

მარინე ჩიტაშვილი

რელიგიურობის
ფსიქოლოგია:
ემპირიული კვლევები

რელიგიური ორიენტაციის ტიპი, პიროვნული
მახასიათებლები და სოციალური კოგნიცია ქართველ
მართლმადიდებლებთან



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1998

88
159.9
ჩ 672

წიგნში განხილულია რელიგიის ფსიქოლოგიის აქტუალური საკითხები. ავტორი საგანგებო განსჯის თემად გამოყოფს „რელიგიის ფსიქოლოგიის“ ტერმინოლოგიურ უზუსტობას და ცვლის მას უფრო ადეკვატური ცნებით „რელიგიურობის ფსიქოლოგია“. შრომაში ვრცლადა წარმოდგენილი ამ დარგში შესრულებული როგორც თეორიული, ასევე ემპირიული კვლევების მრავალფეროვნება და მოცემულია საკუთარი ემპირიული მასალა.

წიგნი განკუთვნილია ფსიქოლოგების, რელიგიათმცოდნეების, სოციოლოგებისა და კულტუროლოგებისათვის, ასევე ამ დარგის სტუდენტებისა და ასპირანტებისათვის.

რედაქტორი დ. ფარჯანაძე

რეცენზენტები: გ. მჭედლიშვილი
მ. როგოვსკაია

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1998

0303010000
608(06)-98

ISBN 99928-56-1026

ავტორისაგან

წიგნზე მუშაობისას მუდმივად თან გვდევს ერთი ეფემერული განცდა, რომ აი, ბოლო წერტილსაც დასვამ და ამჯერად შენი სათქმელიც დამთავრდება. მოდის დრო, სვამ ამ ბოლო წერტილს და შვების ნაცვლად უეცრად აღმოაჩენ, რომ თურმე საოქმელი კიდევ დაგრჩა და თანაც იმდენად მთავარი, რომ მის უთქმელობას კერ გადაწონის შენი მრავალწლიანი შრომაც კი. სათქმელია ახსნა თუ რატომ, როგორ და რისთვის დაწერე ეს წიგნი და მადლობა უთხრა ბედსა და შენს გვერდით მყოფ ადამიანებს, რომლებმაც შრომის დასრულების საშუალება მოგცეს.

მიუხედავად იმისა, რომ 1988 წლიდან თბილისის სასულიერო აკადემიასა და სემინარიაში ფსიქოლოგიას ვასწავლიდი, 1990 წლამდე არასდროს ვყოფილვარ დაინტერესებული რელიგიის ფსიქოლოგიით. ეს სფერო ჩემი შემეცნებითი ინტერესის მიღმა იყო. მშობლიურ ენასა და სამშობლო ქვეყანასთან ერთად აღმსარებლობა (ანუ რელიგია) ჩემი პიროვნული და სოციალური იდენტობის ირაციონალურ ბირთვის შეადგენდა (და დღესაც შეადგენს, მიუხედავად იმისა, რომ ამ წიგნის წამკითხველს შეიძლება სხვა აზრი დაეხადოს) და მის დაშლასა და შემეცნებაზე არასდროს მიფიქრია. მაგრამ, „კაცი ბჭობდა, ღმერთი იცინოდა“, სწორედ ჩემს შემთხვევაზე ითქმის.

რელიგიის ფსიქოლოგიით დაინტერესება და მასში ჩემი დროებითი, შეიღწლიანი, მუშაობა უფრო გარემო პირობებმა განსაზღვრა, ვიდრე პიროვნულმა ინტერესმა და მოტივაციამ. ჩემი ძირითადი ინტერესი კვლავ ფსიქოანალიზს, ფსიქოდინამიკას, კლინიკურ, პიროვნებისა და სოციალურ ფსიქოლოგიას ეკუთვნის (რომლებიც, ახლა უკვე დანამდვილებით ვიცი, ჩემი დარჩენილი ცხოვრების საქმეა), მაგრამ შეიღი წლის წინ ჯერ კიდევ ჭარბად იყო ახალგაზრდა მეცნიერის ამბიცია — რომელიმე სრულიად ახალ და უცხო სფეროში დაემკვიდრებინა პირველი „გზამკვლევის“ სახელი, თუნდაც საქართველოს მასშტაბით და შესაბამისად, გარემოს დაკვეთას — რელიგიის ფსიქოლოგიაში მეცადა ბედი — საკუთარი ნებით დავეყვი. რელიგიის ფსიქოლოგიაში კომუნისტური წარსულის გამო ყოფილი საბჭოთა კავშირის ტერიტორიაზე არ არსებობდა და, სამწუხაროდ, არც დღეს არსებობს სერიოზული სამეცნიერო ლიტერატურა, თუ ემპირიული კვლევა მორწმუნეების შესახებ. მთელი ლიტერატურა უილიამ ჯემ-

სისა და თითო-ოროლა ავტორის რამოდენიმე შრომით ამოიწურება. ამ წიგნში სწორედ ამ დანაკლისის შესავსებადაა წარმოდგენილი ასე ჭარბად ლიტერატურის მიმოხილვა, რომელიც რელიგიის ფსიქოლოგიის საკითხებს ეხება XIX საუკუნის ოთხმოციანი წლებიდან, კიდრე დღემდე.

თბილისის სასულიერო აკადემიასა და სემინარიაში ფსიქოლოგიის მასწავლებლად მუშაობამ (1988-1992 წწ.), რომელიც ერთგვარად ჩართული ტიპის ექსპერიმენტადაც შეგვიძლია განვიხილოთ, განაპირობა ის ფაქტი, რომ 1990 წელს ორი ადამიანის, ბატონების შოთა ნადირაშვილისა და ზურაბ ფორაქიშვილის რჩევამ და შემოთავაზებამ კარდინალურად შეცვალეს ჩემი პროფესიული ცხოვრება შემდგომი შეიღწლიანი სამეცნიერო მუშაობის თემატიკის თვალსაზრისით. ბატონ შოთა ნადირაშვილის დაჟინებული რჩევითა და თხოვნით მე შევიცვალე სამუშაო ადგილი, სამეცნიერო კვლევის სფერო და საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტის ზოგადი ფსიქოლოგიის განყოფილებიდან თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რელიგიის პრობლემების კვლევის რესპუბლიკურ ცენტრში რელიგიის ფსიქოლოგიის შემსწავლელი ჯგუფის ხელმძღვანელად გადავედი. მაშინ ჩემი არჩევანი იძულებითი ნაბიჯი უფრო იყო, რადგან არ მინდოდა იმ ინსტიტუტის დატოვება, სადაც ათი წელი ვიმუშავე და როგორც მეცნიერი ფსიქოლოგი ჩამოვყალიბდი. დღეს მე კვლავ ვიმუშაობ შეთავსებით ფსიქოლოგიის ინსტიტუტში და რელიგიის ფსიქოლოგიის ჯგუფს ვხელმძღვანელობ ისევე ბატონ შოთა ნადირაშვილის თხოვნით და უსაზღვროდ მაღლობელი ვარ მისი, რადგან რვა წლის წინ ბატონი შოთას დაჟინებულმა მოთხოვნამ — დამოუკიდებლად მეკვლია საკითხი, საკუთარ თავზე გამოცდილებით მასწავლა თუ რას ნიშნავს დამოუკიდებელი მეცნიერული არსებობა. ამ თავგადასავალმა საბოლოოდ შემამძღვინა გადამელახა ახალგაზრდა მეცნიერის ბარიერი ოფიციალური თუ ფორმალური ავტორიტეტების დაქვემდებარებისაგან შემეცნებითი ჭეშმარიტების სასარგებლოდ და სამუდამოდ გამაშინაგნებინა მოთხოვნა — „მეცნიერებაში ავტორიტეტები არ არსებობენ“.

ამ სენტენციის წვდომა შედარებით გვიან მოდის. მანამდე კი აუცილებლად გჭირდება ვინმე, რომელიც ნდობით მოეკიდება შენს მცდელობას — გაერკვე ახალ საქმიანობასა და სიტუაციაში. მე ბედმა გამიღიმა, რომ ამგვარი ადამიანის გვერდზე მომიწია მუშაობამ. ბატონ ზურაბ ფორაქიშვილთან ხუთი წლის მუშაობის მანძილზე მე არ მახსოვს შემთხვევა, რომ მას უფროსის პოზიციიდან საკუთარი ძალაუფლების დამტკიცების

მიზნით ან ხელი შეეშალა ჩემთვის მუშაობაში, ან არ მიეღო ყველაზე უფრო თავზეხელაღებული იდეა, ან არ გაეზიარებინა დამარცხების სიმწარე და არ ეზიემა გამარჯვება. მიუხედავად იმისა, მას შეეძლო ხელი შეეშალა ჩემთვის ფსიქოლოგიის ფაკულტეტზე სამუშაოდ გადასვლაში და დავეტოვებინე ისევ თავის ცენტრში, ხელი შემიწყო და მომეხმარა, რომ მე დავბრუნებოდი ჩემს ძირითად ინტერესების სფეროსა და პროფესიულ საქმიანობას. დიდი მადლობა ბატონ ზურაბს, რომელმაც თავის ცენტრში მეცნიერული მუშაობისათვის შექმნილი პირობებით ამ შრომის განხორციელება გახადა შესაძლებელი.

ექვსი წლის აქტიური კვლევით დაგროვდა მასალა, რომლის მხოლოდ ნაწილია ამ წიგნში თავმოყრილი. ის ერთ სტრუქტურულ კონტექსტში ერთიანდება და პირველად შეჰყავს ქართველი მკითხველი რელიგიისა და რელიგიურობის ფსიქოლოგიის სფეროში. წიგნის მიზანია, ყველა დაინტერესებულ ადამიანს თუ მკვლევარს მიაწოდოს ის ზოგადი ორიენტირები, რომელიც აქამდე უცნობი იყო და გაუტეხავ ყამირზე სიარულის ნაცვლად დაქსაქსული ნაკვალევითვის გაადვენებინოს თვალი, რომ მან უფრო სასურველ გზას მიაკვლიოს მიზნამდე მისასვლელად.

არც ერთი შრომა არ შესრულდება იმ ადამიანების თანადგომისა და კეთილგანწყობის გარეშე, რომლებიც მენს გვერდით ცხოვრობენ და მუშაობენ. დიდ მადლობას ვუხდი ყველას, ვინც ამ შეიდი წლის განმავლობაში ჩემს გვერდით იყო და იზიარებდა ყველა სიხარულსა თუ წარუმატებლობას. სამწუხაროდ, ყველას ვერ ჩამოვთვლი, რადგან მათი რიცხვი ძალზედ დიდია. ჩემთვის თითოეულ მათგანთან შეხვედრა და თუნდაც სხვა საკითხზე მსჯელობა ერთიანდებოდა ამ კონკრეტული საქმიანობის კონტექსტში და მამდიდრებდა ბუბერისეულ „შენთან“ შეხვედრით. სრულიად გაუცნობიერებლად თითოეულ მათგანს თავისი წვლილი შეჰქონდა ამ შრომის სრულყოფაში.

აქ მხოლოდ იმათ გამოვყოფ, ვისაც განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვით. მათ შორის პირველი, ლუნდის უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკულტეტის რელიგიის ფსიქოლოგიის განყოფილების გამგე, თეოლოგიისა და ფსიქოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი კურტ ბერგლინგია. ლუნდის უნივერსიტეტში ექვსი თვის განმავლობაში მისი ზედამხედველობით მოხდა ამ შრომის თეორიული ჩარჩოს მოაზრება, რელიგიურობის ფსიქოლოგიის თანამედროვე მიმდინარეობებში გათვითცნობიერება, საკუთარი სტილის ჩამოყალიბება და მოპოვებული ემპირიუ-

ლი მასალის გაანალიზება. უღრმესი მადლობა მას და მის ოჯახს, რომელმაც არ მაგრძნობინა სიმარტოვე შედეგთში ყოფნისას, ხოლო პროფესორ ბერგლინგთან ურთიერთობამ მასწავლა, როგორ უსიტყვოდ უნდა ასრულებდე იმ მოვალეობას, რომლის შესატყვის ცენზსაც ფლობ. ჩემს შეთავაზებაზე, ყოფილიყო სადოქტორო დისერტაციის კონსულტანტი, მან კონკრეტულად მიპასუხა: თქვენ კვლევა ჩატარებული გაქვთ და მასალა გამზადებული. ჩემი კონსულტაციები მხოლოდ დამხმარე საშუალებაა, რომელიც მე როგორც თქვენს სუპერვიზორს (ზედამხედველს, მეთვალყურეს) მევალება. ამ საქმიანობის გამო არ შეიძლება, რომ ხელმძღვანელობა მიიწერო, ეს არაკეთილსინდისიერი საქციელიაო. უღრმესი მადლობა პროფესორ ბერგლინგს, რომელმაც უშურველად დამითმო თავისი დრო და ყურადღება არ დააკლო ჩემს შრომას.

დიდი მადლობა კოლეგებს დევიდ ვულფს, კრისტიან ალან ლევისს, თორლიეფ პეტერსონს, გორან გუსტავსონს, ანა კარინ ჰამერს, მარიო ალეტის, მარკოს კოსკინენს იმ შენიშვნებისა და მოსაზრებებისათვის, რომლებიც მათ შრომასთან დაკავშირებით სხვადასხვა კონფერენციებსა თუ სემინარებზე და აგრეთვე პირად წერილებში მომაწოდეს.

უდიდესი მადლიერებისა და პატივისცემის გრძნობით მინდა მივმართო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფსიქოლოგიის ფაკულტეტს და ზოგადი ფსიქოლოგიის კათედრას, პირადად ქალბატონ დალი ფარჯანაძესა და ბატონ გოგი მჭედლიშვილს იმ თანადგომისათვის, რომელსაც ისინი მიწევდნენ მუშაობის დასამთავრებლად. დიდი მადლობა ფილოსოფიის ფაკულტეტს, რელიგიათმცოდნეობისა და ეთიკის კათედრას, რელიგიის პრობლემების კვლევის რესპუბლიკური ცენტრის ყველა თანამშრომელს იმ არჩევულებრივი კეთილგანწყობისათვის, რომელსაც მე ვგრძნობდი ჩვენი ერთად მუშაობისას. განსაკუთრებული მადლიერების გრძნობით მინდა მოვიხსენიო რელიგიის ფსიქოლოგიის ჯგუფის წევრები, რომლებთანაც ერთად მუშაობა ჩემთვის სასიამოვნო მოგონება იქნება ყოველთვის.

უღრმესი მადლობა ჩემს ასპირანტებსა და სტუდენტებს, რომელთა ინტერესი და აქტიურობა განსაკუთრებულ ელფერს მატებდა ამ სამუშაოს. ისინი ამ შრომის სრულუფლებიანი თანამონაწილეები არიან. დიდი მადლობა ქალბატონებს: თინათინ რუხაძეს, ირინა მაჭავარიანს, ლელა გაფრინდაშვილს, მაია მესტვირიშვილს, სოფიო შალამბერიძეს, მაია რუსიტაშვილს, ესმა კოპალეიშვილს, რუსუდან თელიას, ანა პეტრიაშვილს,

ია კუთხაშვილს, მარიამ ბათლიძეს. მათ გარეშე არ იარსებებდა ეს ემპირიული მასალა, რომლის შეგროვებასაც მათ განუზომელი წვლილი დასდეს. მადლობას ეუხედი ბატონ ირაკლი საკანდელიძეს, რომელმაც მასალის დამუშავების კომპიუტერული უზრუნველყოფა გასწია, ქალბატონებს ლია კაჭარავასა და მარია კალანდაძეს ნაშრომის ტექსტის რედაქტირებისათვის, ქალბატონ თამარ შენგელიასა და ბატონ გიორგი ბეროშვილს ნაშრომის ტექსტის წიგნად გამოსაცემად საბოლოო კომპიუტერული გაფორმებისათვის.

დიდი მადლობა ყველა ჩემს კოლეგას, ახლობელს, მეგობარსა და ნათესავს, რომელთა მხარდაჭერასა და თანადგომას ყოველთვის ვგრძნობდი.

დაბოლოს, განსაკუთრებული მადლიერებისა და პატივისცემის გრძნობით მინდა მივმართო ჩემს მშობლებს, რომლებმაც თავს იღვეს ქართული ყოფისათვის ჯერ კიდევ უცხო და გაუსაძლისი ტვირთი, დედისერთა „საქმიანი“ ქალის შვილად ყოლისა და მთელი ამ ხნის განმავლობაში მოთმინებითა და რუდუნებით იზიარებდნენ ჩემს სიზარულსა და ტკივილს, გვერდში მედგნენ, ბოლომდე სჯეროდათ ჩემი და ჩემი საქმიანობის. მათი თანადგომის გარეშე მე ვერ შეეძლებდი დამესრულებინა და გამეფორმებინა ჩემი შრომა. ეს წიგნი მათ ეძღვნებათ.

მარინე ჩიტაშვილი

თბილისი

28 აგვისტო, 1998 წელი

There exists two great modes of life — the religious and
the sexual.

D.H. LAWRENCE

არსებობს ცხოვრების ორი უდიდესი ხერხი —
რელიგიური და სექსუალური
დევიდ ლოურენსი

შესავალი

ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება, სოციალურ მეცნიერებათა კატეგორიაში ერთიანდება და, აქედან გამომდინარე, თავისი შემეცნების ობიექტებად თუ სამიზნეებად ირჩევს ისეთ მოვლენებს, რომელიც აქტუალურია აწმყოსათვის. კომუნისტური სივრცის დაშლამ თვისებრივად შეცვალა საზოგადოების სტრუქტურა. გამოიკვეთა ახალი სოციალური ფენებისა თუ ჯგუფების მთელი რიგი, რომელიც აქტიურად ფუნქციონირებს ყოველდღიურ ყოფაში, წარმოადგენს საზოგადოების მნიშვნელოვან სტრატას და ქცევებისა და მოქმედებების სრულიად გარკვეული წესით არსებობს. პოსტკომუნისტური სივრცე ამგვარი ახალი სოციალური ჯგუფების მოზღვაებას განიცდის და მათ შესახებ განზოგადებული ემპირიულ მასალაზე დაფუძნებული ცოდნის დანაკლისი ნამდვილად არსებობს, ზოგადად სოციალურ მეცნიერებათა და განსაკუთრებით ფსიქოლოგიის კუთხიდან. წარმოდგენილი ნაშრომი ეხება გარდამავალი პერიოდის საქართველოში მორწმუნეთა ფსიქოსოციალური მახასიათებლების შესწავლას. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ მორწმუნეები შეისწავლებოდნენ, როგორც მხოლოდ არსებული სოციუმის ერთ-ერთი რეპრეზენტატული ჯგუფი, რომელსაც თავისი ფსიქომეტრული და სოციომეტრული მახასიათებლები გააჩნია. კვლევის მიზანი იყო ამ მახასიათებლების შესწავლა და არავითარ შემთხვევაში „მეცნიერული“ პასუხის გაცემა რიტორიკულ საკითხზე: მორწმუნეობა-ურწმუნოების „კარგი-ცუდის“ ტერმინებში განსაზღვრების შესახებ.

საბჭოთა სივრცეში მორწმუნეთა ჯგუფების შესწავლა თითქმის არ ხდებოდა. სახელმწიფო იდეოლოგია, ათეიზმი, მორწმუნეთა ჯგუფს განიხილავდა, როგორც გონებაჩამორჩენილებს, გაუნათლებლებს, არა-

ადეკვატური სოციალური ადაპტაციის მექანიზმის მატარებლებს და ა.შ. ამიტომაც ყველა ის კვლევა, რომელიც კი არსებობდა სოციალური მეცნიერების კუთხით, განწირული იყო იმ ჩარჩოებში ჩასატყეად, რომელიც მისთვის იდეოლოგიას ჰქონდა შემოთავაზებული: განიხილებოდა მორწმუნეთა გვგუფის არა რეალური სურათი, არამედ არსებულ სინამდვილეზე იდეოლოგიური დაკვეთის მოთხოვნების ფონზე შექმნილი ფსევდოსურათი. საკმაო ხნის მანძილზე, ფაქტობრივად „პერესტროიკის“ პერიოდამდე, იდეოლოგიური ზეწოლის საფუძველზე მორწმუნეობა სოციალური არსებობისათვის უსარგებლო ინსტიტუტად იქცა და სოციალურად არაპრესტიჟული ადგილიც კი დაიმკვიდრა.

„პერესტროიკის“ პერიოდის ლიბერალიზაციამ და სინდისის თავისუფლების გამოცხადებამ აკრძალულ ხილს დანატრებული სოციუმში ურწმუნოების სტატუსიდან მეორე უკიდურესობაში გადაადგორ. ახლა „მორწმუნეობა“ გახდა აუცილებელი ატრიბუტიკა სოციუმში პრესტიჟული და სასურველი სოციალური იმიჯის მოსაპოვებლად. ყოველდღიურ საქმედ იქცა ურწმუნოების შეჩვენება და დევიანტებად გამოცხადება. სამწუხაროდ, ამ საინტერესო პროცესს სოციალურ მეცნიერებათა კუთხიდან საქართველოში ბეჭდური ფორმით წარმოდგენილი არავითარი კომენტარი თუ კვლევა არ მოჰყოლია. პრესასა და პერიოდიკაში როგორც ჩვენთან, ასევე დასავლეთში გამოქვეყნებული თეორიული მოსაზრებები პოსტკომუნისტურ სივრცეში რელიგიური განახლებისა და აღმავლობის შესახებ, იყო ზედაპირული სპეკულაციები არსებულ სინამდვილეზე და არ ასახავდა რეალობას. ისინი თავისი შინაარსით უფრო მიეკუთვნებოდნენ საზოგადოების მხრიდან სტერეოტიპული მოლოდინების სისტემას, რელიგიურობის პოზიტიური ბუნების შესახებ იმ კონსტრუქტებს, რომლებიც მხოლოდ ღირებულებების სახით არის დაფიქსირებული, ვიდრე სერიოზული და მეცნიერული კვლევის შედეგად განზოგადებული. მეტსაც ვიტყვოდი, ისინი მხოლოდ ლამაზი პუბლიცისტიკის ნიმუშები უფრო იყო და არა რეალობის ამსახველი სოციალური სურათი. ამის მაგალითად ისიც გამოდგება, რომ ოთხმოციანი წლების ბოლოს საბჭოთა სივრცეში მიმდინარე რელიგიური განახლების პროცესი დასავლელი და ადგილობრივი სპეციალისტების, ექსპერტებისა და საზოგადო თუ საეკლესიო მოღვაწეთა მიერ შერაცხული იყო, როგორც კულტურისა და ცივილიზებული სამყაროსაკენ მობრუნების ერთ-ერთი ნიშანი. დღეს იგივე ექსპერტები კომენტარს ვეღარ უკეთებენ რელიგიური ფუნდამენტალიზმის ტენდენციის ფაქტს,

რომელიც ასე ჭარბად ჩანს ახალმოქცეულთა ქმედებებში.

რელიგია ინტერდისციპლინარულ მოვლენათა კატეგორიას ეკუთვნის და მისი შესწავლა სხვადასხვა დარგის სპეციალისტების მიერ ხდება. რელიგია არის და შესაძლოა განიხილებოდეს, როგორც სოციალური კოგნიციის ერთ-ერთი ფორმა, რომელსაც ადამიანები ხშირად მიმართავენ, როგორც ქცევის სტრატეგიას თავიანთ ყოველდღიურ ყოფაში. ასეთებია მაგალითად: ზნეობრივი ქცევის ნორმები და კატეგორიები, საზოგადოებაში თანაცხოვრების წესი, დამოკიდებულებების ფორმები ოჯახში, ავტორიტეტისადმი დამოკიდებულება, ტოლერანტობა, უცხო და ახალ გარემოსადმი ღიაობა და ა.შ. აქედან გამომდინარე, რელიგიისა და რელიგიურობის ფენომენი, მორწმუნე (მორწმუნეები) ზოგადად ზდება სოციალური და პიროვნების ფსიქოლოგიის შესასწავლი ფენომენი.

რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში რამოდენიმე ცენტრალური პრობლემა დგას, რომელთა გადაჭრაც დღეს საკმაო მნიშვნელობის მქონეა. მათ შორის არის ასეთი საკითხიც: რა არის რელიგიურობა? პიროვნულ ნიშანთა გარკვეული თანავარსკვლავედის აუცილებელი კორელატი თუ სოციალურ ღირებულებათა სისტემის სპეციფიკური ფორმა, რომელიც ინდივიდს აძლევს გარემოსთან ურთიერთობის მისეულ გარკვეულ ინტენციას. წარმოდგენილი ნაშრომი ემპირიული გზით სრულიად უნიკალურ სოციალურ კონტექსტში სწორედ ამ საკითხის გარკვევის მცდელობა გახლავთ.

საქართველოს სოციალური კონტექსტი კი ასეთია: სკოლებში წლების მანძილზე რელიგიური აღზრდა არ ხორციელდებოდა და ამიტომ თაობებისათვის მისი (რელიგიურობის) სოციალიზაციის წინა პირობები მინიმუმამდე იყო დასული. აქედან გამომდინარე, თუ რელიგიურობა პიროვნული ნიშანია, ემპირიულმა მასალამ ერთმნიშვნელოვნად უნდა აჩვენოს ეს კავშირი რომელიმე ფსიქომეტრულ პარამეტრთან. გასარკვევია რა არის რელიგია, როგორც სოციალური ღირებულება, რა თავისებურებებით ხასიათდება ის უახლოეს წარსულში ათეისტური იდეოლოგიის მატარებულ ქვეყანაში, სადაც რელიგია ფაქტობრივად აკრძალული სოციალური ინსტიტუტი იყო? რა ადგილი უკავია რელიგიას, როგორც ღირებულებას ღირებულებათა სისტემაში (ოჯახი, საკუთარი თავი, სამუშაო, პოლიტიკა, თავისუფალი დრო) ქვეყნის მოსახლეობისათვის (მორწმუნეთა ჯგუფი და არამორწმუნეთა ჯგუფი), რომელიც ამჟამად გადის მძიმე კრიზისულ პერიოდს ტოტალიტარიზმიდან დემოკრატიული სა-

ხელმწიფოს სტრუქტურებისაკენ ახლად დამთავრებული სამოქალაქო ომის, გაჭიანურებული სამხედრო, პოლიტიკური და ეთნიკური კონფლიქტების, ეკონომიური კრიზისისა და სოციალურად დაუცველი ფენების ინტენსიური ზრდის ფონზე? ცვლის თუ არა რელიგიურობა სოციალური კოგნიციის სისტემასა და ღირებულებათა იერარქიას და თუ ცვლის რა მიმართულებით ისეთი ინდიკატორების მიმართ, როგორცაა ღიაობა ცვლილებებისადმი, ტოლერანტობა, ინდივიდუალიზაციის პროცესი და სხვა.

სამწუხაროდ, ჩვენში მორწმუნეთა ფსიქოსოციალური სტატუსის მეცნიერული შესწავლა არასდროს არ ატარებდა მეთოდურ ხასიათს, სხვათა შორის არც კომუნისტებამდე. კომუნისტების მოსვლის შემდეგ სოციალური წინაპირობების შემდგომმა განვითარებამ ხომ საერთოდ უკანა პლანზე გადასწია ეს საკითხი.

მართლმადიდებლური ეკლესია, კათოლიკური და განსაკუთრებით კი პროტესტანტული ეკლესიებისაგან განსხვავებით, აქცენტს აკეთებს ლოცვისა და სულიერი გამოცდილების პროცესზე. მას მეორე პლანზე გადააქვს სოციალური აქტივობის ფორმებით საკუთარი, როგორც სოციალური ინსტიტუტის თვითრეალიზაციის პროცესი. პროტესტანტული და კათოლიკური ტრადიცია მეტ დროს და დიდ ადგილს უთმობს სოციალური კონტექსტის გათვალისწინებას, სამყაროს რაციონალიზაციის პროცესს თეოლოგიურ ჭრილში. ერთი მხრივ, ის საინტერესობიექტი ხდება სოციალური კვლევებისათვის და მეორე მხრივ, იყენებს სოციალურ მეცნიერებათა მონაცემებს საკუთარი საქმიანობისათვის. ამგვარი რამ სრულიად უცხოა მართლმადიდებლური ტრადიციისათვის (ახლაც რეალური სოციალური დაკვეთის მიუხედავად, დიდი პოპულარობით არ სარგებლობს ამქვეყნიური საქმეებით დაინტერესების მანიფესტირება). ალბათ, ამითაც არის განპირობებული, რომ თანამედროვე რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში საერთოდ არ იძებნება მართლმადიდებელ მორწმუნეებზე შეგროვილი რაიმე ტიპის ემპირიულ-ფსიქოლოგიური კვლევა, რომელიც ამ კონფესიის შიგნით რაღაც კონკრეტული საკითხების გარკვევისაკენ იქნებოდა მიმართული. წარმოდგენილი შრომა ფაქტობრივად წარმოადგენს პირველ მცდელობას, აღწეროს და გაიაზროს ქართულ მართლმადიდებელთა ფსიქოსოციალური მახასიათებლები, შექმნას ამ ჯგუფის, როგორც სოციალური კოგნიციების სურათი, ასევე განსაზღვროს თავისი დამოკიდებულება რელიგიურობის ფსიქოლოგიური კუთხით გააზრებასა და მეთოდოლოგიაში.

ქართული ფსიქოლოგიური აზრის ტრადიციაში ძალიან ძნელია მოიძებნოს ისეთი სფერო, რომელიც ერთმნიშვნელოვნად, გაუტეხავი ყაძირი იქნებოდა მკვლევრისათვის. მაგრამ დღეს თუ მაინც იძებნება „რელიგიურობის ფსიქოლოგიის“ სახით ასეთი ადგილი, ეს მიუთითებს მხოლოდ და მხოლოდ თავისუფალი აზროვნებისათვის დატოვებული ადგილის სიმცირისა და სიხისტიის იმ ზღურბლზე, რომელიც არსებობდა ნათელი და ღია კომუნიზმის მშენებელ ქვეყანაში. „რელიგიურობის ფსიქოლოგიის“ დარგის არარსებობა კომუნისტურ სივრცეში მოქცეულ ქვეყნებში (პირველი კვლევები რელიგიურობის ფსიქოლოგიური მექანიზმების შესახებ პოლონეთში მხოლოდ 80-იან წლებში იწყება) იმის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს, თუ როგორ განსაზღვრავს არსებული რეალობა სოციალურ მეცნიერებათა განვითარებას და როგორ არიან ეს უკანასკნელნი (სოციალური მეცნიერებები) დამოკიდებული თავისი არსებობით ქვეყნის პოლიტიკურ და ეკონომიურ ორიენტირებზე.

საბჭოთა კავშირმა ისე დაამთავრა არსებობა, რომ ვერ გადაწყვიტა პრობლემა — თუ მეცნიერებათა სისტემის რომელ კატეგორიაში უნდა განეხილა „ფსიქოლოგია“. მართალია მეცნიერებათა სამივე კატეგორია კარგად იყო ცნობილი — საზოგადოებრივი, საბუნებისმეტყველო და ტექნიკური დარგები, მაგრამ ფსიქოლოგია რატომღაც ერთმნიშვნელოვნად არ ერთიანდებოდა რომელიმე მათგანში და ცალკე განიხილებოდა, როგორც ინდივიდის მიერ სინამდვილის ამსახველი პროცესების და მის მიერ ამისათვის განზორციელებული ქცევების შემსწავლელი მეცნიერება (СЭС, გვ. 1078, Философский Лексикон, გვ. 527-528). მოცემულ განმარტებაში საერთოდ არ არის განსაზღვრული, რომ ფსიქოლოგია მიეკუთვნება თუნდაც საზოგადოებრივ მეცნიერებებს. რაც შეეხება იმას, რომ ფსიქოლოგია განეხილათ, როგორც სოციალურ მეცნიერებათა ერთ-ერთი დარგი, საბჭოური მეთოდოლოგიური აზრისათვის ამგვარი დაშვებაც კი შეუძლებელი იყო. ცხადია, ამას გარკვეული მიზეზები ჰქონდა.

1. სოციალური მეცნიერებები, როგორც მეცნიერების ერთ-ერთი კატეგორია საერთოდ არ არსებობდა. საბჭოთა ენციკლოპედიურ ლექსიკონში არ არის ნახსენები სიტყვა „სოციალური მეცნიერებები“. თუმცა მოცემულია ისეთი განმარტებები, როგორიცაა: სოციალური გეოგრაფია, სოციალური ჰიგიენა, სოციალური ფსიქოლოგია, სოციალური დაავადებები, სოციოლოგია, სოციომეტრია და ა.შ. (СЭС, გვ. 1251-1252).

2. არასერიოზულია ფიქრი იმაზე, რომ ამგვარი „გამორჩენა“ მხო-

ლოდ იმ პერიოდის მეცნიერების მეთოდოლოგიაში მომუშავეთა უცოდინრობით იყოს გამოწვეული. სოციალური მეცნიერებების, როგორც კალკე დარგის არსებობა და მასში ფსიქოლოგიის შესვლა მთლიანად ცვლიდა ამ უკანასკნელის მსოფლმხედველობასა და ამოცანას: ფსიქოლოგიაში კვლევები აბსტრაქტული ადამიანიდან კონკრეტული ადამიანისკენ უნდა მიმართულიყო და დაგროვილი ემპირიული მასალა თუ ცენზურის არსებობის პირობებში საჯაროობას ვერ ეღირსებოდა, გრიფით - „მხოლოდ სამსახურებრივი მოხმარებისათვის“ - ისტორიისათვის მაინც შეინახავდა Homo sovieticus რეალურ სახეს, ანუ მის status quo. ყოველივე ეს კი არ იყო სასურველი კომუნისტური მსოფლმხედველობისა და იდეოლოგიისათვის, რომელიც ყოველგვარი ეკონომიკური საფუძვლის არსებობის გარეშე ზეღირებულ იდეათა ნაკრებს წარმოადგენდა.

კომუნიზმში, მეცნიერულობის შესახებ პრეტენზიის მიუხედავად, ფაქტობრივად წარმოადგენდა რელიგიური ტიპის შემეცნების ფორმას (K. Попер, 1992), რომლის მიხედვითაც ქვეყნის პოლიტიკური მართვა ხორციელდებოდა. ისიც ფაქტია, რომ რელიგიური ტიპის იდეოლოგიისა და მასზე აწყობილი პოლიტიკისათვის ქვეყნის მართვის ძირითად მექანიზმად აკრძალვების სისტემა გამოიყენება. ასე და ამგვარად კომუნისტურმა სისტემამაც თავისი აკრძალვების მთელი სისტემა ჩამოაყალიბა და აკრძალულთა კატეგორიაშიც რელიგია ზოგადად და რელიგიურობაც (კონკრეტული ინდივიდის პირადი სინდისის საქმე) გააერთიანა.

უფრო მეტიც, რელიგიურობის როგორც ფენომენის შესწავლაც კი აიკრძალა. ცნობილია, რომ აზროვნების პროცესი თავისუფალი ქმედებაა და მას თავისი კანონები გააჩნია. თუკი მას ზღვარს დაუდებთ, იგი უბრალოდ აღარ იმუშავეს. ათეიზმის, როგორც აუცილებელი ზღვარის დამკვიდრებამ საბოლოოდ შეაჩერა მორწმუნეთა ფსიქოლოგიური შესწავლის შესაძლებლობის არსებობაც კი. ამგვარი შეუძლებლობა განსაზღვრული იყო შემდეგი მეთოდოლოგიური სქემის საფუძველზე.¹

¹ რადგანაც იდეოლოგია სხვა არაფერია, თუ არა ლოზუნგებისა და იდეების ჩამონათვალი, რომლითაც ხდება პროკრუსტეს სარეცლისათვის ნებისმიერი თავისუფალი აზრის აუცილებელი წესით მორგება, თვალსაჩინოებისათვის აქცამოვიყენებ მიმართული (შეზღუდული) ასოციაციური მეთოდის ტექნიკას, რათა ცხადილივ გამოჩნდეს მოთხოვნების ის ჯაჭვი, რომელიც უნდა ყოფილიყო შენარჩუნებული ნებისმიერი ტიპის კვლევებში, მიუხედავად იმისა, ეს დებულებები ლოგიკურად არის ერთმანეთთან კავშირში თუ — არა.

- რელიგია ოპიუმია ხალხისათვის;
- ღმერთი მხოლოდ ერთი მუჭა ცრუპენტელების გამოგონილია, რათა ხალხები დაეჩაგრათ და ძალაუფლება ხელში ჩაეგდოთ;
- ადამიანს მხოლოდ კომუნიზმის აშენების დანათელი მომავლის უნდა სჯეროდეს;
- არ არსებობს არავითარი მიღმა ქვეყანა, რომელიც პასუხს მოგთხოვს ცუდი და უზნეო ქცევისათვის;
- ზნეობა არსებობს მხოლოდ კომუნისტური პარტიის წევრის ქცევის ეთიკური კოდის სახით;
- ყველამ უნდა იცხოვროს მხოლოდ კომუნიზმის მშენებელის წესით;
- მორწმუნეები გადახრილები არიან ნორმიდან, რადგან მათ სჯერათ ღმერთის;
- ისინი ჩვენთან არ არიან;
- ვინც ჩვენთან არ არის, ის ჩვენი მტერია;
- მტერი ცუდია;
- მორწმუნეები ცუდები არიან. მორწმუნეობა ცუდია.

ამგვარი მეთოდოლოგიური დაკვეთისა და ათეიზმის, როგორც ნამდვილი და ჭეშმარიტი მეცნიერების სახედ მონათვლის შემდეგ, ბუნებრივია, რომ ფსიქოლოგებს რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში მუშაობის სურვილი აღარ გაუჩნდებოდათ. ეს მხოლოდ მათ პიროვნულ წესიერებასა და მეცნიერის პროფესიონალურ ღირსებაზე მიუთითებს. როდესაც წინასწარ იცი, რომ მონაცემის მიღების მიუხედავად, რომელ დაზგაზე უნდა გაჭიმო შენი თარგი, რადგან ასეთი დაზგა მხოლოდ ერთადერთია და „უნივერსალური“, ბუნებრივია, რომ აღარ უნდა მოვიხდეს საკუთარი თავის ტოტალურ ტყუილში ჩახრჩობა და სინდისის ქენჯნის მძიმე ტვირთის ტარება. უფრო რეალურია ისეთ საქმეს მოჰკიდო ხელი, რომლის შესწავლაც საჭიროა, მაგრამ ცხოვრებასა და რეალობასთან არ არის ასეო მჭიდრო კავშირში და მხოლოდ აბსტრაქტიზებული ადამიანის რომელიმე თვისების შესწავლას ეხება. მაგალითად, მარტივი რეაქციის დრო, დასწავლის კანონზომიერებანი, ფსიქიკური ფუნქციები და სხვა უამრავი, ანუ ყველაფერი ის, რაც მუშავდებოდა საბჭოთა ფსიქოლოგიაში და დღეს მიეკუთვნება თანამედროვე ფსიქოლოგიის მსოფლიო მონაპოვართა რიცხს.

რადგან მორწმუნეობა კომუნისტური იდეოლოგიის დროშის ქვეშ გაერთიანებული ქვეყნებისათვის ერთმნიშვნელოვნად დევნიანობის იდენ-

ტური ცნება გახდა და არ არსებობდა სოციალური დაკვეთა რელიგიურობის ფსიქოლოგიური შესწავლის შესახებ ქართული აზროვნების განვითარების ისტორიაში, ცხადია, დაეიწყებას მიეცა ის ტრადიცია, რომელიც არსებობდა ამ საკითხთან დაკავშირებით. უაღრესად საინტერესო იდეებმა რელიგიურობის ფსიქოლოგიური მექანიზმების შესახებ, რომელიც წარმოდგენილი იყო გაბრიელ ეპისკოპოსის (ქიქოძე) „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“ და დიმიტრი უზნაძის მთელ რიგ შრომებში („იმპერსონალია“, „ფილოსოფიური საუბარი. სიკვდილი“, „ცხოვრების რაობა“ და სხვა), სამწუხაროდ, სრულიად დაკარგა განვითარების შესაძლებლობა 1921 წლიდან, კიდრე 1985 წელს ჯერ სუსტი ტემპებით დაწყებული პერესტროიკის და 1991 წელს ხალხთა დიდი გათავისუფლების პროცესით და ახალი სახელმწიფოების აღმოცენებით დამთავრებულ პერიოდამდე.

1989 წელს პროფესორ ზურაბ ფორაქიშვილის ინიციატივით დაარსდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რელიგიის პრობლემების კვლევის რესპუბლიკური ცენტრი, რომელმაც ფაქტობრივად პირველმა ათეიზმის აუცილებელი დაკვეთის გარეშე დაიწყო რელიგიის, როგორც ინტერდისციპლინარული შემეცნების საგნის შესწავლა და მათ შორის ფსიქოლოგიის კუთხიდანაც.

ასე და ამგვარად, ფაქტობრივად 1989 წლიდან იწყება საქართველოში რელიგიურობის ფსიქოლოგიის განვითარების ისტორია: რელიგიურობის ფსიქოლოგიური მახასიათებლების ძიება და რელიგიის, როგორც კვლევის ობიექტის შეტანა ქართული ფსიქოლოგიური აზრის ტრადიციაში.

წარმოდგენილი შრომა ქართული ფსიქოლოგიური აზრის ისტორიაში ემპირიული კუთხით რელიგიურობის ფსიქოლოგიური მექანიზმების შესწავლის პირველი მცდელობაა. ნაშრომში ფსიქომეტრული ტექნიკების გამოყენებით დადგენილია ის პიროვნული მსგავსებები და განსხვავებები, რომელიც არსებობს მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს შორის. შესწავლილია რა თავისებურებები ახასიათებს რელიგიას, როგორც ღირებულებას მორწმუნისათვის, რომელი კომპონენტები იკავებენ ცენტრალურ ადგილს, როგორია მორწმუნის სოციალურ კოგნიციათა სისტემა ისეთი მოვლენების მიმართ, როგორცაა სოციალური და პოლიტიკური ცვლილებები, მართვის სტილი, კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიები, მზაობა ახალი იდეებისათვის, მიმღებლობა და ტოლერანტობა და ა.შ. ემპირიული მასალა აკრეფილია 1993-1996 წლებში მთელი საქართვე-

ლოს მასშტაბით სულ 6 654 სუბიექტზე (18 წელი და ზემოთ).

ნაშრომის სიახლეა ისიც, რომ პირველად არის შესწავლილი ემპირიული მეთოდებით მართლმადიდებელ მორწმუნეთა ჯგუფი. აქამდე ცნობილი ემპირიული კვლევები ქრისტიანულ კონფესიებში მხოლოდ ორი დენომინაციის: კათოლიკებისა და პროტესტანტების ჯგუფებზე აკრეფილი მასალებით იყო წარმოდგენილი. მართლმადიდებელთა ჯგუფი პირველად ზდება ამდაგვარი დეტალური შესწავლის ობიექტი როგორც ფსიქომეტრული, ასევე სოციომეტრული კუთხით. თანამედროვე მსოფლიო ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში არ იძებნება მეორე ასეთი კვლევა, რომელიც მართლმადიდებლების ჯგუფთან ემპირიული გზით შეისწავლის რელიგიურობის ფენომენს.

თავი I. საგნის ისტორია, საკვლევი სფერო, კვლევის მეთოდოლოგია, მსოფლმხედველობა

I.1. შესავალი

ჩვეულებრივად თანამედროვე ავტორები დიდ დროს აღარ ხარჯავენ იმ საგნის დეფინიციაზე, რომლის მიმართაც მათ გარკვეული ინტერესი გააჩნიათ და საკუთარი კვლევის ობიექტად ამოურჩევიან. სამწუხაროდ, ამჯერად ამ ტრადიციით ვერ ვისარგებლებ, რადგანაც ქართულ ფსიქოლოგიურ სკოლაში რელიგიურობა პირველად ხდება სისტემატური შესწავლის ფენომენი. ქართული კონტექსტისათვის ახალი საგნისა და მისი ცნებითი აპარატის გააზრება აუცილებელია.

საესებით ვეთანხმები იმ აზრს, რომ შესასწავლი სფეროს განსაზღვრა (ტრადიციული ტერმინოლოგია, რომ მოვიშველიოთ — „საკვლევი ობიექტისა და მეთოდის განსაზღვრა“) ნახევარი საქმე მანაც არის. განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც ეს შეეხება ორი სფეროს მიჯნაზე წარმოშობილ დარგს. თუკი იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ეს ორი დარგი რელიგია და ფსიქოლოგიაა, ამოცანის სირთულე უფრო ნათელი გახდება.

თუ ლექსიკონებს დაუუჯერებთ არც რელიგიისა და არც ფსიქოლოგიის საყოველთაოდ მიღებული და სტანდარტული განმარტებები არ არსებობს. ის, რაც ინტელექტუალური დაწურვის შედეგად დეფინიციად რჩება, აღარც რელიგიას ეკუთვნის და აღარც ფსიქოლოგიას, არამედ ფილოსოფიური განსჯის საგანი შეიძლება გახდეს მხოლოდ. ამიტომ ვერსად ვერ გავექვეყნი ავტორის პასუხისმგებლობას განსაზღვროს თავისი კონკრეტული მეთოდოლოგია არჩეული საკვლევი ობიექტის მიმართ და გააცნობიეროს ველის შემოსაზღვრულობა, რომელიც მან თავისი დასკვნების არსებობისათვის შექმნა.

XIX საუკუნის თეოლოგიური ლიბერალიზმის მთავარი პრინციპი იყო ლოიალობის აღიარება უპირველეს ღირებულებად, რადგან მათი აზრით, კაცობრიობას სხვა არაფერი აქვს საამაყო თავისი განვითარების გზაზე; ჭეშმარიტება მიიღწევა მხოლოდ ლოიალობით, როგორც ადამიანური გამოცდილება და მასზე რეფლექსია აჩვენებს, თელიდნენ ისინი. თუკი ამ პრინციპს გამოვიყენებთ და განვაზოგადებთ, მაშინ მე, როგორც მკვლევარს სრული უფლება მაქვს ვიმანიპულირო ცნებებით, მათი ტრადიციული

თუ არატრადიციული გაგებებით და შევექმნა ის სემანტიკური ველი, რომელიც სამუშაო სივრცე იქნება ჩემთვის და სადაც ლოგიკურად აწყობილი იქნება ყოფის ის ვივისექციურებული ფრაგმენტი, რომელიც ამჟამად მეცნიერული შემეცნების ობიექტი გამხდარა.

ამ თავის მიზანსაც სწორედ ეს წარმოადგენს, განსაზღვროს სამუშაო ველი და ხერხი, რომლითაც ადეკვატურად იქნება შესაძლებელი ფსიქოლოგიისა და რელიგიის კვეთაზე წარმოქმნილ ფენომენტთა გარკვეული (ფსიქოლოგიური) ჭრილით შესწავლა.

1.2. რელიგიის ფსიქოლოგია?! დეფინიცია

დასავლურ სამეცნიერო ტრადიციაში ითვლება, რომ რელიგიის ფსიქოლოგია მიეკუთვნება მომიჯნავე დისციპლინების კატეგორიას და აცხადებს პრეტენზიას, რომ იგი ორი დისციპლინის იმგვარ შესწავლას ახდენს, სადაც ორივე საწყისი საგნის პრიორიტეტები თანაბრად იქნება წარმოდგენილი. უკვე სახელი „რელიგიის ფსიქოლოგია“, სერიოზულ დაეჭვებას იწვევს ამ დებულების დაცვის თვალსაზრისით.

რელიგია იმდენად ფართო ცნებაა და იმდენად სრულიად განსხვავებულ მოვლენებს აერთიანებს, რომ მისი რედუცირება ფსიქოლოგიაზე სამართლიან აღშფოთებას იწვევს თეოლოგთა, რელიგიის სპეციალისტთა და სხვათა შორის, რიგ ფსიქოლოგების (Smith, 1963) მხრიდანაც. რელიგიის სპეციალისტების უარყოფითი დამოკიდებულების საბუთად ისიც გამოდგება, რომ რელიგიის ლექსიკონში ვერსად წააწყდებით „რელიგიის ფსიქოლოგიის“ განმარტებას. ამგვარი სრული უარყოფა წესითა და კანონით ჭკუის სასწავლებელი უნდა იყოს ფსიქოლოგთათვის, რომლებიც სწავლობენ „რელიგიის ფსიქოლოგიას“ და არც კი ინტერესდებიან მდლის მეორე მხრით, ანუ იმით, თუ რამდენად არიან მიღებული და აღიარებული რელიგიის დარგში მომუშავე სხვა სპეციალისტების მიერ.

ტერმინი „რელიგიის ფსიქოლოგია“ რედუქციონიზმის კლასიკურ ნიმუშს წარმოადგენს. ცნებას „რელიგიის ფსიქოლოგია“ აქვს პრეტენზია, რომ მთელი „რელიგია“ აიხსნება ფსიქოლოგიით და ისეთი ფენომენები, როგორც არის ისტორია, კულტურა, სოციალური ყოფა, პოლიტიკა, ფილოსოფია, თეოლოგია საერთოდ არ არსებობენ. როგორც იტყვიან: „სასაცილოა, სატირალი, რომ არ იყოს!“ უფრო მეტად სასაცილო

ხდება ეს ყველაფერი იმის გამოც, რომ თანამედროვე რელიგიის ფსიქოლოგიის ფუნდამენტური შრომის ავტორი დევიდ ვულფი დაახლოებით ათ გვერდს მაინც უთმობს ამ საკითხის განხილვას. „რელიგიის ფსიქოლოგიას“ იგი დამაბნეველ და მცდარ ტერმინს უწოდებს. მაგრამ მაინც ტოვებს მას, რადგან რიგი ავტორებისა, რომლებიც რელიგიის ფსიქოლოგიაში კლასიკოსებად არიან მიჩნეული: უილიამ ჯემსი, ზიგმუნდ ფროიდი და კარლ გუსტავ იუნგი, მართლაც რელიგიის ფსიქოლოგიის ავტორები არიან. ძნელია შეედავო დევულფს ამ დებულებაში, მაგრამ არც უ. ჯემსი, არც ზ. ფროიდი და ნაწილობრივ არც კ.გ. იუნგი თავის ფუნდამენტურ შრომებში, რომლებიც ფსიქოლოგიის კლასიკად არის მიჩნეული (მაგ.: უ. ჯემსის „ზოგადი ფსიქოლოგია“, ზ. ფროიდის „ლექციები ფსიქოანალიზში“, კ.გ. იუნგის „ასოციაციური ექსპერიმენტი“ და „ფსიქოლოგიური ტიპები“), გაკვირთაც კი არ ახსენებენ სიტყვას რელიგიის ფსიქოლოგიის შესახებ. უფრო მეტიც, უ. ჯემსის შრომაში „რელიგიური გამოცდილების მრავალფეროვნება“, რომელიც ერთადერთი და ყველა მკვლევრისაგან ერთხმად არის აღიარებული, როგორც „რელიგიის ფსიქოლოგიის“ კლასიკა, თავად ავტორი ამ ტერმინს „რელიგიის ფსიქოლოგია“ არსად ახსენებს და სრულიად ერთმნიშვნელოვნად რელიგიურ გამოცდილებას თვლის თავის შესასწავლ ფენომენად. ეს სამიზნე „რელიგიის ფსიქოლოგია“ ჩნდება მერე, მხოლოდ თეორიული სპეკულაციებისათვის და არა ემპირიული მონაცემების ფსიქოლოგიური კუთხით შესწავლისა და განზოგადების თვალსაზრისით.

ჰ. კუპერი (Cooper H., 1979, 1982) საგანგებოდ მიუთითებს, რომ თანამედროვე ფსიქოლოგიაში არავითარი აზრი აღარა აქვს იმ მასალის მოძიებასა და მოპოვებას, რომელიც 30 წლის წინათ მუშავდებოდა. დღეს ეს მასალა ისტორიაა და მათ შესახებ სრულიად საკმარისია სახელმძღვანელო წიგნებში ამოვიკითხოთ მოკლე შემაჯამებელი განხილვები. პრინციპი უდავოდ მისაღებია. თუ ამ კუთხით (პრინციპით) გადავხედავთ იმ ლიტერატურას, რაც რელიგიის ფსიქოლოგიის გრიფით იბეჭდება — წიგნები იქნება ეს თუ პერიოდული ჟურნალები — ვნახავთ, რომ თითქმის ყველა ეხება არა რელიგიის, არამედ ამა თუ იმ კონკრეტული რელიგიური მიმდინარეობის მიმდევარის (ანუ ო რელიგიის მორწმუნის) ფსიქოლოგიური მახასიათებლების შესწავლას. ეს არის და ეს. სრულიად ბუნებრივია, დადგეს საკითხი: ჰქვია კი ჯემსის, ფროიდის, იუნგის და სხვათა ფსიქოლოგიური სპეციფიკით აღბეჭდილ კულტუროლოგიურ თეორიებს

და იმ ემპირიულ კვლევებს, რომლებიც ახლა მიმდინარეობენ, ერთი და იგივე სახელი - „რელიგიის ფსიქოლოგია?“ ან, ღირს კი, ქართულ ფსიქოლოგიურ სკოლაში ახლა დამკვიდრდეს ძველი ტერმინი, რომელმაც თავისი დრო მოილია უკვე? ვფიქრობ, რომ არა. ჩვენი კულტურალური ნიშნის მიუხედავად, თაყვანისცემა ყოველივე ძველის მიმართ, მაინც სჯობს ახლებური წესით გავიაზროთ საგნის მიერ უკვე განვლილი ისტორია და დავამკვიდროთ ის ტერმინი, რომელიც ადეკვატურად ასახავს ფსიქოლოგიის ინტერესს რელიგიის ფენომენთან მიმართებაში. თუ ინგლისურისათვის ტერმინი „რელიგიურობის ფსიქოლოგია“ ენობრივ სირთულესთან არის დაკავშირებული და, ალბათ, იმასთანაც, რომ ფსიქოლოგებს მაინც აქვთ პრეტენზია რელიგია ახსნან მხოლოდ ფსიქოლოგიის, ან საუკეთესო შემთხვევაში, ინტერდისციპლინარული მიდგომის გზით, ქართული სრულად იტევს ცნებას „რელიგიურობის ფსიქოლოგია“ და რადგან გაუკვალავ ყამირთან გვაქვს საქმე, რასაც დავთესავთ, ის ამოვა.

მხოლოდ ღირიული ინტერპრეტაციებით რომ არ დაეკმაყოფილდეთ მიგვეთ ლექსი კონურ განმარტებებს და სხვადასხვა შრომებს და ვნახოთ, ადეკვატურია თუ არა ამგვარი განსაზღვრა „რელიგიურობის ფსიქოლოგია“ და იძლევა თუ არა ის საშუალებას ემპირიული და თეორიული მიდგომების მრავალმხრივი სპექტრი იქნეს გამოყენებული მის წიაღში. მაგრამ ვიდრე დეფინიციის შესაძლო ალტერნატივებზე გადავიდოდეთ საჭიროა განისაზღვროს ის მეთოდოლოგია, რომლითაც მოხდება იმ სამიზნეების არჩევა, რომელთა ჭრილშიც იქნება მთელი მოპოვებული მასალა შემდგომში გააზრებული.

I.3. მეთოდოლოგია

ნებისმიერი საკითხის კვლევა შესაძლებელია განხორციელდეს სრულიად გარკვეული მეთოდით, რომელიც სხვა არაფერია თუ არა ფაქტებსა და ცნებებზე მუშაობის სისტემატიზებული ხერხი, გზა. ფაქტობრივად, მკვლევარზეა დამოკიდებული მეთოდის ფორმის, მრავალფეროვნებისა და ვარიანტების განსაზღვრა, რომელსაც ის შემდგომში გამოიყენებს. ამ უკანასკნელისათვის კი მას სჭირდება სრულიად გარკვეული მეთოდოლოგია, ანუ სისტემატიზებული და ლოგიკურად თავსებადი მეთოდების სისტემა, რომელიც მიმართული იქნება ცოდნის მოსაპოვებლად. ფაქტობ-

რივად, მეთოდოლოგია არის არა ცოდნა რაიმე მოვლენის შესახებ, არამედ მეთოდებისა და ტექნიკების შესახებ ინფორმაცია, რომლითაც ცოდნა მიიღწევა. მკვლევარების უმეტესობა ცნება „მეთოდოლოგიის“ ნაცვლად იყენებს ტერმინს „მეცნიერული მეთოდი“, რადგან მიჩნეულია, რომ მხოლოდ მეცნიერული მეთოდი არის მისაღები მეთოდოლოგია.

პოსტკომუნისტური სივრცის მეცნიერებისათვის სიტყვა „მეთოდოლოგია“ ერთმნიშვნელოვნად უარყოფითი ელფერიით არის დატვირთული, რადგან იგი გაიაზრებოდა არა როგორც მეთოდებისა და ტექნიკების შესახებ გააზრებული სისტემა, არამედ როგორც ცოდნა (მაგალითად, მარქსიზმ-ლენინიზმი), რომელიც იტევედა ყველაფერს. ალბათ, ამიტომაც დღეს ამ სიტყვას ვერსად წააწყდებით სოციალურ მეცნიერებებში მომუშავე ავტორების შრომებში და ეს, მაშინ, როდესაც 70-იანი წლებიდან სოციალურ მეცნიერებებში კონსტრუქტივიზმის პრინციპის ნელ-ნელა დამკვიდრებამ ერთმნიშვნელოვნად მოიტანა აუცილებლობა ნებისმიერი კვლევისათვის მეთოდოლოგია, ანუ მეცნიერული მეთოდის ტიპი ყოფილიყო განსაზღვრული. რადგან რელიგიურობის ფსიქოლოგია, როგორც ფენომენი აღებულია შესწავლის ობიექტად მისი ბუნების სირთულისა და კომპლექსურობის, აგრეთვე სხვადასხვა ტიპის მიდგომების არსებობის გამო, წინასწარ უნდა იქნეს განსაზღვრული ის მეთოდოლოგია, რომელიც დაგვალაგებინებს საკითხის, რელიგიურობის ფსიქოლოგია, წარსულს ანუ ისტორიას, გაგვაანალიზებინებს აწმყო მდგომარეობას და შესაძლებელს გახდის გარკვეულ სპექტრში, აღებულ ჭრილში მიღებული მონაცემების ინტერპრეტაციას.

მაშასადამე, ამ შემთხვევაში მეთოდოლოგია არის ის, რასაც პირობითად შეგვიძლია ვუწოდოთ ჩარჩო, რომლის საზღვრებშიც კონკრეტული მეცნიერული შემეცნებითი პროცესი განხორციელდება.

ბუნებრივია, მეცნიერული შემეცნება მეცნიერული მეთოდით უნდა იქნეს განხორციელებული. ყველაზე საუკეთესო გზა ამ ცნების „მეცნიერული მეთოდი“, ფსიქოლოგიის კუთხიდან მნიშვნელოვანია გაირკვეს ცენტრალური საკითხი: არის კი ფსიქოლოგია მეცნიერება?! ბევრმა, როგორც მეცნიერმა, ასევე არამეცნიერმა გამოთქვა აზრი, ფსიქოლოგია არ არის მეცნიერება, და მათ ამის საბუთად მოჰყავთ ის, რომ არ არის დაცული საბუნებისმეტყველო მეცნიერებისათვის დამახასიათებელი სიზუსტე ექსპერიმენტული თუ ემპირიულ კვლევებისას და შეზღუდულია შედეგების განზოგადების ხარისხი. ფსიქოლოგიას მეცნიერების კატეგორიაში

აქცევს სრულიად სხვა პარამეტრები და არა ეს ორი სუსტი წერტილი. რომელიც მას, მსგავსად ყველა სხვა არასაბუნებისმეტყველო მეცნიერებებსაც, ახასიათებს (ჩიტაშვილი მ., 1988). ფსიქოლოგია არის მეცნიერება იმის გამო, რომ მას ახასიათებს ყველა ის პუნქტი, რომელიც ზოგადად დამახასიათებელია მეცნიერული მიდგომისათვის საერთოდ. ესენია:

პირველი. პრობლემის განსაზღვრა. ეს საკმაოდ რთული და ერთმნიშვნელოვნად არა განსაზღვრული პროცესი შეიძლება იყოს. მაგალითად, საუკუნეების მანძილზე ირკვევა ერთი და იგივე საკითხი: რა არის აზროვნების ბუნება? და ჯერაც გარკვეული პასუხი არ არსებობს. აქედან გამომდინარე, პრობლემის განსაზღვრა ნიშნავს არა იმას, რომ პრობლემის გადაწყვეტის შესახებ მიღებული პასუხი ერთხელ და სამუდამოდ გადაწყვეტილად აქცევს მას, არამედ იმას, რომ შესაძლებელია განისაზღვროს ფენომენი, რომლის დახასიათებისათვის საფუძვლიანი დეტალური კვლევაა საჭირო.

მეორე. პრობლემა იმდაგვარად უნდა იყოს ჩამოყალიბებული, რომ მისი დაკავშირება შესაძლებელი იყოს უკვე არსებულ თეორიასთან და ცნობილ ემპირიულ ფაქტთან. ამ პირობის დაცვის გარეშე კვლევის შედეგს შეიძლება არავითარი ღირებულება არ ჰქონდეს. მეცნიერება უფრო მეტია, ვიდრე ნედლი ფაქტების უბრალო კომპილაცია. ის ჩვეულებრივად აღმოცნდება ფაქტების ზევით, რომელიც გარკვეული თეორიისა და დაგროვილი მასალის ცოდნის შუქზე უნდა ინტერპრეტირდებოდეს.

მესამე. ჩამოყალიბებულ უნდა იქნეს შემოწმებადი ჰიპოთეზები. ჰიპოთეზა უნდა მოიცავდეს უკვე მიღებულ პრინციპებს და გამოხატული უნდა იყოს არაორაზროვნად, რადგან შესაძლებელი გახდეს მიღებული შედეგების ინტერპრეტირება.¹

¹ მონაცემთა ინტერპრეტირებისას მოვლენათა მთელი რიგია გასათვალისწინებელი. მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია ფალსიფიკაციის და დამახინჯების ფენომენი. ფალსიფიკაცია, როგორც ფილოსოფიური მოსაზრება წამოაყენა სერ კარლ რ. პოპერმა, რომლის მიხედვითაც მეცნიერულმა თეორიებმა არ შეიძლება დაასაბუთონ ჭეშმარიტება. ისინი უბრალოდ არიან მიმართული უარყოფის მოსახსნელად. ამ მოსაზრების მიხედვით მეცნიერული თეორია მიღებულია არა იმის გამო, რომ ის არის გარკვეული ფენომენის თვალსაჩინო და სწორი კოდიფიცირება, არამედ იმის გამო, რომ ჯერ არ უჩვენებიათ, რომ ის (მეცნიერული თეორია) არის მცდარი. ეს პოზიცია ძირიდან უპირისპირდება უფრო აღრინდელ პოზიციას ვერიფიკაციის შესახებ, რომლის მიხედვითაც მეცნიერული მუშაობა არის მცდელობა შეამოწმოს თეორიის სიზუსტე ლოგიკური და ემპირიული მნიშვნელობების გამოყენებით.

მეოთხე. მკაცრად უნდა განისაზღვროს კვლევის ტექნიკა და დაიგეგმოს ადეკვატური ექსპერიმენტული კონტროლი.

მეხუთე. მონაცემების შეკრებისა და მიღებული შედეგების ანალიზის საფუძველზე საკვლევი ჰიპოთეზა ან უარყოფილ უნდა იქნეს, ან დადასტურებული.

მექვსე. უკვე არსებული მეცნიერული ცოდნა უნდა იქნეს მოდიფიცირებული ახალ შედეგებთან მიმართებაში.

ფაქტობრივად, ეს არის ჩამონათვალი, რომელიც აუცილებელია ნებისმიერი ტიპის მეცნიერული მუშაობისათვის, და რომელსაც ფსიქოლოგიაც წარმატებით ართმევს თავს. ემპირიზმი არის მეცნიერების საფუძველი, ექსპერიმენტული კონტროლი არსებითი, ცრუ ჰიპოთეზები კი საჭირო და უაღრესად მნიშვნელოვანი პროგრესისათვის.

მეცნიერული მიდგომისას პირველი საკითხი, რომელიც თავს იჩენს არის სამუშაო ცნების, მოვლენის, მისი მნიშვნელობის და გამოყენების ზუსტი არეალის დადგენა, განსაზღვრა. თავად განსაზღვრებების მიღების სხვადასხვა ხერხია დამუშავებული. მათგან ზოგიერთი საკმაოდ სწორხაზობრივია, ზოგიც საკმაოდ შერჩევითი. ქვემოთ ჩამოთვლილია ის ხერხები, რომლებიც გამოიყენება განსაზღვრების აგებისათვის, ანუ მნიშვნელობის საზღვრების დადგენისათვის.

ა) ნომინალური განსაზღვრება ჩამოყალიბებულია გარკვეულ მოვლენათა ჯგუფზე დაკვირვების შედეგად. ხშირ შემთხვევაში ასეთი განსაზღვრებები უბრალოდ მოკლედ აღწერენ უფრო დაწვრილებით თხრობას მოვლენის შესახებ. მაგალითად: IQ განისაზღვრება, როგორც 100 დებულება, რომელშიც გონებრივი ასაკი იყოფა ქრონოლოგიურ ასაკზე. ნომინალურ განსაზღვრებებს ვხვდებით მაშინ, როდესაც მეცნიერებაში შემოდის ახალი ცნება და განსაკუთრებით კი იმ პერიოდში, როდესაც ამ ტერმინის რელევანტურობა ან შესატყვისობა მოწმდება.

ბ) ფორმალური განსაზღვრება გამომდინარეობს იმ მახასიათებლების სპეციფიკიდან, რომლითაც შეიძლება დახასიათდეს მთელი კლასი, კატეგორია თუ ცნება. მახასიათებლები არის საერთო და მათი საშუალებით შესაძლებელია ამ ფენომენის გამოდიფერენცირება ყველა სხვა კლასისაგან. ფორმალური განსაზღვრებები სასარგებლოა, როდესაც გასაგები უნდა გახდეს განსაზღვრულის მახასიათებლები. მაგალითად, „ბერბიჭა“ განისაზღვრება, როგორც ქორწინებაში არმყოფი მოზრდილი მამაკაცი.

გ) რეალური განსაზღვრება ცდილობს აღწეროს მოვლენის რეა-

ლური ბუნება, რომელიც ტერმინოლოგიურად უნდა განისაზღვროს. ის ჩვეულებრივად არის ხოლმე თეორიული დანასაკვი, რომელიც მიიღება რამოდენიმე მოვლენის ურთიერკავშირზე დაკვირვების შედეგად. მაგალითად, ფრუსტრაცია არის ემოციონალური რეაქცია, რომელსაც ადგილი აქვს მიზნის მიღწევისათვის დაბრკოლების აღმოცენების დროს. ამ შემთხვევაში ტერმინის ვალიდურობაცა და რელევანტურობაც შემოწმებადია (შესაძლებელია შემოწმებულ იქნენ).

დ) ენუმერატიული - როდესაც კლასი განისაზღვრება იმით, რომ ყველა მისი წევრი არის ჩამოთვლილი. ეს საკმაოდ სადავო მიდგომაა, და თუ არა კლინიკური პრაქტიკა, იგი საერთოდ არ იქნებოდა გამოყენებული.

ე) ოპერაციონალური. განსაზღვრება ეყრდნობა გარკვეული მოქმედებების მიმდინარეობას, რაც იძლევა თავად მოვლენის განსაზღვრებას. მაგალითად, შიმშილი ეს არის მდგომარეობა, რომელიც მიიღწევა საჭმელი პროდუქტების ნაკლებობის შემთხვევაში. აბსტრაქტული და ჰიპოთეტური კონსტრუქციები საკმაოდ კარგად იყენებენ ამგვარი ტიპის განსაზღვრებებს.

ვ) რედუცირებული წინადადებები: განსაზღვრება, რომელიც გვაძლევს წინაპირობებსა და შედეგებს. მაგალითად, შფოთვა შესაძლებელია შემდეგნაირად განისაზღვროს — „პიროვნება მაღალი შფოთვის მქონედ შეიძლება განისაზღვროს, თუ მისი მაჩვენებლები შფოთვის ტესტის მიხედვით ზედა ზღვარის 10% -ში ექცევა“. ფაქტობრივად, განსაზღვრება მოცემულია წინადადებების ფორმით, სადაც წინაპირობა (შფოთვის ტესტი) და შედეგი (ქულების რაოდენობა) უკვე არის განსაზღვრული და სურვილის შემთხვევაში წინადადება დაყვანილ იქნება ლოგიკურ სქემამდე. ასეთი ტიპის განსაზღვრებების გამოყენება მოსახერხებელია კომპლექსური თეორიული ცნებებისათვის.

ყველა ეს განსაზღვრების ტიპი სრულიად „ლეგიტიმურია“ და თითოეული მათგანის არჩევა არის შესაძლებელი კონკრეტული მიზნებიდან გამომდინარე.

თუ ახლა ისევ ამჟამინდელი ინტერესის სფეროს მოვუბრუნდებით ვნახავთ, რომ რელიგიურობის ფსიქოლოგიის კონკრეტულ სამიზნეს მორწმუნე პიროვნება წარმოადგენს. აქედან გამომდინარე იმ ჩამონათვალთან, რომელიც ზემოთ არის განსაზღვრებების შესაძლო ვარიანტების სახით წარმოდგენილი, რამოდენიმე მათგანი სრულიად გამოუსადეგარი ზდება. ასე მაგალითად, ნომინალური, რადგან არ არსებობს არავითარი პროცე-

დურა, რომლის მიხედვითაც შესაძლებელია განისაზღვროს პიროვნების მორწმუნეობის ხარისხი; რეალური, რადგან იგი ვარგისია მოქცევის ფენომენის კვლევისათვის და არა თავად რელიგიურობის და მორწმუნის პიროვნების მახასიათებლების შესწავლისათვის; ენუმერატიული, რადგან მორწმუნეთა კლასის ჩამონათვალის გაკეთება შეუძლებელია; ოპერაციონალური, რადგან მორწმუნე პიროვნება არ არის არც აბსტრაქტული და არც ჰიპოთეტური კონსტრუქტი. შესაბამისად, რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში, როგორც მეცნიერული შემეცნების კუთხით, მორწმუნე პიროვნების განსაზღვრისათვის, შესაძლებელია ვისარგებლოთ განსაზღვრებების ისეთი ფორმებით, როგორიც არის ფორმალური და რელუცირებული წინადადებების სახეები. ამგვარი დაკონკრეტება, თავის მხრივ, იძლევა საშუალებას საკითხისადმი მიდგომის სრულიად გარკვეული თეორიის ამორჩევისათვის.

მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით ცნებას „თეორია“ სამი სხვადასხვა გამოყენება გააჩნია დაწყებული მეცნიერების ფილოსოფიის მიერ შემოთავაზებული უკიდურესად ფორმალური განსაზღვრებიდან, დამთავრებული ჩვეულებრივ ყოფაში არაფორმალური გამოყენებით.

ფილოსოფიური თვალსაზრისით თეორიად შეიძლება ჩაითვალოს ფორმალური მტკიცებების თავსებადი ნაკრები, რომელიც იძლევა კვლევის კარგად ჩამოყალიბებული განსაზღვრული სფეროს ყველა ფაქტის თუ ემპირიული მონაცემის ახსნის სრულ და საფუძვლიან დახასიათებას. ამგვარი იდეალური თეორია განისაზღვრება, როგორც აქსიომებსა და მარტივ ცნებებზე დაყრდნობით შექმნილი სისტემა, რომელიც, თავის მხრივ, არის შემოწმებული და ახალი ფაქტების აღმოჩენის შესაძლებლობას იძლევა. ალბათ, ზედმეტია იმის მტკიცება, რომ ამგვარი თეორიები ძალიან ცოტაა თუნდაც საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში, ხოლო რაც შეეხება სოციალურ მეცნიერებებს ამგვარი კანდიდატის მოძებნა გაჭირდება. ფსიქოლოგია კი სავსეა თეორიებით და ისინი მიეკუთვნებიან „თეორიის“ გაგების მეორე ვარიანტს.

ერთი ზოგადი პრინციპი ან ურთიერთდაკავშირებული ზოგადი პრინციპების კრებითობა, რომელიც არის მიჩნეული, როგორც უკვე ცნობილი ფაქტებისა და ემპირიული შედეგების ამხსნელი კონსტრუქტი. ეს არის ცნების „თეორია“, პრაგმატული აზრი და ის ფართოდ არის გამოყენებული. იგი კარგად ერგება მნიშვნელობის მოკლე ფორმალური კრიტერიუმების მოთხოვნებს. მაგალითად, ფროიდის პიროვნების თეორია პი-

როვნების განვითარების შესახებ ვერ აკმაყოფილებს მოთხოვნას არაო-
რაზროვანი ჰიპოთეზების დედუქციის შესახებ, რის გამოც მისი შემოწმე-
ბა ექსპერიმენტული გზით შეუძლებელი ხდება; მიუხედავად ამისა, ფროი-
დის კონცეფციას მაინც „თორია“ ჰქვია. იმის საჩვენებლად თუ ფსიქოლო-
გიაში რას ებახიან თეორიას ისიც გამოდგება, რომ ამ ცნებით მოიხსენიება
ყველაფერი დაწყებული ფერთა თეორიიდან დამთავრებული პიროვნების
თეორიებით. აქედან ნათელია, რომ ეს ცნება (თეორია) „ენიჭება“ ყველა-
ფერს რაც კი არის რაიმე მოვლენის, ან მონაცემების ახსნაზე მიმართუ-
ლი კონცეფცია.¹ აქედან გამომდინარე, რელიგიურობის ფსიქოლოგიისათ-
ვის გამოსადეგი იქნება ყველა ის თეორია, რომელიც მორწმუნის პირო-
ვნების განსაზღვრისათვის სარგებლობს რა ფორმალური, ან რედუცირე-
ბული განსაზღვრებებით ქმნის გარკვეულ კონცეპტუალურ სისტემას
ემპირიულ მონაცემთა ინტერპრეტაციისათვის.

მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით უკვე იყო ნათქვამი იმის შესა-
ხებ, რომ მეთოდების არჩევის ფაქტობრივად შეუზღუდავი რაოდენობა არ-
სებობს, სანამ არ დადგება მონაცემთა კონტროლის საკითხი. კონტროლი
ზოგადად მეცნიერული მეთოდის ერთ-ერთი ხერხია, რომლის დროსაც
ექსპერიმენტის მიმდინარეობისას სხვადასხვა პარამეტრები ისეა მოწეს-
რიგებული, რომ მოვლენის გამომწვევი ფაქტორები ერთმნიშვნელოვნად
განსაზღვრული ხდება. ამ ცნების „კონტროლი“ არსი სწორედ ის არის,
რომ მეცნიერი კვლევისას გამოყოფდეს ირელევანტურ ცვლადებს და
ადგილს ტოვებდეს მხოლოდ ექსპერიმენტული ცვლადებისათვის. ბიჰე-
ვიორისტები ამგვარი მოდელირების და კონტროლის ვირტუოზები არიან
ადეკვატური განმტკიცებებისა თუ დასჯის მეთოდის გამოყენებით, მაგრამ
მათთვის ფსიქოლოგიის ამოცანა რედუცირდება მხოლოდ ქცევის კონტ-
როლზე. ფორმალური და რედუცირებული წინადადებების განსაზღვრე-
ბის ტიპი ექსპერიმენტული ტიპის კვლევას გამოირიცხავს და ტოვებს
შესაძლებლობას ემპირიული შედარებითი კვლევისას, როდესაც ფორმა-
ლური ნიშნით განსხვავებული ორი ჯგუფის (მორწმუნე-არამორწმუნე)
მონაცემებით შესაძლებელი ხდება პიროვნების შედარებითი დახასიათე-

¹ შესამეგამოყენება ცნება „თეორიის“ ჩვეულებრივ ყოფაში შეიძლება მიენიჭოს
ნებისმიერი აზრიანი იდეების ნაკრებს, ან სულ პირიქით, თეორიად მოინათლოს
ის, რასაც ან აზრი არა აქვს, ან არაინარად არ შეიძლება განხორციელდეს პრაქ-
ტიკაში (ფაქტობრივად თეორიად ინათლება განსვლა რეალობიდან). მაგალითად,
„ეს თეორიულად კარგი პროექტია, მაგრამ...“

ბა. აქ კონტროლის მექანიზმად გამოდგება არამორწმუნე ჯგუფის მაჩვენებელი ანალოგიური ცვლადთან მიმართებაში.

ლაბლოს, ყველაზე მნიშვნელოვანია — მონაცემთა ინტერპრეტაციის პროცესი. ინტერპრეტაცია, როგორც პროცესი ჩვეულებრივ აღიწერება, როგორც „მოვლენის აზრობრივი ახსნა“, ან კიდევ თავად სიტყვები ქმნიან ახსნის ეფექტს. ინტერპრეტაციის ამგვარი განსაზღვრება წარმოშობს სირთულეს, რადგან გამოდის, რომ თავად ინტერპრეტაციის ფაქტი გულისხმობს ინტერპრეტატორის მხრიდან კონცეპტუალური სქემის, ან მოდელის არსებობას, ხოლო შედეგები უნდა იყოს დაკვირვებადი და ინტერპრეტირებული იმისათვის, რომ დაადასტუროს მოცემულ ინტერპრეტაციის მოდელში ფაქტების ლოგიკა და ახსნას ისინი.

ინტერპრეტაციის ცნება ორგვარად გამოიყენება: ა) მეცნიერული ინტერპრეტაცია, როდესაც მოდელი არის თეორიული სახის და ის ახდენს უბრალოდ რეალობის დახასიათებას. იმის მიუხედავად, თურისი დახასიათება ხდება ლაბორატორიული ვირთხის, ნეირონის მოძრაობის, ადამიანთა ჯგუფის მოქმედებების თუ სიზმრის, ინტერპრეტაციის პროცესი გულისხმობს ინდუქციასა და განზოგადებას, რომელიმე მიღებულ მეცნიერულ სქემამდე. ბუნებრივია მოთხოვნა, რომ ყველა მონაცემი უნდა იყოს ინტერპრეტირებული. თავისთავად ფაქტები არ უნდა იყოს იზოლირებული და ისინი ყოველთვის უნდა განიხილებოდეს სხვა ფაქტებთან და მოდელებთან ურთიერთობაში, რომელიც ამ უკანასკნელთ ეხებათ. მონაცემების შეკრება და ამ მონაცემების ინტერპრეტაცია ერთი და იმავე პროცესის (მეცნიერული კვლევა) შემადგენელი ნაწილებია. ბ) კოგნიტური ინტერპრეტაცია — ეს არის აზრობრივი მოდელირებული სქემა, რომელიც აგებული უნდა იყოს იმ პრინციპით, რომ ყველა სტიმულს აერთიანებდეს, მათ კლასიფიცირებას ახდენდეს. ინტერპრეტაციის აქტი აქაც არსებითაა, რადგანაც დამკვირვებლისათვის ყველა სტიმული მონაცემია და მხოლოდ ფაქტი თავისთავად არის უაზრობა (ფენომენოლოგიური უაზობა) კოგნიტური ინტერპრეტაციის გარეშე.

რელიგიურობის ფსიქოლოგიის კონტექტში ინტერპრეტაციის ეს ორივე ფორმა მონაწილეობს, რადგან ერთეულად აღებულია მორწმუნის პიროვნება. კონსტრუქტი „მორწმუნე“ მოითხოვს შესწავლას იმ აზრობრივი სივრციდან გამომდინარე, რომელიც მას მიეწერება. თავად ფორმალური განსაზღვრების შემთხვევაშიც კი როდესაც მინიმუმამდეა დასული კვლევის დაგეგმვისას შემდგომი ინტერპრეტაციის მოდელის გავლენა,

კვლევა პირობითად ითვლება წინასწარ განპირობებულად გარკვეული ინტერპრეტაციისათვის. მეორე ტიპის, კოგნიტური ინტერპრეტაცია აქ სრული სიმძლავრით იმუშავებს, რადგან რეალობის ტიპის განსაზღვრებასთან არა გვაქვს საქმე და ანალიზისა და დასკვნებისათვის აზრობრივი ინტერპრეტაცია იქნება მხოლოდ შესაძლებელი.

საბოლოო ჯამში რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში მორწმუნის პიროვნული მახასიათებლების და სოციალური ღირებულებების შემსწავლელი მეთოდოლოგიური სქემა ასე შეიძლება წარმოდგეს:¹

1.4. ტერმინების ისტორია. მსოფლმხედველობა

ლექსიკონური განმარტებების მთელი მრავალფეროვნების თავმოყრა რელიგიის, ფსიქოლოგიისა და რელიგიის ფსიქოლოგიისათვის შეუძლებელია თუ არა ისევ ახალი ლექსიკონისათვის. ამიტომ სრულიად შეგნებულად ავირჩიეის წყაროები, რომლებიც აკმაყოფილებენ ჩემს მიზნებს ზოგადი, სპეციფიკურ-დარგობრივი და ენობრივი თვალსაზრისით.

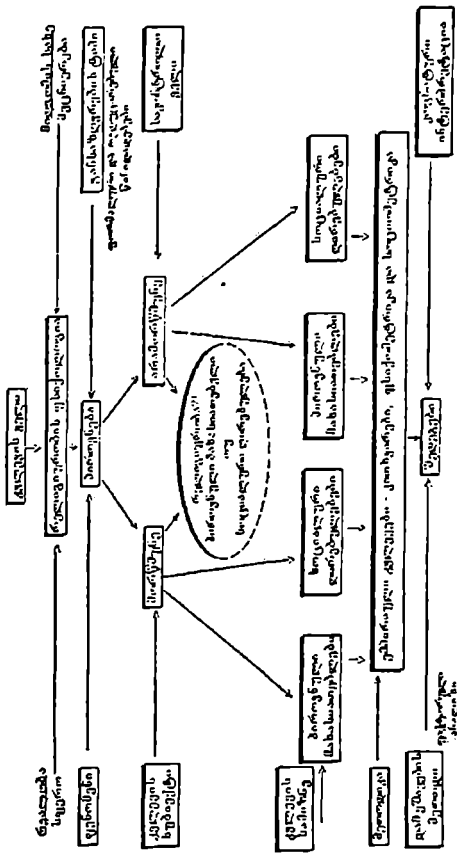
თავად „რელიგიის ფსიქოლოგიის“ ლექსიკონური განმარტებები საკმარის სხვადასხვანაირად გამოიყურება რელიგიისა და ფსიქოლოგიის ლექსიკონებში. ფსიქოლოგიის ლექსიკონი „რელიგიის ფსიქოლოგიას“ ასე განმარტავს:

„ფსიქოლოგიის შიგნით არსებული დისციპლინა, რომელიც შეისწავლის რელიგიის საწყისებს, მის როლს ადამიანთა ყოფაში, რელიგიური დამოკიდებულებების ბუნებას, რელიგიურ გამოცდილებას და სხვა“.

ამ განმარტებისათვის რელიგიის ფსიქოლოგია ადეკვატური ტერმინია, თუმცა რამდენად შესრულებადი პრაქტიკაში სრულიად გაურკვეველია (მაგალითად, რელიგიის საწყისების შესწავლა ფსიქოლოგიურად). თუ ფსიქოლოგიის ლექსიკონი ცნების გაფართოებით არის დაკავებული, რელიგიის ლექსიკონს მხოლოდ საკუთარი დაკვეთისათვის შესა-

¹ ამ მეთოდოლოგიურ სქემას მხოლოდ ჩონჩხის ფუნქცია აქვს, რომელზედაც ამ კონკრეტული კვლევის ხორცი უნდა აისხას. აქედან გამომდინარე იქნება დალაგებული ჯერ თავად რელიგიის ფსიქოლოგიის თუ რელიგიურობის ფსიქოლოგიის განსაზღვრებები, შემდგომ მორწმუნე-არამორწმუნის განმარტება და შემდეგ ინტერპრეტაციის პრინციპი თუ რა რაკურსში იქნება განხილული მიღებული შედეგები.

სქემა №1. საკვლევი ობიექტის მეთოდოლოგიური სტრუქტურა



ტყვის რელიგიის ფსიქოლოგიის განმარტება აქვს შემოთავაზებული.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ რელიგიის ლექსიკონი ცალკე არ განმარტავს ამ დარგს, არამედ გააერთიანებს რელიგიის შემსწავლელ მეცნიერებათა სიაში სოციოლოგიასა და ანთროპოლოგიასთან ერთად და საგანგებოდ მიუთითებს, რომ „ესენი არიან ის მეცნიერებები, რომლებიც სწავლობენ ადამიანს და, აქედან გამომდინარე, ადამიანის რელიგიურობას, რელიგიური ქცევის ასპექტებს, საზოგადოებასა და კულტურას საკუთარი მეთოდების გამოყენებით, რომლებიც განსხვავდებიან შედარებითი რელიგიათმცოდნეობისა და თეოლოგიის მეთოდებისაგან“. რაც შეეხება უფრო კონკრეტულად რელიგიის ფსიქოლოგიას, აქ, უბრალოდ, მოყოლილია არასრული ისტორია, თურა თემატიკა შეისწავლებოდა ფსიქოლოგიების მიერ, დაბოლოს, ლექსიკონი აქცენტს აკეთებს ფენომენოლოგიური ტიპის შრომებზე და უარყოფითად აფასებს რელიგიისადმი ფუნქციონალიზმის პრინციპების გამოყენებას აღნიშნული მეცნიერებების (ფსიქოლოგია, სოციოლოგია, ანთროპოლოგია) მხრიდან (Dictionary of Religions, 1985, გვ. 128).

იგივე ლექსიკონი განმარტავს, რომ „რელიგიის ფსიქოლოგია, როგორც მეცნიერება 1890 წლიდან დაკავებული იყო ცალკეული ინდივიდისა თუ ჯგუფის რელიგიური გამოცდილებით. მისი ინტერესების სფეროშია ისეთი ფენომენები, როგორცაა მოქცევა, ლოცვა, მისტიციზმი და ცნობიერების შეცვლილი მდგომარეობები. სიღრმის ფსიქოლოგიის განვითარებასთან ერთად შემოვიდა რელიგიის, როგორც ილუზიის, ფროიდიანული განხილვა და იუნგიანური მიმართულება, რომელიც მნიშვნელობას ანიჭებს სიზმრებს, ფანტაზიებს, მითებსა და მათ სიმბოლოებს. ამათ და სხვა უფრო შესატყვისმა სკოლებმა (ეგ ზისტენციალური და პერსონალისტური) ხელი შეუწყო კვლევების განვითარებას შედარებით მეცნიერებებსა და ფენომენოლოგიაში. სოციალური ფსიქოლოგია გადაიფარება სოციოლოგიით“ (გვ. 288).

საინტერესოა, რომ ის ავტორები, რომლებიც თავად ფსიქოლოგთა შეფასებით (Wulff 1991, Spilka et al. 1985, Allport 1950, Tamminen 1994) ითვლებიან რელიგიის ფსიქოლოგიის კლასიკოსებად: უ.ჯემსი, ზ.ფროიდი, კ.გ.იუნგი, საერთოდ არ მოიხსენიებიან რელიგიის ლექსიკონში ცალკე ავტორებად და რაც მთავარია, მათი შრომები გაერთიანებულია ქვესათაურში: „რელიგიის პროექციული თეორიები“. ისიც ზოგადი განმარტების შემდეგ (რომელშიც შეიძლება ნებისმიერი

ფსიქოლოგიური სკოლა გააერთიანო) ავტორთა ჩამონათვალში ზ.ფროიდის გარდა სხვები არც კი მოიხსენებიან .

რელიგიის ლექსიკონში დალაგებული მასალიდან კარგად ჩანს ის დამოკიდებულება, რომელიც თეოლოგებსა და რელიგიათმცოდნეებს აქვთ რელიგიის ფსიქოლოგიის მიმართ. ამ ორი დისციპლინის (რელიგია და ფსიქოლოგია) წარმომადგენლების ურთიერთმიუღებლობა და ანტაგონიზმი საკმაოდ დიდია. ამას კარგად ადასტურებს კვლევების ის სპექტრიც, რომელიც დღესდღეობით მიმდინარეობს რელიგიის ფსიქოლოგიაში, სადაც რელიგიურობა განხილულია, როგორც სოციალური ადაპტაციის ერთ-ერთი ფორმა, ან სოციალურულ ნორმა და სხვა არაფერი. კატასტროფულად შემცირდა ისეთი კვლევების რიცხვი, რომელიც რელიგიურ გამოცდილებას შეისწავლის.

ორივე დისციპლინის ურთიერთპრეტენზიებს სხვა საფუძველიც გააჩნია. ეს არის სამოძღვარო პრაქტიკაში კლინიკური ფსიქოლოგიის ტექნიკებისა და ხერხების ინტენსიური სწავლება და გამოყენება და მისთვის არა ფსიქოლოგიის, არამედ სამოძღვრო მოვლის სახელის დარქმევა. ბუნებრივია, ფსიქოლოგთა მხრიდან მათ მიერ დაგროვილ ცოდნაზე საავტორო უფლების ნიველირება და, უფრო მეტიც, თეოლოგთა მხრიდან ფსიქოლოგთათვის რელიგიის პრაქტიკაში საკვლევი არეალის ზუსტი განსაზღვრა, მხოლოდ აღწერითი კვლევები, ბუნებრივ აგრესიას იწვევს და ორივე მხარე ერთმანეთის მიმართ წინასწარმზობების თაიგულებით იტვირთება. რეალურად კი სადავო და გასაყოფი ძალიან ცოტაა.

რელიგიის ლექსიკონი პირდაპირ წერს, რომ ის მეცნიერებები, რომლებიც იკვლევენ რელიგიის ფენომენს სწავლობენ რელიგიურობას, როგორც ადამიანის ერთ-ერთ ნიშანს და მასთან დაკავშირებულ ქცევების კატეგორიებს სხვადასხვა კულტურულ თუ სოციალურ ჭრილში საკუთარი დისციპლინის მეთოდებით. როგორც იტყვიან ყველაფერი დღესავით ნათელია. ფსიქოლოგიას არაფრით არ შეუძლია უკუაგდოს ფაქტი იმის შესახებ, რომ მისი შემეცნების ობიექტი სწორედ რელიგიურობაა და სხვა არაფერი ფსიქოლოგიის სპეციფიკიდან გამომდინარე. მეორე მხრივ, რელიგიათმცოდნეობას არა აქვს არავითარი უფლება განუსაზღვროს ფსიქოლოგიას, რომ რელიგიურობა შეისწავლოს მხოლოდ ფენომენოლოგიური მეთოდით. რელიგიურობა შეიძლება შესწავლილ იქნეს ყველა იმ მიდგომითა და მეთოდით, რითაც ფსიქოლოგია სარგებლობს ექსპერიმენტი იქნება ეს თუ ემპირიული კვლევა, ტესტი თუ მოდელირებული სიტუაცია,

ინტერვიუ თუ პროექციული მეთოდისა და ა.შ.

მონაცემების შერჩევით მიღება, სასურველობა-არასასურველობის პრინციპით, ზიანს ისევ რელიგიას მიაყენებს და არა ფსიქოლოგიას. როგორც ჩანს, თავად რელიგიაში მომუშავენი კარგად აცნობიერებენ ამგვარ საფრთხეს, რისი დასტურიც ის არის, რომ 1973 წლიდან გამოსვლას იწყებს სრულიად ახალი ჟურნალი „ემპირიული თეოლოგიის“ სახელწოდებით, რომლის მასალების 90% სწორედ რელიგიურობის ფსიქოლოგიის ემპირიული მონაცემებია.

მართალია, ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით რელიგიურობის არჩევა ბუნებრივად მოხდა და ამით საკითხი გადაწყვეტილადაც შეიძლება ჩაითვალოს, მაგრამ საჭირო ხდება „რელიგიის“ ცნების განხილვაც იმი-სათვის, რომ რელიგიურობამ, როგორც სამუშაო ცნებამ, გარკვეული ფსიქოლოგიური კონტექსტი შეიძინოს.

„არ არსებობს რელიგიის ერთი ან მარტივი განმარტება. ისეთი ლექსიკონური განმარტებები, როგორცაა „ადამიანის მიერ ზებუნებრივი ძალის აღიარება“, „ღმერთის რწმენა“, „ნებისმიერი რწმენისა და ღვთის მსახურების სისტემა“ ხშირ შემთხვევაში ან წინასწარმზაობებით არიან განპირობებულნი; ან იმდენად ზოგადნი არიან, რომ გამოუყენებელი ხდებიან“ (Dictionary of Religions, გვ. 270). ამგვარი საგანგებო შესავალი ერთვის რელიგიის განმარტებას ერთ-ერთ ლექსიკონში.

სიტყვა „რელიგია“ წარმოსდგება ლათინური სიტყვიდან „religio“, რომელიც, მკვლევართა აზრით, პირველად იმის აღსანიშნავად გამოიყენეს, რომ გამოერჩიათ და სახელდება მოეხდინათ იმ ძალის, რომელიც უფრო მეტია, ვიდრე ადამიანის ძალა და რომელიც მოითხოვს ადამიანისაგან გარკვეული წესით მოქცევას. ადამიანიც ასრულებს ამ ქცევას, რომ თავს არ დაიტეხოს უბედურება. სხვა მკვლევრები თვლიან, რომ „religio“ აღნიშნავს გრძნობას, რომელიც გააჩნია ადამიანს და რომლითაც ის აკვირდება ზებუნებრივი ძალის გამოვლენას, მთლიანად არის მოცული ამ ძალით და იმეცნებს მას. ეს ტერმინი შემოღებულ იქნა იმ რიტუალების აღსანიშნავად, რომლებიც იმართებოდა ღმერთის მსახურებისათვის. ყველა შემთხვევაში „religio“ მიეწერებოდა იმას, „რაც ადამიანის ნებას გარედან ან წარმართავს, ან განაცდევინებს ძლიერ ემოციას, ან აკეთებინებს კონკრეტულ რამეს და საპასუხოდ პირდება დასჯას და ან წყალობას საკუთარ სოციუმში“ (Smith, 1963, გვ. 22).

საუკუნეების მანძილზე ცნება რელიგიის მნიშვნელობა შეიცვალა

და იმპერსონალურ და აბსტრაქტულ, ფაქტობრივად, იდეების სისტემის აღმნიშვნელ ცნებად გადაიქცა. ვ. სმიტის აზრით, ამით რელიგიამ დაკარგა თავისი პირველადი მნიშვნელობა და ფაქტობრივად, სახეცვლილ ობიექტად იქცა. აბსტრაქტული და დეპერსონალიზებული იდეების გამომხატველი „რელიგია“ ზოგად ცნებად ჩამოყალიბდა, რომელიც აერთიანებს რწმენების ყველა სისტემას ანდა აღიარებს მათ არსებობას.

ფრიდრიხ შლეიერმახერის გავლენით არაინტელექტუალურმა კომპონენტებმა ერთხელ კიდევ მოიპოვა თავიანთი ადგილი რელიგიაში და რელიგიის ჩვეულ გააზრებას დაემატა ისტორიული განზომილების ასპექტი. რამაც, თავის მხრივ, რელიგიის უცვლელობის კატეგორიას დინამიკური ფორმა მისცა.

დღესდღეობით არსებული რელიგიის განმარტებების ზოგად ვარიანტად შეიძლება ქვემოთ მოყვანილი განსაზღვრება მივიჩნიოთ:

„რელიგია (ლათინური ღვთისმოსაობა, ღვთისმოშიშობა, სიწმინდე, კულტის საგანი). მსოფლმხედველობა და მსოფლშეგრძნება და აგრეთვე კულტთან დაკავშირებული შესატყვისი ქცევებისა და სპეციფიკური მოქმედებების სისტემა, რომელიც ეფუძნება რწმენას ღმერთის ან ღმერთების, ან სიწმინდის არსებობის შესახებ, აღიარებს ისეთ საწყისს, რომელიც ჩვეულებრივი ადამიანური გაგების მიღმა დევს (მიღმურია). რელიგიის მთავარი ნიშანი არის ზებუნებრივის რწმენა... დამოკიდებულება, რომელიც აერთიანებს ადამიანს ღმერთთან“ (CΘC, გვ. 1117).

ფსიქოლოგიის ლექსიკონი რელიგიისათვის ამგვარ განმარტებას იძლევა: „ძირითადად რწმენების სისტემა, რომელიც არის ინსტიტუტიზირებული, ან ცერემონიით განსაზღვრული. რელიგია ხშირად განიზილება, როგორც კულტურალური უნივერსალური წარმონაქმნი, რომელიც წარმოიშობა როგორც აუცილებელი პასუხი კითხვაზე, როგორ გავიგოთ ადამიანური არსებობა. რელიგიათა უმეტესობას აქვს საერთო მახასიათებლები. კერძოდ: უმაღლესი არსების დაშვება, ხსნის გზის არსებობა და სიცოცხლე სიკვდილის შემდეგ“ (Reber, 1995, გვ. 636-637).

არტურ რებერისათვის „ფსიქოლოგია არის ის, რაც მეცნიერებმა და სხვადასხვა მიმდინარეობების ფილოსოფოსებმა შექმნეს იმისათვის, რომ შეეცნოთ ცოდნის ის აუცილებელი დანაკლისი, რომელიც საჭირო ზღებოდა გაეგოთ ყველანარი ტიპის ორგანიზმის: ქცევა და აზრები, პრიმიტიულებიდან ყველაზე უფრო რთულებამდე“ (Reber, 1995, გვ. 593). ფსიქოლოგია ცხვენს ადამიანებისა და ცხოველებისა ფსიქიკური

ცხოვრების მექანიზმებსა და კანონზომიერებებს. მისი შესწავლის საგანი ხდება ყველაფერი, რაც ადამიანის ფსიქიკური აქტივობისა და გარემოსთან მისი ურთიერთობის განსხვავებულ ფორმებს ეხება. ამ კუთხით რელიგიურობა წმინდა ფსიქოლოგიურ პარამეტრად შეიძლება ჩაითვალოს, ხოლო მორწმუნეთა ჯგუფი კირეპრეზენტატულ ჯგუფად, შერჩევად, გარკვეულ ერთობლიობად, რომლის შესწავლაც შესაძლებელია როგორც ფსიქომეტრული (პიროვნების ფსიქოლოგიის კატეგორიებით), ასევე სოციომეტრული (სოციალური ფსიქოლოგიის პარამეტრებით) კუთხით.

რელიგიურობის ფსიქოლოგიის საკითხები შეიძლება შესწავლილ იქნეს ნებისმიერი მიდგომით: ფენომენოლოგიურითა თუ ფუნქციონალურით, სტრუქტურალისტურით თუ ემპირიულით. ეს უკვე ნებისმიერი მკვლევრის პირადი არჩევანის შედეგი იქნება. საკვლევი ობიექტის ცნების დაწმენდა „რელიგიურობის ფსიქოლოგია“ და ფსიქოლოგიური მეთოდების შეუზღუდავი გამოყენების შესაძლებლობა, საშუალებას მაძლევს გადავიდე ქართული ტერმინების საკითხზე, რომელთა გამოყენებაც აუცილებლად მოგვიწევს ამ სპეციფიკური დისციპლინის საკითხების დამუშავებისას.

რელიგიის სინონიმად ქართულში კიდევ ორი სიტყვა „სარწმუნოება“ და „რჯული“ იძებნება. სარწმუნოება იგივეა, რაც ესათუის რელიგიური მოძღვრება, ხოლო რჯულს ამ მნიშვნელობის გარდა ჩვეულების, წესის, ადათის მნიშვნელობაც ენიჭება სასაუბრო ქართულში. თავისთავად ამ ჩამონათვალში ფსიქოლოგიისათვის საინტერესო არაფერი იქნებოდა, რომ არა ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი.

ზოგიერთი ავტორი თავიანთ კვლევებში რწმენის ორ სახეს განასხვავებს: Faith და Belief. უფრო მეტიც, ე. სმიტი (Smith, 1979) თავის ფუნდამენტურ შრომაში ერთმანეთისაგან გამიჯნავს ამ ორ ტერმინს. რწმენას (faith) განსაზღვრავს, როგორც პიროვნების ორიენტაციას ან ზოგად რეაქციას საკუთარი თავის, სხვებისა და უნივერსუმის მიმართ. რწმენა არის ადამიანის უნარი „ხედავდეს, გრძნობდეს, მოქმედებდეს ტრანსცენდენტულის განზომილების ტერმინებში“. რწმენა, სმიტის აზრით, „აუცილებელი ადამიანური თვისებაა“, თუ არა „ფუნდამენტური კატეგორია“.

მიუხედავად იმისა, რომ რწმენა თავისთავად არ არის დაკვირვებადი რამ, იგი გამოიხატება უამრავი ფორმით: „სიტყვებით: პროზა იქნება ეს თუ პოეზია; ქმედებით, რიტუალითა და მორალით, ხელოვნებით, სხვა-

დასხვა ინსტიტუტებით, კანონით, საზოგადოების ცხოვრებით... და სხვა მრავლით“. ყველა ამ შემთხვევაში ადამიანის ხასიათი არ მონაწილეობს. მაგრამ, როდესაც რწმენა გამოიხატება უეცრად, სპონტანურად და მთლიანად და ერთბაშად ცვლის ადამიანს ასეთ შემთხვევაში, ვხედავთ, „როგორი მეორადი და ირელევანტური ხდება ყველაფერი სხვა ამასთან შედარებით“ (Wulff, 1991, გვ.5). Faith არ არის იგივე, რაც belief. ეს უკანასკნელი რწმენის ერთ-ერთი გამოხატულებაა მხოლოდ და მეტი არაფერი.

ვერ შევედევებით ავტორებს, რომ უშუალო ცოცხალი კავშირი ღმერთთან, რასაც მორწმუნეები უშუალოდ განიცდიან და რაც მათთვის ყველაზე უფრო ღირებულია, ვერ გახდება ემპირიული კვლევების შესწავლის ობიექტი. ამის მცდელობები, რელიგიური განცდების ლაბორატორიულ პირობებში შესწავლა, ამ საუკუნის 50-იანი წლებისათვის მთავრდება. ფაქტობრივად, რასაც ჩვენ ვსწავლობთ, ეს არის ობიექტური მონაცემები იმის შესახებ თუ მორწმუნეებს რა ფსიქოსოციალური სტატუსი გააჩნიათ და სხვა არაფერი. ამ ლოგიკით ჩვენ საუკეთესო შემთხვევაში ვსწავლობთ ან რწმენის (belief) გამოვლინებებს, ან მორწმუნეებთან ფსიქოლოგიური პარამეტრების თავისებურებებს.

სმიტიხეული დაყოფა FAITH-BELIEF სპეციალური განხილვის თემა გახდება ქართული ენის თვალსაზრისით ზუსტი ცნებითი აპარატის დადგენისათვის მათთვის, ვინც რწმენის პროცესის შესწავლით დაკავდება. ასეთ პირობებში გახდება საჭირო გაირჩეს ის სემანტიკური ველი, რასაც ქართული გვთავაზობს რელიგიური გამოცდილებების სხვადასხვა თვისებრიობის აღსანიშნავად. ფაქტობრივად, ეს იქნება აღწერითი მიდგომის პრინციპით შესრულებული სამუშაო ქართულენოვან მორწმუნეებთან და უდავოდ საინტერესო ფსიქოლინგვისტური კუთხით. მხედველობაში მაქვს მიღებული მასალის გააზრება და შედარება სხვა ენობრივ სივრცეში აკრეფილ ან იგივე ენობრივ სივრცეში სხვა რელიგიური მიმდინარეობის შიგნით მოძიებულ ანალოგიური ტიპის მასალასთან ფსიქოლინგვისტური თვალსაზრისით. ალბათ, ამ შემთხვევაში გახდება აუცილებელი ისეთი ტერმინების დამუშავება, როგორიცაა რწმენა და რჯული. განსაკუთრებით კი იმ პარადოქსსაც თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქართველებს ფრთიანი გამოთქმაც გვაქვს: ჩვეულება რჯულზე უმტკიცესიაო. საინტერესოა რა არის ის ჩვეულება რომელსაც ქართველი რჯულზე უმტკიცესად იხსენიებს ან რას გულისხმობს რჯულში მაშინ, როცა ამას ამბობს? მაგრამ სჯობს, რომ მთავარ თემას მოვუბრუნდე, რადგან ამგვარი ინსინუაციები

შორს წაგვიყვანს და კვლევის სფეროს დაკონკრეტების გეგმას გავცდები. მხოლოდ იმიტომ გაავამახვილე ამ საკითხზე ყურადღება, რომ ერთხელ კიდევ დამერწმუნებინა რელიგიის ფსიქოლოგიის ცნების დამცველი ოპონენტი, რომ ტერმინოლოგიურ დაზუსტებას არავითარ შემთხვევაში არ მოაქვს საგნის დავიწროება; არამედ მას სრულიად სხვა და ბევრად საინტერესო სპეციფიკას აძლევს, განსაკუთრებით კი, ფსიქოლოგიური ცოდნის ფართო გამოყენების თვალსაზრისით.

რელიგიის მიმდევარი ანუ რელიგიური არსება მხოლოდ ადამიანია და ქართულსაც მისთვის ერთმნიშვნელოვნად ცნება „მორწმუნე“, ანუ „ადამიანი, რომელსაც ღმერთი სწამს და ასრულებს საეკლესიო წესებს“, გააჩნია. რელიგიურობის ფსიქოლოგიის საგნის სამიზნეს მორწმუნე (-ები) წარმოადგენს.

მაშასადამე, თუ ყოველივე ზემოთქმულს შევაჯერებთ საკმაოდ გაგვიადვილდება ორიენტაცია უკვე გაცნობილ სფეროში: რელიგიის ფსიქოლოგიის ნაცვლად რელიგიურობის ფსიქოლოგიის არჩევა შესწავლის ობიექტად საშუალებას იძლევა რელიგია განვიხილოთ, როგორც ადამიანის სპეციფიკური დამოკიდებულების ფორმა სინამდვილესთან და მორწმუნეების ჯგუფების თავისებურებები მათი პიროვნული და ღირებულებითი მახასიათებლების თვალსაზრისით შესწავლილ იქნეს ემპირიული გზით. მიღებული შედეგები კი გაანალიზდეს ფსიქოლოგიურ ტერმინებში, როგორც ერთ-ერთი შერჩევითი ერთობლიობის მასალა და მკაცრად იქნეს გამიჯნული შეფასებების შემდეგი სისტემებიდან: მორალური — „კარგი და ცუდი“; ისტორიული — „განვლილი და პერსპექტიული“; იურიდიული — „სამართლიანი და უსამართლო“ და კაუზალური — „რადგან $A=B$, მაშინ $B=A$ “.

ფაქტობრივად შესაძლებელია ზოგადად იქნეს მოხაზული კონკრეტური ინტერპრეტაციის ის ველი, რომელშიც რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში მოპოვებული მასალები უნდა გაანალიზდეს. რადგან შესწავლის ობიექტად არჩეულია მორწმუნის პიროვნება. რომელსაც ფორმალური განსაზღვრების თანახმად „სწამს ღმერთი და ასრულებს საეკლესიო წესებს“ (ანუ ყველა სხვა კლასისაგან განსხვავებული ეს ორი ნიშანი აქვს) გულისხმობს დიალოგურ კომუნიკაციას ადამიანსა და ღმერთს შორის ანუ პრინციპს „მე და შენ“, რომელსაც როგორც ფსიქოლოგიური (Джемс 1993, Перлз 1995), ასევე თეოლოგიური მნიშვნელობაც აქვს (Бунер 1988, 1993, Эко 1985). ბუნებრივია, ინტერპრეტაცია ამ შემთხვევაში

ფსიქოლოგიური კატეგორიის სფეროში უნდა დარჩეს. მორწმუნე ცხოვრობს რეალობაში, ანუ ის უკვე შემდგარი ფენომენია (დაიბადა ან გახდა მორწმუნე) და ინტერპრეტაციაც ეხება მის ამჟამინდელ მდგომარეობას „აქ და ახლა“ და მორწმუნეს აქვს თავისი ღირებულებათა სისტემა სამყაროს, ადამიანებისა და საკუთარი თავის მიმართ, რომლის მიხედვითაც შესაძლებელია გავარკვიოთ მისთვის მისაღები კოგნიტური ველი და მიღებულ ქცევათა სპექტრი ანუ მასალა ინტერპრეტირდებოდეს პრინციპით „რა და როგორ“. თუ ჩამოთვლილი პრინციპებს: „მე და შენ“, „აქ და ახლა“ და „რა და როგორ“ დავიცავთ მიღებული ემპირიული მასალის შედეგების ინტერპრეტაციისას მინიმუმამდე დავა რედუცირების შესაძლებლობა და დასკვნები არ გასცილდება ფორმალური და რედუცირებული განსაზღვრებების საფუძველზე აგებული თეორიის საზღვრებს, თუმცა შესაძლებელია ამგვარ თეორიის ტრადიციულ გაგებაში სტრუქტურული ცვლილებები შეიტანოს.

I. 5. საგნის ისტორია ¹

რელიგიის ფსიქოლოგიაში დღეს უამრავი ემპირიული კვლევა არსებობს. თითოეული მათგანის უკან კვლევისა და ინტერპრეტაციის გარკვეული ტრადიცია ძევს. ძალიან მოკლედ აქ განხილულია სწორედ ეს ტრადიციები და ის გზა, რაც რელიგიის ფსიქოლოგიამ გამოიარა დღემდე.

ავტორთა აზრით, რელიგიის ფსიქოლოგიის აღმოცენების თარიღად უნდა მივიჩნიოთ 1882 წელი, როდესაც გრანვილ სტენლი ჰოლმა გამოაქვეყნა თავისი მიმართვა მორალური, ზნეობრივი და რელიგიური განათლების შესახებ, ფსიქოლოგიური რეფლექსია ადამიანთა მორწმუნეობის შესახებ ანტიკურობიდან დღევანდელ დღემდე. რელიგიის ფსიქოლოგიაში აღწერითი მიმდინარეობის ფესვები იძებნება არაკანონიკურ შრომებში სულიერი განათლებისათვის, როგორცაა ნეტარი ავგუსტინეს „აღსარება“ და შუა საუკუნეების მისტიკოსთა ნაწერები, აგრეთვე რიგ ფი-

¹ რადგან ამ ქვეთავში განხილულ იქნება ის ძირითადი მიმდინარეობები და ავტორები, რომლებიც მიჩნეულ არიან რელიგიის ფსიქოლოგიის ცენტრალურ ფიგურებად, აქ გამოვიყენებ ტერმინს „რელიგიის ფსიქოლოგია“, როგორც დასავლური ტრადიციისათვის მიღებულ ცნებას. თუმცა საკუთარი კვლევისა და მიდგომისათვის განზოგადებული სახელი „რელიგიის ფსიქოლოგია“ უბრალოდ მცდარ ტერმინად მიმანია.

ლოსოფოსთა და თეოლოგთა შრომები — ჯონათან ედვარდსი (1703-1758 წწ.), ფრიდრიხ შლეიერმახერი (1768-1834 წწ.), სირენ კირკეგორი (1813-1855 წწ.) და ალბრეხტ რიხტილი (1822-1889 წწ.).

ახსნითი ტრადიცია, რომ რელიგია არის სრულიად სხვა რამ, ვიდრე მისი გამოვლინება თუ ინსტიტუალიზაციაა, იძებნება ძველი წელთაღრიცხვით III საუკუნეში, როდესაც ეუპემერესმა, სხვა ბერძენ რაციონალისტებთან ერთად მიუთითა, რომ ღმერთები არიან მხოლოდ აწ გარდაცვლილი მბრძანებლები და კეთილშობილებით გამოჩენილი პირები, რომლებიც შემდგომ იქცნენ თავყანისცემის ობიექტად, ანუ ღმერთად, ან ღმერთებად. ორი საუკუნის შემდეგ რომაელი პოეტი და ეპიკურეანიზმის მქადაგებელი ლუკრეციუსი მიუთითებდა, რომ ღმერთები დაიბადნენ სიზმრისეული ხატებიდან და ბუნების დესტრუქციული ძალების მიმართ შიშისაგან. განმანათლებლობის დროინდელი ავტორები, შოტლანდიელი ფილოსოფოსი დევიდ იუმი ავითარებს რელიგიის ფსიქოლოგიის შემდგომ გაგებას. მისი აზრით, შიში, მორჩილება, იძულებითი საეკლესიო გადასახადი და მსხვერპლთშეწირვა, რომელიც ღმერთის სახელით მოითხოვება ძალაუფლებას დახარბებული მოძღვრებისაგან დომინოს პრინციპით იწვევს ადამიანის ავადმყოფურ ხასიათს, აე ზნეს, შინაგან გაცოფებას, გაუცხოებასა და არამორწმუნეთა განუკითხავად დასჯას. უფრო მეტიც. XIX საუკუნის განმანათლებლები თვლიდნენ, რომ რელიგიური ცრურწმენები პიროვნების მოწყვლადობას ზრდიან და თუ ისინი შემცირდებიან, მაშინ ობიექტური ხედვა და აზროვნება, შემეცნება (აბსტრაქციის უნარი) გაიზრდება (Manuel, 1983). კიდევ ერთი თეორია გამოჩნდა XIX საუკუნეში ლუდვიგ ფოიერბახის (1804-1872 წწ.), რომელიც თვლიდა, რომ ღმერთები სხვა არაფერია თუ არა იდეალიზებული ადამიანები, რომლებიც თავისი არსებობით მორწმუნეთათვის არაცნობიერად ემსახურებიან თვითშემეცნებისა და თვითტრანსცენდენციის მიზნებს.

რელიგიის ფსიქოლოგიის ისტორიიდან ყველაზე ცნობილი მაინც სამი ავტორია — ჯემსი, ფროიდი და იუნგი, რომელთა შრომების გაცნობაც სავალდებულოდ ითვლება. თუმცა თავისთავად რელიგიის ფსიქოლოგიის ისტორიაში კვლევის, გაგებისა თუ მასალის დაგროვების სხვადასხვა და ძალზედ საინტერესო ტრადიციები იძებნება. მათ შორის ძირითადია: ანგლოამერიკული, გერმანული და ფრანგული. ენობრივი სხვაობის გარდა, XX საუკუნის დასაწყისისათვის ეს მიდგომები შინაარსობრივადაც განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან. ფაშისტური რეჟიმის პირობებში გერმანი-

იდან მიგრაციის ტალღამ ანგლოამერიკული და გერმანულენოვანი ტრადიციები საკმაოდ დაახლოვა, ხოლო განვითარების ფსიქოლოგიაში უან პიაჟეს გამოჩენამ ამგვარი საზღვრები ენობრივ და ტრადიციული მიდგომებისაგან საერთოდ გაათავისუფლა.

ანგლოამერიკული ტრადიცია. რელიგიის ფსიქოლოგიის აღმოცენებასა და განვითარებას ძალიან შეუწყო ხელი რელიგიების ისტორიის დარგის განვითარებამ, რომელიც XIX საუკუნის 50-იანი წლებიდან ინტენსიურად ვითარდებოდა ამერიკის შეერთებული შტატების უნივერსიტეტებში, სადაც რელიგიური ლიბერალიზმი ფრიად მიღებული ტრადიცია თუ დამოკიდებულება იყო. თეოლოგიური კონტექსტით სხვა მნიშვნელობებთან ერთად ცნება „ლიბერალიზმით“ გამოიხატება ღიაობა, ორთოდოქსიისაგან, ორთოდოქსული კონსტრუქციებისაგან, ავტორიტეტებისა და ტრადიციებისაგან თავისუფლება. ლოიალობა არის ძირითადი პრინციპი ჭეშმარიტების შესაცნობად. XIX საუკუნის ლიბერალიზმი უარყოფდა ორთოდოქსულობას და საუკუნის დასაწყისის რაციონალიზმს, ფოკუსირებას ახდენდა შინაგან გამოცდილებაზე. ყველაზე უფრო გაკლენიანი და მნიშვნელოვანი ფიგურა XIX საუკუნის ლიბერალ პროტესტანტ თეოლოგთა შორის იყო ფრიდრიხ შლეიერმახერი (1799 წ.), რომელიც თვლიდა, რომ რელიგია არ არის არც ცოდნა და არც მორალი, როგორც სხვა ფილოსოფოსები ამტკიცებდნენ, არამედ დამოკიდებულება. რელიგია, მისი აზრით, არის აბსოლუტური დამოკიდებულებების გრძნობა, განცდა, რომელიც ბუნებრივად აღმოცენდება თვითცნობიერების მქონე ინდივიდში.

შლეიერმახერის ეს იდეა ცენტრალური ხდება რელიგიის ფსიქოლოგიაში შესრულებულ პირველ შრომებში, როგორიცაა: ინგლისში რიჩარდ ელიოტის „ფსიქოლოგია და თეოლოგია: ან რელიგიასთან დაკავშირებული კითხვების გამოკვლევა ფსიქოლოგიურად, ბუნების თეოლოგია და გამოცხადება“ (1855 წ.), მოგვიანებით ამერიკაში: დურენ უარდის, „როგორ აღმოცენდება რელიგია: ფსიქოლოგიური შესწავლა“ (1888 წ.) და ჩარლზ ევერტის: „რელიგიური რწმენის ფსიქოლოგიური ელემენტები“ (1902 წ.). ყველა ამ შემთხვევაში ავტორები სარგებლობდნენ მხოლოდ რეფლექსიით და არ მიმართავდნენ სისტემატურ მეცნიერულ კვლევას. მათთვის, შლეიერმახერის მსგავსად რელიგია იყო ადამიანური ყოფის არსებითი ფორმა, აქტივობა, საქმე.

რელიგიის ფსიქოლოგიაში პირველი სისტემატური კვლევა

ჩაატარა სერ ფრანსის გალტონმა (1822-1911 წწ.). მისი კვლევა ეხებოდა ლოცვის როგორც თბოვნითი მიმართვის რეალური ეფექტურობის დადგენას. გალტონი მიუთითებს, რომ არც ლოცვის სიხშირეს ცხოვრების განმავლობაში და არც ლოცვის ობიექტად ყოფნა (ლოცვაში ჩემთვის ვითხოვ რიმეს) არ არის დაკავშირებული წარმატებასთან რეალურ ყოფაში. ამ მიზნით ის ერთმანეთს ადარებს აღიარებულ პროტესტანტ მოძღვარს ჩვეულებრივ მოკვდავს და ვერ ადგენს ვერავითარ კავშირს, რომ რწმენით ცხოვრება უფრო კურთხეულია საშუალოდ ისეთი პარამეტრებით, როგორიცაა ჯანმრთელობა, სიცოცხლის ხანგრძლივობა (დღეგრძელობა), ან მნიშვნელოვანი, გავლენიანი, გამორჩეული შთამომავლობა ან მემკვიდრეობა. გალტონის დაკვირვებით სრულიად საწინააღმდეგო ტენდენცია უფრო შეინიშნება. აქედან გამომდინარე ავტორი დაასკვნის, რომ ლოცვას არა აქვს არავითარი ეფექტი და სარგებელი, რომელიც აისახება ყოფაში, მაგრამ გალტონს ეჭვი არ ეპარება იმაში, რომ ლოცვას სრულიად სხვა სუბიექტური მიზეზები გააჩნია (Galton, 1872).

ამერიკული რელიგიის ფსიქოლოგიის დამაარსებლები თანაბრად იყვნენ დაკავშირებული როგორც მპირიულ მეცნიერებებთან, ასევე სოციალურ ევანგელიურ მოძრაობასთან.¹ ჯორჯ ქოუს აზრით, რელიგიის ნამდვილი ფუნქციაა პიროვნების განვითარება სხვებთან ურთიერთობების კონტექსტში. თავის შრომაში, სადაც ნაკვლევი იყო ტემპერამენტის დამოკიდებულება რელიგიურ გამოცდილებასთან, ქოუს მიუთითა შემდეგ დამოკიდებულებაზე, რომ ის ინდივიდები, რომლებსაც ჰქონდათ გარკვეული მოლოდინი, რომ ექნებოდათ, ან უკვე ჰქონდათ გამოცდილებაში ძლიერი რელიგიური ტრანსფორმირების მომენტი, ძირითადად იყვნენ ისინი ვისაც უფრო „სენსიბილურობა“, გრძობებისა და ემოციების სიჭარბე ახასიათებთ ერთი მხრივ, და მეორე მხრივ, სენსიბილურობა უფრო მაღალია ინტელექტსა და ნებისყოფაზე. მათ ვისაც არ ჰქონდათ განცდილი ძლიერი

¹ სოციალური ევანგელიური მოძრაობა გავრცელდა ლიბერალური ევანგელიური ეკლესიების მიერ ამ საუკუნის დასაწყისისათვის. სოციალური ევანგელიის მიმდევრები თვლიდნენ, რომ „ეკლესია ღიად და მძაფრად უნდა დამდგარიყო დაჩაგრული, ღარიბი და მშრომელი ხალხის მხარეს, რომ ქრისტიანობა გაეხსნა რელევანტური ამ სამყაროსათვის და არა სამყარო ქრისტიანობისათვის“ (Linck and McCormik, 1983 p.23-24, Handy, 1984). პროტესტანტი თეოლოგები ამ მიზნის განხორციელების გზად ხელავდნენ იმ მონაცემების გამოყენებას, რომელიც არსებობდა ფსიქოლოგიასა და სოციალურ მეცნიერებებში; ისინი ფიქრობდნენ, რომ საჭირო იყო ემპირიული ფაქტების შეკრება, მათი ინტერპრეტაცია და შემდეგ ადამიანთა საკეთილდღეოდ მიმართვა.

რელიგიური ტრანსფორმაცია (მოქცევა, გამოცხადება, რელიგიური განსაკუთრებული გამოცდილება), იყენენ უფრო ინტელექტუალურად ორიენტირებულნი. ტემპერამენტის მიხედვით სუბიექტების დალაგებაში ქოემ აღმოაჩინა, რომ ის პირები, ვისაც ჰქონდათ განცდილი ეს ტრანსფორმაცია იყენენ სანგვინიკები და მელანქოლიკები, ხოლო მ.ათი, ვისი მოლოდინებიც არ განხორციელდა ძირითადად იყენენ ქოლერიკები. ქოეს აზრით, ქრისტიანული ტრადიცია საკმაოდ ცალმხრივია ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, რადგან აქცენტუირებულია გრძნობები. ქოე ასევე თვლის, რომ ქრისტიანულმა ეკლესიამ თავისი თავის ადაპტირება მოახდინა უფრო ფემინურ საწყისთან. ამის დასტურია ქალთა რიცხოვრებად დიდი რაოდენობა ეკლესიაში. უგულვებელყოფილია ისეთი ასპექტები, როგორც არის მასკულინობა, აქტიურობა, მიღწევა, „კარგი ადამიანის“ პრაქტიკული თვისებები. ანუ რელიგიური ცხოვრების ის ფორმები, რომელიც უნდა ეყრდნობოდეს და იყენებდეს აზროვნების ყველა შესაძლებლობას, და ბუნებრივია ქოლერიკული ტემპერამენტისათვის. ქოეს აზრით, რელიგია არავითარ შემთხვევაში გამოჩნეულია არ უნდა მიეწერებოდეს იმ პირებს, რომლებსაც ტემპერამენტი უფრო სენტიმენტალური აქვთ, ვიდრე ქოლერიკებს (Coe 1916, 1943).

ედვინ სტარბუკი და ჯეიმს ჰენრი ლეუბა მიეკუთვნებიან სტენლი ჰოლის მიერ კლარკის უნივერსიტეტში დაარსებული რელიგიის ფსიქოლოგიის სკოლის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლებს. სტარბუკმა შეაგროვა 192 ინდივიდზე ბიოგრაფიული კითხვარის გამოყენებით დეტალური მასალა (აგრეთვე უფრო მოკლე კითხვარით მას ჰქონდა მოპოვებული 1265 პასუხი), რომელთა მიზანი იყო ეჩვენებინა რელიგიური მოქცევის თანხვედრა პუბერტეტის მდგომარეობასთან. სიხშირეთა განაწილების, პროცენტული მაჩვენებლებისა და ასევე ანგარიშებიდან მოკლე ციტაციით, სტარბუკმა გაარკვია მოქცევის ძირითადი ხაზი და რელიგიურობის განვითარება ზოგადად. როგორც ირკვევა სულიერი ცხოვრების მოთხოვნილება ჩნდება ძირითადად ფიზიოლოგიური და კერძოდ სექსუალური მომწიფების პერიოდში. სტარბუკი მიუთითებს, რომ ეს ორი პროცესი თანხედება ერთმანეთს და არა ფიზიოლოგიური პროცესები იწვევენ რელიგიურ გამოღვიძებას. რელიგია საზრდოობს მრავალი წყაროთი. თანდათანობით ის შორდება თავის მკვებად წყაროებს და გარდაიქმნება სრულიად სხვა რამედ (მაგალითად, სექსუალურ სფეროსთან მიმართებაში) ისე, რომ ადრინდელი კავშირი საერთოდ აღარ არის მანიფესტირებული. სტარბუკის

აზრით, ამ ფესვების (წინაპირობების) შესწავლა იმის საშუალებას კი არ მოგვცემს, რომ რელიგია, როგორც ღირებულება შევისწავლოთ და გავიგოთ, არამედ საშუალებას მისცემს რელიგიის მასწავლებელს (უფრო ზუსტი იქნება რელიგიური განათლების სპეციალისტს) გაუადვილოს პიროვნებას სწავლების პროცესი და დაეხმაროს რელიგიური მომწიფებულობის გზის საფეხურების დაძლევაში. ბავშვის ხასიათის განვითარებისა და ჩამოყალიბების სწორად წარმართვა მიაჩნდა სტარბუქს მსოფლიო მშვიდობისა და უსაფრთხოების გარანტიად (Booth 1981, Starbuck 1937). სტარბუქი არის პოლის სკოლის ტიპური წარმომადგენელი როგორც თავისი აქცენტებით რელიგიური განვითარებისა და მოქცევის საკითხებზე, ასევე მეთოდური თვალსაზრისითაც - დიდძალი ემპირიული მასალის შეგროვება, რომლის რიცხობრივი გადატანა და ანალიზი იქნება შესაძლებელი. დღეს უკვე შეიძლება ითქვას, რომ ეს მეთოდი ერთმნიშვნელოვნად დამახასიათებელია ამერიკული სკოლისათვის.

ჯეიმს ჰენრი ლეუბა პოლის სკოლის განსხვავებული წარმომადგენელია. მისი აზრით, რელიგიურ გამოცდილებას ძირითადად აკლია ტრანსცენდენტული ობიექტი. ამგვარი მდგომარეობა განპირობებულია ყოფით. ლეუბას მიდგომა რელიგიური ტრადიციისადმი ორგვარი იყო. ერთი მხრივ, ის ცდილობდა დაესაბუთებინა, რომ მისტიური გამოცდილება სრულიად დამაკმაყოფილებლად შეიძლება აიხსნას ფსიქოფიზიოლოგიური პროცესებით. მეორე მხრივ, მან შეაკროვა მასალები იმ მეცნიერებზე, რომლებიც კარგად იყვნენ ინფორმირებულები ამ პროცესებზე და მნიშვნელოვანი პოზიცია ეჭირათ თავიანთ სფეროში, რომ მათ (მეცნიერებს) პრინციპში არ სჯერათ პიროვნული ღმერთის ანდა უკვდავების. მიუხედავად ამისა ლეუბა არ იყო მებრძოლი მატერიალისტი. პირიქით, ის იცავდა პოზიციას თანდაყოლილი ლტოლვის შესახებ მაღალი ზნეობისაკენ. ის რელიგიას აძლევდა ადამიანის ბუნებაში ყველაზე ცენტრალურ, კოსმიურ მნიშვნელობას; მიიჩნევდა მას ცენტრალურ და ბაზისურ მახასიათებლად. უფრო მეტიც ლეუბა დარწმუნებული იყო, რომ ტრადიციული რელიგიური სწავლებებისა და ინსტიტუტების სახით არსებობს უდიდესი ბოროტება. მას სჯეროდა, რომ აღსარების, ხელოვნებისა და ცერემონიის შეცვლილი ფორმები ხელს შეუწყობდა ადამიანებს თავიანთი იდეალების განხორციელებაში. მხოლოდ მეცნიერულ ცოდნას და არა მისტიკური გამოცდილების ნაივურ ინტერპრეტაციას შეუძლია ეფექტური გახადოს

ჩვენი ძიება ეთიკური ღირებულებებისა და წვდომისაკენ, შთაგონებისაკენ (Leuba 1912, 1925).

ჯეიმს პრატი წერდა, რომ თუ ვინმეს შეიძლება მიეწეროს რელიგიის ფსიქოლოგიის, როგორც მეცნიერების დაფუძნება, მის ავტორად ერთმნიშვნელოვნად გრინვილ სტენლი ჰოლი უნდა მივიჩნიოთ. სტენლი ჰოლი განსაკუთრებულად გამორჩეული ფიგურაა ამერიკის შეერთებული შტატების ფსიქოლოგიის ისტორიაში. პირველი დოქტორი ფსიქოლოგიაში, რომელსაც ამერიკაში, ჰარვარდში ფილოსოფიის ფაკულტეტზე მიენიჭა ეს წოდება, ჯემსის სტუდენტი ფსიქოლოგიაში, 1882 წელს ამერიკაში პირველი ფსიქოლოგიური ლაბორატორიის დამაარსებელი, 1888 წლიდან 1920 წლამდე კლარკის უნივერსიტეტის პრეზიდენტი, გავლენიანი მეცნიერი და პედაგოგი, სამი ჟურნალის დამაარსებელი: „პედაგოგიური სემინარი“ (1891 წ.), დღეს „გენეტიკური ფსიქოლოგიის ჟურნალი“, „ამერიკული ჟურნალი რელიგიურობის ფსიქოლოგიასა და სწავლებაში“ (1904 წ.), „გამოყენებითი ფსიქოლოგიის ჟურნალი“ (1915 წ.). ის იყო ერთ-ერთი დამფუძნებელი ამერიკის ფსიქოლოგიური ასოციაციის 1892 წელს და მისი პირველი პრეზიდენტი. სტენლი ჰოლი ითვლება პიონერად ისეთ დარგებში, როგორცაა ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია, განვითარების ფსიქოლოგია (ბავშვობის, მოზარდობისა და მოხუცებულობის პერიოდები), განათლების, კვლევის მეთოდოლოგიისა და რელიგიის ფსიქოლოგიაში. რელიგიის ფსიქოლოგიაში ის არა მარტო პიონერი იყო, არამედ მიმართულების განმსაზღვრელი ავტორიტეტი, რასაც ზოგიერთი ავტორი (Scobie 1924) ამერიკულ სკოლას უწოდებს. სტენლი ჰოლი იყო ის ავტორი, რომელიც პირველად იყენებს კითხვარს, როგორც მეცნიერულ მეთოდს და მონაცემების სტატისტიკურ ანალიზს ახდენს. ამგვარი მიდგომა რელიგიის ფსიქოლოგიაში ერთ-ერთ ცენტრალურ და ძირითად მეთოდად ითვლება.

სტენლი ჰოლი რელიგიის ინტერპრეტაციისას განვითარებისა და პედაგოგიურ პრინციპს იყენებდა. ჰოლი თვლიდა რომ რელიგიური განვითარება თან მიჰყვება პიროვნების განვითარებას და როგორც ემბრიოლოგიური განვითარების შემთხვევაში, ასევე რელიგიაში ცონტოგენეზში მეორდება ფილოგენეზი.

სტენლი ჰოლის აზრით, ძირეული რელიგიური განცდების განვითარება შესაძლებელია ადრეულ ინფანტილურ ასაკში, რომელიც ჩაისახება ბავშვის სხეულის მოვლით, სიმშვიდეში და ინტენსიური გამღიზიანებლებისაგან თავის არიდებით. ამ გზით იზრდება ნდობა, მაღლიერება,

დამოკიდებულება და სიყვარული, გრძნობები, რომლებიც, უპირველეს ყოვლისა, მიდის დედისაკენ და მოგვიანებით ღმერთისაკენ (Stenley Hall, 1882). ფაქტობრივად, ამ პოზიციას ინტენსიურად ავითარებენ შემდგომში ერიკ ერიკსონი და საერთოდ „ობიექტი-ურთიერთობა“ (object-relation theory) თეორიის წარმომადგენლები. პოლის აზრით, როგორც კი ბავშვი თავს დაადწევს არაცნობიერ მდგომარეობას, ადრეული ჩვილობის პერიოდს, მისი განვითარების ეტაპებს თან ხვდება რელიგიურობის განვითარების ეტაპები. ისეთები როგორცაა ფეტიშიზმი (სიყვარულისითბო), ბუნების ძალების გაღმერთება (შიშები) და ნებისმიერი ტიპის კერპთაყვანისცემლობის გამოვლინება (დედა-მამა). მხოლოდ მოზარდობის ასაკში ბავშვი აღწევს თავის რელიგიურ განვითარებაში ისეთ საფეხურს, როდესაც ის მზად არის სიყვარულისა და ალტრუიზმისათვის, რაც არის ქრისტიანობის ძირითადი დოგმა, ტრადიცია. ყველა სხვა „დიდი, მაგრამ შეზღუდული რელიგიები წარმოადგენენ ამ ტრადიციის წინა არსებით საფეხურებს. მისიონერობის იდეა ის კი არ არის, რომ მოსპოს არსებული ტრადიციები, არამედ განახორციელოს მათი რეორგანიზირება ჭეშმარიტების შესაცნობად, როგორც ეს იესომ მოახდინა მოსესა და ღაუთის რელიგიისათვის“ (Hall, 1904.2. გვ. 361-362). ამიტომაც, პოლის აზრით, საკვირაო სკოლის მასწავლებლის დანიშნულებაა ჭკუით მწყემსოს ბავშვი მისი რელიგიური განვითარების საფეხურების გზაზე. არ არის საჭირო არც ნაადრევი რწმენის კულტივირება, რადგან ის პიროვნებას ხელს შეუშლის ღრმა და ნელ-ნელა ტრანსფორმირებადი ინტერესების ჩამოყალიბებაში. მეორე მხრივ, არც ის დრო უნდა იქნეს გამოტოვებული, რომელიც ბუნებრივი ზრდისა და გარდაქმნების პერიოდია, რადგან ასეთ შემთხვევაში ძნელი ხდება რელიგიურობის მიმართ თავიდან ინტერესების გაღვივება.

რაც შეეხება რელიგიის სწავლებას პოლის აზრით ის საგანგებოდ უნდა იყოს დაგეგმილი ბავშვის განვითარების პერსპექტივის გათვალისწინებით და კოორდინირებული უნდა იყოს ბავშვის მზარდი ინტერესებისა და შესაძლებლობების სფეროსთან. პოლი ასე მსჯელობს: ბუნების სიყვარული ყველასთვის არის დამახასიათებელი. ამიტომაც მასწავლებლის მიზანია ბავშვს განუვითაროს დამოკიდებულების, თაყვანისცემის, ძრწოლის გრძნობების მიმართ სპონტანური (უშუალო) რეაქცია ბუნების შესწავლის გზით და პოეტურ (ირაციონალურ) ასპექტებზე მითითებით. ბავშვობა არის გადასარევი პერიოდი იმისათვის, რომ სხვადასხვა ამბების

თუ იგაგების მოყოლით ბავშვებს განუვითაროთ წარმოსახვის უნარი. ეს ამბები შერჩეულ უნდა იქნენ არა ბიბლიიდან, არამედ მსოფლიო ზღაპრების, მითების, ლეგენდების საგანძურიდან და თუ გნებავთ წმინდანთა ცხოვრებიდანაც. აქცენტი უნდა კეთდებოდეს პრაქტიკულ ზნეობაზე; დრამები, აბსტრაქტული იდეები და სხვა მეთოდები „ხელოვნურად დაჩქარებული კვების“ სახით თავიდან უნდა ავირიდოთ.

მოზარდობის წინა პერიოდში, პოლის აზრით, აქცენტი უნდა კეთდებოდეს ძველ აღთქმაზე. მოზარდობის წინა პერიოდი პოლისათვის არის ექსტრავერსიის ასაკი და გმირის გაღმერთება განპირობებულია ისეთი ემოციებით, როგორც არის შიში, სიბრაზე, ეჭვიანობა, სიძულვილი და შურისგება. მხოლოდ მოზრდილობის ასაკში არის შესაძლებელი ჭეშმარიტი და ღრმა რელიგიური განცდების არსებობა. ფაქტობრივად, მოზარდობა რელიგიური განვითარების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საფეხურია. პოლის მიერ თავის სტუდენტებთან შეგროვილი სტატისტიკური მასალა მოზარდთა მოქცევის შესახებ, ნათლად აჩვენებს, რომ სექსუალური მომწიფების ხანა არის ასევე სულიერი ტრანსფორმაციის პერიოდი. მოზარდობა, პოლის აზრით, მობრუნების წერტილია ეგოცენტრიზმიდან ალტრუიზმისაკენ. რელიგიის ამოცანაა, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, აღზარდოს ბუნებრივი იმპულსები, რომლებიც ამ ასაკში თავს იჩენენ განსაკუთრებული ინტენსივობით, რათა მიეხმაროს პიროვნებას წინააღმდეგობრივ გარემოში ჯანსაღი მსოფლმხედველობით აღიზარდოს. მხოლოდ რელიგიას — და ალბათ, პოლისათვის ეს მხოლოდ ქრისტიანულ ტრადიციას ეხება — შეუძლია ბოლომდე განავითაროს და აამაღლოს სიყვარულის გრძნობა. სტენლი პოლისათვის ბიბლია ის სრული ტექსტია, რომელიც გადმოგვცემს ადამიანის სულის განვითარებას.

რელიგიისადმი განვითარების პრინციპის გამოყენებით არის დაწერილი სტენლი პოლის ორტომიანი ნაშრომი — „იესო ქრისტე ფსიქოლოგიის შუქით“ (Hall 1917). ბორინგის (Boring 1950) შეფასებით, სტენლი პოლი ცდილობს ფსიქოლოგები მოაბრუნოს ქრისტესაკენ, „ფსიქოლოგიური ქრისტესაკენ“, მათი შთავონების საშუალებით. მაგრამ ვულფის აზრით (Wulff, 1991), მან ვერ მოახერხა დაეძლია რელიგიისადმი ამერიკული ფსიქოლოგიის მიუღებლობა (Vitz 1977). სამაგიეროდ სტენლი პოლის უდავო დამსახურებაა რელიგიის ფსიქოლოგიის შესწავლის ობიექტური მეთოდების დანერგვა. მისი მემკვიდრეობაა მეცნიერული მიდგომის დაფუძნება რელიგიის ფსიქოლოგიაში, კითხვარის მეთოდი

და სტატისტიკური ანალიზის გამოყენება. როგორც ობიექტური ფსიქოლოგია¹, ასევე ფსიქოანალიზი იზიარებს მის მიერ შემოტანილ საფუძვლებს: ინტროსპექციის, როგორც ფსიქოლოგიის ცენტრალური მეთოდის, უარყოფა, ამასთან, ორივე მიმდინარეობა ეყრდნობა პოლის აქცენტს იმაზე, რომ რელიგიის საფუძვლები არის ადამიანის სხეულში, ან სხვა სიტყვებით, რელიგია დაფუძნებულია ადამიანის სხეულით (Wulff, 1991, გვ. 52).

პოლისა და მისი მიმდევრების, აგრეთვე მთელი ამერიკული ფსიქოლოგიისათვის დამახასიათებელი კორელაციური მიდგომის პარალელურად არსებობდა გამონაკლისები. მათ შორის ყველაზე უფრო ცნობილია უილიამ ჯემსი — ყველაზე დიდი ამერიკელი ფსიქოლოგი. თავის წიგნში „რელიგიური გამოცდილების მრავალფეროვნება“ (1902 წ.), რომელიც ერთმნიშვნელოვნად არის მიჩნეული რელიგიის ფსიქოლოგიის კლასიკად, ჯემსი აყალიბებს თავის მოსაზრებას სამედიცინო მატერიალიზმის წინააღმდეგ. მის მიხედვით იმ ფსიქოფიზიოლოგიური კორელატების შეფასება, რომლებიც თან ახლავს რელიგიურ ფენომენებს და გაიგივებულია რელიგიურ გამოცდილებასთან, ღირებულებას აკარგვინებს თავად რელიგიის ფენომენს. ყველა ფსიქიკური მდგომარეობა, ხაზს უსვამ ჯემსი, განსაზღვრულია სხეულის მდგომარეობით. მეცნიერული თეორია თუ ათვისებული რწმენაც არანაკლებ არის განპირობებული ორგანული მიზეზებით. აქედან გამომდინარე, არ შეიძლება ვიმსჯელოთ, რომ რელიგიური გამოცდილება არის მხოლოდ სხეულის მდგომარეობის კორელატი და მას თავისთავად ღირებულება არა აქვს. ჯემსისათვის გამოცდილების საბოლოო შეფასება, ანუ ღირებულება თუ არა გამოცდილება, შესაძლებელია გაკეთდეს მხოლოდ იმ სარგებლიანობით, რაც მას მოაქვს ინდივიდის ცხოვრებაში. სხვა სიტყვებით, კარგია თუ არა რაიმე გამოცდილება ფასდება ინდივიდის ცხოვრებისათვის მისი სარგებლიანობით.

ჯემსის მიდგომა რელიგიის ფსიქოლოგიის შესწავლისადმი სრულიად საპირისპიროა, ვიდრე პოლის სკოლისათვის არის დამახასიათებელი. იმის ნაცვლად, რომ მან ეძებოს რელიგიური მოქცევის ყველაზე ტიპური შემთხვევა თუ გამოცდილება, ჯემსი კვლევის საგნად ირჩევს ისეთ ერთეულ შემთხვევებს, რომლებშიც რელიგიური ატიტუდი ეჭვს არ იწვევს. ჯემსი მიუთითებს იმ ფუნდამენტალურ განმასხვავებელ ნიშნებზე,

¹ ექსპერიმენტული და ემპირიული ფსიქოლოგიის საერთო სახელი.

რომელიც დამახასიათებელია რელიგიური პიროვნებისათვის. ჯემსი-ათვის სიოთადი იყო რელიგიური რწმენის ფილოსოფიური გააზრება და შეფასება. ამისათვის ის მიმართავს შედარებითი პარალელური დახასიათების ხერხს: აღწერს რელიგიურ მდგომარეობას და მის პარალელურად ანალოგიურ არარელიგიურ მდგომარეობას. ჯემსი ცდილობდა ეჩვენებინა რა განასხვავებს ამ მდგომარეობებს, გარდა მიზნებისა, რომელსაც ისინი ემსახურებიან; რა არის მათი მნიშვნელობა იმ პირობა ცხოვრებაში, რომლებიც განიცდიან მათ. ე.ი. ცენტრალურია პიროვნების მიერ რაიმესათვის მნიშვნელობის მიწერა. ჯემსი ადასტურებს, რომ რელიგიურ განცდებს, გამოცდილებას უდიდესი გავლენა აქვს პიროვნების ცხოვრებაზე და მათ კი, თავისთავად ამ პიროვნებებმა. შესაძლოა, გარემოზე გაავრცელონ ეს გავლენა.

კრიტიკის მიუხედავად (ძირითადად განსახილველ მასალად აღებული შემთხვევების უკიდურესად პათოლოგიური ხასიათისა), ჯემსის წიგნი „რელიგიური გამოცდილების მრავალფეროვნება“ ყველაზე უფრო აღიარებულ შრომად იქცა, რომელსაც რელიგიის ფსიქოლოგიის განვითარებაში არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება. მიუხედავად იმისა, რომ ჯემსს არ განუვითარებია რაიმე კერძო ტიპის თეორია, ან მეთოდი, გარდა პიროვნული დოკუმენტების გარჩევისა, მისი შრომა შესრულების თვალსაზრისით სრულყოფილი ნაშრომია რელიგიისა და რელიგიური ფენომენების ფსიქოლოგიური შესწავლის აღწერითი მიდგომის ტრადიციის საფუძველზე.

უილიამ ჯემსის შრომის დეტალურ მიმოხილვას არავითარი აზრი არა აქვს, რადგან იგი, როგორც ლექსი წაკითხულ უნდა იქნეს თავიდან ბოლომდე. მხოლოდ დასკვნებში გამოყოფილი რამოდენიმე პრინციპის შესახებ ღირს შეჩერება იმისათვის, რომ ჯემსის მიერ შემუშავებული მეთოდური მიდგომა, თუ ჯემსისეული ტრადიცია, უფრო ნათელი გახდეს.

ჯემსი საგანგებოდ მიუთითებს, რომ ამოსავალი წერტილი მეცნიერული შემეცნებისათვის ემპირიული მეთოდი უნდა იყოს. რა დასკვნამდეც არ უნდა მიგვიყვანოს რელიგიის შესახებ მოგროვილმა მასალამ, პირველ რიგში, მისი შეფასება უნდა ხდებოდეს ღირებულებით კატეგორიაში: თუ რა ცხოვრებისეული მნიშვნელობა აქვს რელიგიას, როგორც მოლიანს. ჯემსი იმასაც მიუთითებს, რომ ამგვარი დასკვნები არ იქნება ისე მკაცრად განსაზღვრული, როგორც დოგმატიზმის შემთხვევაში, მაგრამ ის თვლის, რომ მათი ფორმულირება სრულიად შესაძლებელია და რაც მთავა-

რია, ისინი რეალობის ამსახველი და რეალურობის მატარებელია. მთელი მასალის განზოგადების საფუძველზე, რომელიც კი შეეხება რელიგიური გამოცდილებების მრავლფეროვნებას, რელიგიური გამოცდილებებისათვის დამახასიათებელია შემდეგი ტიპის დამოკიდებულებების არსებობა:

1. არსებული სამყარო უხილავი სულიერი სამყაროს მხოლოდ ნაწილს წარმოადგენს, რომლიდანაც ის ღებულობს თავისი არსებობის რესურსებს.

2. ჩვენი ცხოვრების მიზანია ჰარმონია მიღმა ნამდვილ სამყაროსთან.

3. ლოცვა, ან შინაგანი ურთიერთობა ამ სამყაროს ცენტრთან „ღმერთი“ იქნება ეს თუ „კანონი“ — არის რეალურად მიმდინარე პროცესი, რომელშიც კლინდება სულიერი ენერგია და რომელიც ფენომენალურ სამყაროში ცნობილ ფსიქიკურ და გარკვეულ წილად მატერიალურ შედეგებსაც წარმოშობს.

ამასთან, რელიგია თავის თავში მოიცავს შემდეგ ფსიქოლოგიურ თვისებებს:

4. ის აძლევს ცხოვრებას ახალ ელფერს, რომელიც იძენს ან ლირიულ მომხიბვლელობას, ან სიმკაცრისა და გმირობისა კენ სწრაფვის ელფერს.

5. ის აძლიერებს რწმენას გადარჩენის, ცხოვნების შესახებ, სულიერ სამყაროზე და შთაბერავს ძალებს სიყვარულის განცდას.

ყველა ეს პუნქტი ჯემსის მიერ შეგროვილ მასალაში ნათლად არის დემონსტრირებული. ემოციონალური ელემენტის სიჭარბე თან გასდევს რელიგიურ გამოცდილებებს. ჯემსისათვის სრულიად ბუნებრივია ამდენი განსხვავებული რელიგიური მიმდინარეობისა თუ სექტის არსებობა, რადგან, მისი აზრით, ინდივიდები, რომლებიც ცხოვრობენ ამდაგვარად განსხვავებულ პირობებში და სრულიად განსხვავებული განვითარების დონე აქვთ, შეუძლებელია ჰქონდეთ ერთნაირი ფუნქციები და მოვალეობები. „თუ ემერსონი ვალდებული იქნებოდა გამხდარიყო ზუსტად ისეთი, როგორც უელსი, ხოლო მუდი, როგორც უიტმენი, მაშინ დაიშლებოდა, დაინგროვდა ღვთაებრივის ადამიანური შემეცნება. ღვთაებრივი არ შეიძლება იქნეს დაყვანილი რაიმე ერთ თვისებაზე; ის უნდა ნიშნავდეს თვისებების ჯგუფს და თითოეული მათგანის გამოვლინებაში განსხვავებული ხასიათისა და წყობის ადამიანებს შეუძლიათ ნახონ თავიანთი ჭეშმარიტი მოწოდება“ (Джемс, გვ. 386)

„ცოდნა საგნის შესახებ, არ არის თავად ეს საგანი“ — ალ-გაზალის ამ პრინციპის განვითარებით ჯერმისი ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებს, რომ მეცნიერების დასკვნები — რელიგია შეიცავს თავის თავში ჭეშმარიტებას — შესაძლებელია ზუსტად ერთნაირად იყოს მტრულიცა და კეთილგანწყობილიც. რელიგიური ცხოვრების ცენტრალურ ნაწილს წარმოადგენს ადამიანის ზრუნვა საკუთარი ბედის (წილის) შესახებ. რელიგია, ფაქტობრივად არის ერთ-ერთი თავი ადამიანური ეგოიზმის წიგნში. კულტურული თუ პირველყოფილი ადამიანების ღმერთები ერთნაირად კეთილგანწყობილი ისმენენ მათდამი მიმართულ პიროვნულ თხოვნებსა თუ მოწოდებებს. რელიგიური აზრი ყოველთვის თავის გამოხატულებებს პოულობს საკუთარი, პიროვნული ცხოვრების ტერმინებში. ჩვენს დროშიც ისევე, როგორც ძველად რელიგიური ადამიანი გეტყვით, რომ ის შეიცნობს ღვთაებას თავისი ღრმა პიროვნული, ეგოცენტრული განცდებით. მეცნიერება კი ფაქტობრივად უარყოფს ყოველგვარ პიროვნულს. ის იმდაგვარად აწესრიგებს თავის მასალას და გამოჰყავს კანონები, რომ სულ არ დაგიღვეთ იმას, ეზმიანება თუ არა ის კონკრეტული ადამიანის პიროვნულ ცხოვრებას. იგი ისე ქმნის თეორიებს, რომ სულ არ ითვალისწინებს, როგორ აისახებიან ისინი ადამიანის ცხოვრებაში.

„ჩვენი გამოცდილება ყოველთვის შედგება ორი ასპექტისაგან (მხარისაგან) — სუბიექტურისა და ობიექტურისაგან. ამ უკანასკნელს შეიძლება გააჩნდეს უსაზღვროდ მეტი ინტენსივობა, ვიდრე პირველს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ის (ობიექტური) ვერასდროს შეძლებს მის (სუბიექტურის) უგულებელყოფას, ან დათრგუნვას ბოლომდე. ცნობიერების ველს ჰლუს სააზროვნო ან განცდის ობიექტი, ჰლუს ჩვენი დამოკიდებულება ამ ობიექტისადმი, ჰლუს საკუთარი თავის შეგრძნება, როგორც სუბიექტის, რომელსაც ეკუთვნის ეს დამოკიდებულება — აი, ეს არის ჩვენი კონკრეტული, რეალური გამოცდილება. იგი შეიძლება ძალიან მცირე იყოს, მაგრამ ის უდავოდ რეალურია, ვიდრემდე არსებობს ცნობიერებაში; ეს არ არის სიცარიელე, არც გამოცდილების განყენებული ელემენტი, როგორადაც გვევლინება „ობიექტი“ თავისთავად აღებული. იგი რეალური, ნამდვილი ფაქტია იმის დაშვების ფონზეც კი, რომ ის ნაკლებ მნიშვნელოვანია; ის თვისებრივად ტოლფასია ყოველგვარი ჭეშმარიტი რეალობისა და რეალური მოვლენების დამაკავშირებელ ხაზზე გადის. საკუთარი ბედის (წილის) განუყოფელი გრძნობა, პიროვნული შეგრძნება იმის, თუ როგორ ვითარდება იგი ბედის ბორბლის ბრუნვასთან ერთად, შეიძლება წარ-

მოშობილი იყოს ადამიანური ეგოიზმით და შეფასებული, როგორც არამეცნიერული, მაგრამ ის ერთადერთი ძალაა, რომელიც განსაზღვრავს ჩვენი ცხოვრებისეული აქტივობის ხარისხს; და ყველა არსება, რომელიც კი მოკლებული იქნება ამ გრძნობას ანდა რაიმე ანალოგიურს, იქნება მხოლოდ რეალობის სანახევროდ დამთავრებული ნაწილი“ (Джемс . გვ. 395-396).

ჯემსისათვის რელიგია, რელიგიურობა სავსეა შინაარსით და არ არის განყენებული რამ მეცნიერების მსგავსად. ამიტომაც რელიგიურობა არის ის ადგილი, სადაც ჩვენ ვეხებით ჭეშმარიტ რეალობას და ჩვენი ცოდნის წყურვილი სხვა არაფერია თუ არა სურვილი გავიგოთ ჩვენი საკუთარი ბედის საიდუმლოებანი. რელიგია განაგებს რა პიროვნების ბედს, ცოცხლდება რეალობაში და ამიტომაც კაცობრიობის არსებობის საფუძველზე შეასრულებს სრულიად განსაზღვრულ როლს. შესაბამისად უნდა გაირკვეს რა ტიპის გამოცდილებას იძლევა რელიგია, რა მოაქვს ამგვარი გამოცდილების არსებობას კაცობრიობისათვის და ექვემდებარება თუ არა ეს გამოცდილებები ზოგადად კანონზომიერებებს.

ჯემსის აზრით, ყველა რელიგიის ბირთვს, რომელზედაც აიგება შემდეგ ის მრავალფეროვნება, რაც კი არსებობს, წარმოადგეს შემდეგი მომენტები. ფაქტობრივად ჯემსისათვის რელიგიურობის ღერძი არის შემდეგი რამ:

1. აზრები და გრძნობები, ერთნაირად განაპირობებენ ადამიანის ქცევას. ერთი და იგივე ქცევა შეიძლება გამოწვეული იყოს ან ერთი, ან მეორე მიზეზით. თუ რელიგიურ გამოცდილებებს გადავავლებთ თვალს, აღმოვაჩენთ, რომ მათში არის უამრავი განსხვავებული აზრები, მაგრამ განცდები და ზოგადად ქცევა ფაქტობრივად ყველა შემთხვევაში ერთი და იგივეა: სტიოკოსები, ქრისტიანები თუ წმინდა ბუდისტები თავიანთ ყოველდღიურ ცხოვრებაში არაფრით არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. თეორიები, რომელთა სიმრავლაც არსებობს რელიგიაში, არის წარმოებული ელემენტი და მეორე ხარისხოვანი რამ. რელიგიის არსი მდგომარეობს განცდებისა და ცხოვრების ზოგად სტილში, როგორც უფრო მდგრადი, მყარი ელემენტებისა. „რელიგიური ცხოვრება ძირითადად ტრიალებს ამ ორ ელემენტს შორის, მაშინ, როდესაც იდეები, სიმბოლოები და სხვა რელიგიური წესები ფაქტობრივად გამოსხივებაა, რომელიც ვითარდება, სრულყოფილი ხდება და შესაძლებელია გაერთიანებული იყოს ერთ ჰარმონიულ მთელში, მაგრამ რომლებიც არ შეიძლება მიღებულ იქნენ იმ ინსტანციებად, რომლებსაც გააჩნიათ რელიგიური ცხოვრების აუცილებელი

ფუნქცია“ (Джемс , გვ. 399).

2. რა არის რელიგიური გრძნობა და გრძნობების რომელ ფსიქოლოგიურ სახეს უნდა მივაკუთნოთ იგი. რელიგიური გრძნობები ადამიანში იწვევს სიხარულს, ექსპანსიურობას, „დინამიკურ აგ ზნებას“, რომელიც აძლიერებს და აახლებს სასიცოცხლო ძალებს. ეს გრძნობა ძლევს მელანქოლიას, პიროვნებისათვის მოაქვს სულიერი წონასწორობა და ეხმარება მას ცხოვრებაში იპოვოს ახალი აზრი (საზრისი) და მომხიბვლელიობა. ლეუბა ამ მდგომარეობას ეძახის „რწმენის მდგომარეობას“, რომელიც ჯემსისათვის სრულიად მისაღები ტერმინია. „რწმენის მდგომარეობა“ ერთნაირად არის ბიოლოგიურიც და ფსიქოლოგიურიც. ტოლსტოისათვის რწმენა არის ის ძალა (ერთ-ერთი იმ ძალათაგანი) რითიც ადამიანები ცოცხლობენ. რწმენის სრული არარსებობა ნიშნავს სულიერი ცხოვრების დაშლას, დანაწევრებასა და სიკვდილს. რწმენის მდგომარეობა შესაძლებელია საერთოდაც არ მოიცავდეს თავის თავში ინტელექტუალურ შინაარსს. ეს მდგომარეობა შეიძლება შედგებოდეს პრიმიტიული, ბუნდოვანი, სანახევროდ სულიერი, სანახევროდ ორგანული აგ ზნებებისაგან, რომლებიც აძლიერებენ ცხოვრების ტემპს და დარწმუნებულობას, „რომ შენს გარშემო არსებობენ დიდი და მნიშვნელოვანი საგნები“ ; Джемс , გვ. 400).

როდესაც რწმენის მდგომარეობა ასოცირდება რაიმე ინტელექტუალურ შინაარსთან, ასეთ შემთხვევაში ეს უკანასკნელი ღრმად იჭრება ინდივიდში და ამით აიხსნება ურთიერთობებში ის პედანტურობა, რაც ახასიათებთ მორწმუნეებს (რელიგიურ ადამიანებს) რელიგიური რწმენის უმცირეს დეტალებთანაც მიმართებაში. ჯემსისათვის რელიგიური რწმენები და რწმენის მდგომარეობა, რაც ერთიანდება ერთ ცნებაში „რელიგია“, სუბიექტური მოვლენაა, რომელიც ხასიათდება მდგრადობით და გააჩნია უდიდესი გავლენა ადამიანის ქცევაზე, ის ადამიანის ბიოლოგიური ფუნქციის უმნიშვნელოვანესი ნაწილია, რადგან მისი ფუნქციაა სტიმულირება და ცხოვრებისათვის საჭირო ძალების მოწოდება. სიცოცხლის სიყვარული — აი, ჭეშმარიტი რელიგიური იმპულსი კულტურული განვითარების ყველა საფეხურზე. ღმერთის ცნება ფაქტობრივად არის სულიერი საყრდენი, რომლის გამოყენებითაც ადამიანი წარმართავს თავის ცხოვრებას. ამდგავარად რელიგია ასრულებს მუდმივად სასიცოცხლო ფუნქციას მიუხედავად იმისა, აქვს მას ინდივიდუალური შინაარსი თუ არა და თუ აქვს ამ შემთხვევაშიც არა აქვს მნიშვნელობა ჭეშმარიტია ის, თუ ყალბი.

რა აერთიანებს ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, ინტელექტუა-

ლური შინაარსით ამდაგვარად ერთმანეთისაგან განსხვავებულ რელიგიებს. ეს არის სულიერი გათავისუფლება, რომელიც შედგება ორი ნაწილისაგან:

1. სულიერი ტანჯვა.

2. მისგან, სულიერი ტანჯვისაგან, გათავისუფლება.

პირველი გულისხმობს გრძნობას, რომ მე როგორც ვარ ახლა, ამ „მე-ს“ ცუდი რამ ემართება.

მეორე გულისხმობს ისეთ განცდას, რომ „მე“ გადავრჩი, თავი დავიხსენი ბოროტისაგან, უმაღლეს ძალებთან შეკავშირებით.

ყველა იმ გამოცდილების აღწერის შემთხვევაში, რასაც ჯემსი თავის შრომაში მიმართავს, ძირითადად ტანჯვა ატარებს ზნეობრივ ხასიათს და ხსნა იძენს მისტიკურ ელფერს. თავად ავტორი ასე აზოგადებს ამ გამოცდილების მრავალფეროვნებას:

„პიროვნება, რომელიც იტანჯება თავისი არასრულყოფილების გამო და აცნობიერებს ამას, რაღაც აზრით მას უკვე გადალახული აქვს ეს არასრულფასოვნება თავის ცნობიერებაში და უშვებს შესაძლებლობას, რომ ურთიერთობა ჰქონდეს რაღაც უმაღლესთან (თუ ასეთი უმაღლესი არსებობს). ადამიანში მის ცუდ მხარესთან ერთად არსებობს კარგიც თუნდაც უსუსური ჩანასახის სახით. არ არის შესაძლებელი დადგინდეს, თუ რომელ „მე-სთან“ ახდენს იდენტიფიცირებას ადამიანი განვითარების პირველ საფეხურზე; მაგრამ როდესაც დგება განვითარების მეორე საფეხური (გათავისუფლების თუ გადარჩენის, ხსნის სტადია) ადამიანი ერთმნიშვნელოვნად აიგივებს თავის ნამდვილ „მეს“ თავისი არსების საუკეთესო ჩანასახთან. აი, როგორ ხდება ეს: ადამიანი იწყებს ნელ-ნელა გაცნობიერებას, რომ ეს უმაღლესი ნაწილი მისი არსებისა მასთან რაღაცით ნათესაურია, რაც ვლინდება გარე სამყაროში, რომელიც მსგავსია თვისებებით, მაგრამ უსასრულოდ აღემატება მას, ამავე დროს ის ხვდება (წვდება), რომ შეუძლია დაუკავშირდეს ამ „რაღაცას“ და გადარჩეს, თუკი მისი ქვენა „მე“ ბოლომდე იქნება მის მიერ დათრგუნული“ (Джемс. გვ. 402-403).

ჯემსის აზრით, ყველა განხილული რელიგიური გამოცდილება ძალიან მარტივ და უბრალო ტერმინებში შეიძლება იყოს აღწერილი. „ისინი უშვებენ პიროვნების გახლეჩას და შინაგანბრძოლას; განიცდიან სულიერი ენერჯიის ცენტრის გადანაცვლებას და ქვენა „მეს“ დამხობას; ისინი აღიარებენ გადამრჩენის გარედან მოსვლას და მასთან ურთიერთობას; მხოლოდ ამდაგვარად ხდება გასაგები სიხარულის მოსვლის განცდა და

სამყაროს ნდობის მომენტი... საკმარისია ამას დავამატოთ სპეციფიკური წვრილმანები, რომელიც აქვს კონკრეტულ აღმსარებლობასა და პიროვნების ტემპერამენტს, რომ ჩვენ აღვადგენთ რელიგიურ გამოცდილებას მისი ინდივიდუალური ფორმით. თუმცა ამგვარი ანალიზისათვის რელიგიური გამოცდილება ყოველთვის იქნება წმინდად ფსიქიკური მოვლენა“ (Джемс . გვ. 403).

ჯემსი ცდილობს ფსიქოლოგიური ეკვივალენტი მოუძებნოს ამ „რალაცას“, მასთან „ურთიერთობის“ აზრს და მას ამისათვის შესაფერის ამხსნელ ცნებად ქვეცნობიერი მე მიაჩნია. იგი იყენებს და ეყრდნობა მაიერსის განმარტებას, რომელიც მას 1892 წელს აქვს მოცემული სტატიაში „ესე ქვეცნობიერზე“ („Essay on the Subliminal Consciousness“). ამ განმარტების თანახმად, „ადამიანის ფსიქიკური არსებობა ბევრად უფრო ფართოა (დიდა), ვიდრე ამას მისი ცნობიერება წარმოადგენს. ის არის ინდივიდუალობა, რომელსაც არ შეუძლია თავისი თავი გამოავლინოს ორგანიზმული ქცევებით, სხეულებრივი გამოხატულებებით. ადამიანური „მე“ ვლინდება ორგანიზმის (სხეულის) საშუალებით, მაგრამ „მეს“ გარკვეული ნაწილი ყოველთვის რჩება გამოუვლენელი და შესაძლებელი სხეულებრივი გამოვლინებების ზოგიერთი ნაწილი ყოველთვის განუზორციელებელი, შეუსრულებელი იქნება. ქვეცნობიერი „მეს“ დიდ ნაწილს შეადგენს ბუნდოვანი მოგონებები, უაზრო ასოციაციები, მორიდებული, დაურწმუნებელი წინათგრძნობები, ერთმანეთთან დაუკავშირებელი, გახლეჩილი მოვლენები — მიუთითებს მაიერსი.

ჯემსისათვის რელიგიური მოქცევის ფენომენში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უჭირავს ქვეცნობიერებას და მის შემოჭრას ცნობიერების ველში. ჯემსისათვის „რალაც“ და მასთან ურთიერთობა სხვა არაფერია თუ არა ჩვენი ცნობიერი ცხოვრების ქვეცნობიერი გაგრძელება. ქვეცნობიერის, როგორც ფსიქოლოგიური ფენომენის, დაშვებით არ წყდება ჯაჭვი მეცნიერებასთან და, მეორე მხრივ, მართლდება თეოლოგთა შეფასებაც, ადამიანის რელიგიური აღფრთოვანებისა და ხელმძღვანელობის შესახებ გარე ძალის მიერ; რადგან ქვეცნობიერის ერთ-ერთი თვისებაა ცნობიერებაში შეჭრის შემთხვევაში განიცდებოდეს, როგორც რალაცობიექტური და შთაავგონებდეს ადამიანის წარმოდგენას საკუთარ თავზე, როგორც გარე ძალაზე.

რელიგიის შესწავლისას ჯემსისათვის ადამიანის ფსიქიკისადმი ამდაგვარი მიდგომა ყველაზე უფრო მიზანშეწონილია მეცნიერების კუთ-

ზიდან, რადგან შესაძლებელი ხდება მრავალი განსხვავებული თვალთახედვის გაოვალისწინება. ჯეშისისათვის ინდივიდუალური განსხვავებულობებიდან გამომდინარე (over-beliefs) ზერწმენები, რომლებიც განსაზღვრავენ ადამიანის ქცევას. ჯეშისისათვის ცნობიერება არის გაგრძელება უფრო ფართო მოცულობის მესი, რომელიც კრიტიკულ სიტუაციაში წარმოშობს გადარჩენის განცდას და აძლევს დადებით ელფერს რელიგიურ გამოცდილებას. „და ეს უკანასკნელი, ჩემთვის, სრულყოფილი და სრულიად ჭეშმარიტია მთელი თავისი მასშტაბით“ (Axiom, გვ. 408).

თავის შრომას ჯეში ამთავრებს საკუთარი ზერწმენის over-beliefs დემონსტრირებით, რომელიც სხვა არაფერია თუ არა კოგნიტური კონსტრუქტი, რომელშიც ეს კონკრეტული ინდივიდი (ჯეში) აფორმებს თავის რელიგიურობას.

გერმანული ტრადიცია. თუკი რელიგიის ფსიქოლოგიის პიონერებად ამერიკაში ფსიქოლოგები გვევლინებიან, გერმანიაში ეს სფერო ფილოსოფოსებისა და თეოლოგების კუთვნილება იყო. XX საუკუნის დასაწყისამდე ფსიქოლოგიას ეძლეოდა საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა თეოლოგიურ შემეცნებასა და რელიგიების შესწავლაში საერთოდ. გუსტავ ვორბროდი შრომაში რწმენის ფსიქოლოგიის შესახებ ხაზს უსვამდა (1895 წ.) აღწერითი ფსიქოლოგიის აუცილებლობას ისტორიული და სისტემატური თეოლოგიისათვის. ემილ კოხი (1896 წ.), რომელიც ასევე მიუთითებდა აღწერითი ფსიქოლოგიის მნიშვნელობის შესახებ რელიგიაში, საგანგებოდ აღნიშნავდა, რომ ფსიქოლოგია უნდა იყოს დამოუკიდებელი დისციპლინა ყოველგვარი მეტაფიზიკისა და თეოლოგიური დისკურსისაგან. თავისი მონაცემებისათვის ის უნდა ეყრდნობოდეს რელიგიის ისტორიასა და თავად მეცნიერის პიროვნულ რელიგიურ გამოცდილებას. ბიპტი რელიგიის ფსიქოლოგიის განვითარებას ეძლევა ჯეშისის შრომის თარგმნის შემდეგ და, საერთოდ, ამერიკული სკოლის გავლენით. ჰერმან ფაბერიისათვის (1913 წ.) რელიგიის ფსიქოლოგია იყო დამოუკიდებელი, მილიანად ემპირიული მეცნიერება, რომელიც აღწერდა რელიგიას ყოველგვარი კრიტიკული და დოგმატური საკითხების გვერდის ავლით, რომლებიც, შესაძლებელია, მოგვიანებით გამხდარიყო განსჯის საგანი.

გერმანული ტრადიციისათვის პირველი სერიოზული წვლილი ვილჰელმ ვუნდტს ეკუთვნის, რომელიც მართალია, ერთი მხრივ, ითვლება და არის ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის ფუძემდებელი, მაგრამ, მეორე მხრივ, იგი ამტკიცებდა, რომ უმაღლესი ფსიქიკური პროცესები, რომლე-

ბიკ გამოხატულია ისეთი საშუალებებით, როგორცაა ენა, მითები, რელიგია, შესაძლებელია გაგებულ იქნეს მხოლოდ ხალხური ფსიქოლოგიის წყალობით (folk psychology). ვუნდტს არ მოსწონდა ამერიკელების მიდგომა, რადგან მისი აზრით, არც ემპირიული მასალა, რომელიც მიიღება ინდივიდუალური გამოცდილების გასაშუალებით და არც გამორჩეული შემთხვევების განხილვა კერ განსაზღვრავს იმას თუ რა არის პიროვნების რწმენის რელიგიური კონტექსტი. ვუნდტი ცდილობდა აეხსნა რელიგია მისი განვითარებისა და ევოლუციის პროცესებზე პრიმიტიული და თუნდაც არარელიგიურ სუბიექტურ მოვლენებზე დაყრდნობით (Wundt, 1905-1909). მითი ვუნდტისათვის, უპირველეს ყოვლისა, შექმნილია ადამიანური განცდებისა და სურვილების, ლტოლვების პროექციით სამყაროში. რელიგია, შენიშნავს ვუნდტი, არის განცდა, რომ ჩვენი სამყარო ნაწილია უფრო დიდის, ზებუნებრივი სამყაროსი, რომელშიაც ადამიანური სწრაფვის უმაღლესი იდეალებია განხორციელებული. ჩვეულებრივად მითი უკავშირდება ყოველდღიურ გამოცდილებას, ის ერთგვარი წინარემეცნიერული დამოკიდებულებების გამოძახებელია. რელიგიური მითი ცდილობს ჩაწვდეს მნიშვნელობას და ეს არის მისი ძირითადი საფუძველი და მიზანიც. რამდენადაც რელიგიური აზრები ბუნდოვანი და ბრტყელია, ზედაპირზეა განფენილი რელიგიური განცდა შეიძლება იყოს ძლიერი. ვუნდტის მტკიცებით, ეს არის უნიკალური სიტუაცია, რომ რელიგიური ცნობიერება თავისთავად შეიძლება გადაექცეს სიმბოლოდ.

ვუნდტის ამ მიდგომას, ჯგუფური პროცესისათვის ხაზის გასმას და ინდივიდუალური ფაქტორების უარყოფას, დიდი გამოხმაურება არ მოჰყოლია და გერმანული რელიგიის ფსიქოლოგიის ძირითადი მიმდინარეობა სსსრ კუთხით წარიმართა. თსკად კიულაქს ერთ-ერთმა სტუდენტმა, კარლ გირგენსონმა (1875-1925 წწ.) დაიწყო ვიურტბურგის სკოლის მეთოდის (უხატო აზრებზე ინტროსპექცია, სისტემატური „ექსპერიმენტული“ ინტროსპექცია) გამოყენება და შეეცადა გადაეწყვიტა რელიგიურ ფენომენთან დაკავშირებული ფსიქოლოგიური ფაქტორები.

გირგენსონი და მისი სტუდენტები ცნობილი არიან, როგორც რელიგიის ფსიქოლოგიის დორპატის სკოლა. ისინი აძლევდნენ თავიანთ ცდისპირებს გარკვეულ სტიმულებს. საექსპერიმენტო პირობებს, ლექსებს ანდა მოკლე წინადადებებს, ხოლო სუბიექტები შემდგომში უნდა დაკვირვებოდნენ თუ რა პროცესები მოჰყვებოდათ გვარ სტიმულებს. გირგენსონი (1921 წ.) ასკვნის, რომ რელიგიური გამოცდილება არ არის ერთიანად განუ-

საზღვრელი გრძნობა, არამედ ორი ასპექტის კომბინაციაა: 1) ინტუიტიური აზრი შემოქმედზე, რომელიც მიღებულია, როგორც ინდივიდის საკუთრება და 2) დარწმუნებულობა, რომ ამ აზრების ობიექტი არსებობს, მის მიმართ უეჭველად უნდა იქნეს ადამიანის მიერ პასუხი გაცემული. ამ აზრების ობიექტთან მიმართებაში, რომელიც უეჭველად რეალობაა, საჭიროა ადამიანმა პასუხი აგოს თავის ქცევაზე, საკუთარ ქმედებებზე აილოს პასუხისმგებლობა.

გირგენსონისა და მისი სკოლის შრომებს ფართო რეზონანსი მოჰყვა. მათი ძირითადი პრინციპი იყო ზუსტად დაგეგმილი მეთოდოლოგიით მიეღოთ ინტროსპექციული მასალა. ამით მათ აღწერიითი რელიგიის ფსიქოლოგიაში უამრავი მასალა დააგროვეს.

1922 წელს კარლ ბეთმა ვენაში დაარსა ვენის რელიგიის ფსიქოლოგიის კვლევის ინსტიტუტი. ბეთის მიდგომა განსხვავებული იყო რელიგიის ფსიქოლოგიისადმი. ინდივიდუალური განსხვავებულობის ნაცვლად, მან მიზნად დაისახა გამოეყენებინა განვითარების ფსიქოლოგია რელიგიისათვის. ამ გზით ის ცდილობდა აეხსნა ის ძირითადი მიმდინარეობები, რომლებიც არსებობს რელიგიურობის სახით დაწყებული უხსოვარი დროიდან დღევანდულობის ჩათვლით. ბეთს ამ მიზნის განხორციელება შესაძლებელი ეჩვენებოდა სიღრმის ფსიქოლოგიის საშუალებით.

რელიგიის გაგების თანამედროვე სიღრმის ფსიქოლოგიის ფსიქოანალიტიკური ტრადიცია სათავეს ფროიდიდან იღებს. ფროიდისათვის რელიგიის საფუძვლები იძებნება ადამიანის ბავშვობის დროინდელ შიშებსა და სურვილებში, განსაკუთრებით კი იმ სურვილებში, რომელიც დაკავშირებულია ოიდიოსის კომპლექსთან. ღმერთი არის ინფანტილური მამის ხატი (ყოვლისმცოდნე და ყოვლად ძლიერი), რომელიც არის პირველი შთაგონების წყარო ერთდროულად სიყვარულისა და შიშისაც. ამგვარი დამოკიდებულება დამახასიათებელია რელიგიური განცდისათვის შემოქმედის მიმართ. ამიტომაც ფროიდისათვის რელიგია კოლექტიური ნევროზის ერთ-ერთი ფორმაა.¹

¹ უფრო დაწვრილებით ფროიდსა და ფსიქოანალიტიკურ ტრადიციას ქვემოთ შევეხები. ცხადია, ძალიან ძნელია ფროიდსა და ფსიქოანალიზს დღესდღეობით მხოლოდ გერმანული ტრადიცია უწოდო, რადგან ის ფაქტობრივად ყოველგვარი საზღვრების გარეშე არსებობს. მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ სიღრმის ფსიქოლოგია, როგორც მიმდინარეობა, გერმანულენოვანი კულტურისა თუ ტრადიციის კუთვნილებაა თუნდაც იმიტომ, რომ ფსიქოანალიზის შრომები გერმანულენოვან კულტურაში შეიქმნა. ასევე, მაგალითად, ფრომი განიხილება, როგორც ამერიკელი

მართალია, ფსიქოანალიზისათვის ძირითადად დამახასიათებელია რელიგიის რელუციონება ინფანტილურ ხატებამდე ან ნევროტულ ტენდენციებამდე, მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი თეოლოგი მასში ხედავს საშუალებას რელიგიური რწმენის და ქცევის დახვეწისათვის. ოსკარ ფისტერი (1873-1956 წწ.) ფროიდის მეგობარი, მთელი ცხოვრების მანძილზე მუშაობდა რელიგიის ფსიქოლოგიაში. იგი თვითონ იყო პროტესტანტი პასტორი და აგრეთვე ეწეოდა სამოძღვრო კონსულტაციასაც. ფისტერმა განავითარა „რელიგიის პიგიენის“ შესახებ მოძღვრება. ფისტერის მიხედვით (Phister 1944), როდესაც ერთი პიროვნება, თუ აღამიანთა ჯგუფი, ზედირებულებით მნიშვნელობას აძლევს დოგმას და სიყვარულს ანაცვლებს სიძულვილით, ასეთ შემთხვევაში, რელიგიაში ნევროტული სახის გამოვლინებასთან გვაქვს საქმე. მხოლოდ სიყვარულისათვის პირველი ადგილის მიჩენა, - შენიშნავს ფისტერი, - ქრისტიანობაში აბრუნებს იესოს სულს. ჩვენ შეგვიძლია გამოვიყენოთ ფსიქოანალიზის ტექნიკა და ინსაიტები, ამატებს ფისტერი თავის მეთოდოლოგიურ ნაწილში, თუმცა არ მიუთითებს რა ტიპის ფილოსოფია უდევს თავად ფსიქოანალიზს ან ფროიდის აზრებს რელიგიის შესახებ.

ანალიტიკური ფსიქოლოგიის ავტორი, კარლ გუსტავ იუნგი რელიგიას განიხილავს, როგორც არსებით ფსიქოლოგიურ ფუნქციას, რომლის უარყოფაც პიროვნებისათვის საკმაოდ რისკიანი ქცევაა.¹ იუნგის თე-

პუმანისტი ფსიქოლოგი, თუმცა ისიც ეკუთვნის ორ ტრადიციას — გერმანულსა და ინგლისურს, არაფერი რომ არა ვთქვათ იმაზე, რომ თავად ფრომი ხაზს უსვამს თავის ებრაულ წარმომავლობასა და კულტურულ ტრადიციასთან კუთვნილებას. ფაქტობრივად, დღეს ძალიან ძნელია გამოყო ეს სხვადასხვა ტრადიცია, რადგან ისინი მხოლოდ პირობით ხასიათს ატარებენ. დღეს ნაკლებად შეიძლება მხოლოდ რომელიმე კონკრეტული ტრადიციული მიმდინარეობის ერთგულება დაეაბრალოთ შტატებში, გერმანიასა თუ ფრანგულენოვან ქვეყნებში მომუშავე მეცნიერებს.

¹ საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ფსიქოანალიზსა და ანალიტიკურ ფსიქოლოგიას ხშირად ვერ ასხვავებენ ერთმანეთისაგან. იუნგი არის ანალიტიკური ფსიქოლოგიის წარმომადგენელი და არა ფსიქოანალიზის. ამ ორ მიმდინარეობას შორის პრინციპული განსხვავებაა, როგორც პიროვნების გაგების, ასევე ფსიქიკური აქტივობისა და ქცევის თვალსაზრისით. თუ ფსიქოანალიზისათვის მიზანი პიროვნების ფსიქიკური ბალანსისა კენ ამბივალენტობის მოხსნაში გადის, ანალიტიკური ფსიქოლოგიისათვის ამბივალენტობა უტოლდება არქეტაპულ რელიგიურ გამოცდილებას და პიროვნული წვდომების საფუძვლად არის მიჩნეული. ფსიქოანალიზი არ იღებს მისტიკურ გამოცდილებას, როგორც ობიექტურ რეალობას, ანალიტიკური ფსიქოლოგიისათვის მისტიციზმი სიზმრების ინტერპრეტაციაშიც კი ჭარბად არის გამოყენებული (კლასიკური პერიოდი და ციურიზის სკოლა)

ორიაში პიროვნულ არაცნობიერთან ერთად ჩნდება კოლექტიური არაცნობიერის პლასტი, რომლის სიღრმეიდანაც ამოიზრდებიან მითები და სიმბოლოები, რომლებიც დამახასიათებელია კაცობრიობის რელიგიური ტრადიციისათვის. იუნგისათვის, ათასეული წლების განმავლობაში ყალიბდებოდა კოლექტიური არაცნობიერი, რომელიც წარმოდგენილია არქეტიპების სახით, რომლებიც მოიცავენ მთელს საკაცობრიო გამოცდილებას. ინდივიდუალურ ფსიქიკაში არქეტიპები დაუნაწევრებელი მთელია, შემდეგ ეს არქეტიპები პროეცირდებიან შესატყვის სიმბოლოებზე, რომელთა შორისაც არის რელიგიის განსხვავებული სიმბოლოები. ადამიანი ცხოვრების მანძილზე ნელ-ნელა ამყარებს ურთიერთობას თავის არქეტიპებთან, რომ ჩასწედეს თავის რეალურ მესelf. იუნგის აზრით, რელიგიური გამოცდილება მთლიანად გამომდინარეობს ჩვენი ფსიქიკიდან და ჩვენ არაფერი ვიცით იმის შესახებ, რაც ჩვენი აზროვნებიდან არ მოდის. იუნგი, რომელიც მიიჩნევა რელიგიურობის დამცველად და აპოლოგეტად ფსიქოლოგიაში, სინამდვილეში რელიგიის ფსიქოლოგიას აცლის კონკრეტული შინაარსს და მას წმინდად მისტიკურ საფუძველს კოლექტიურ არაცნობიერს უდებს საფუძველად, როგორც თანდაყოლილ მსოფლიო სიბრძნეს ადამიანში. მართალია, იუნგის იდეებმა დიდი გამოხმაურება და რეზონანსი პოვა როგორც ევროპის, ასევე ამერიკის მეცნიერულ წრეებში (ძირითადად თეოლოგიური), რადგან ის ერთი შეხედვით, იძლეოდა რედუქციონიზმისაგან თავის არიდების შესაძლებლობას, მაგრამ, სამწუხაროდ, ცენტრალური ცნებების განსაზღვრებების არასისტემატური ბუნების გამო, ის მხოლოდ აღწერითი ფსიქოლოგიური გამოცდილების მისტიკური ინტერპრეტაციების ფსიქოლოგიური ტერმინებით დატვირთულ გზად იქცა.

გერმანული ტრადიცია ძირითადად აღწერითი ფსიქოლოგიის კუთხით ვითარდება. ამისათვის გამოყენებულია ბიოგრაფიები, წერილები, არქივები, ჩანაწერები, ლექსები, ინტერვიუები, ესეები და ნებისმიერი დოკუმენტური მასალა, რომელიც შეიცავს რაიმე ინფორმაციას რელიგიური გამოცდილების შესახებ. ასევე თავად მკვლევართა რელიგიური გამოცდილება ითვლება ერთ-ერთ ცენტრალურ წყაროდ, რადგან მისი საშუალებით შესაძლებელი ზდება სხვათა გამოცდილების ემპათიური გააზრება. ამერიკელთა რიცხობრივი სტატისტიკური შეფასებების ნაცვლად, გერმანელები დაკავდნენ თვისებრივი აღწერით, ანალიზითა და კლასიფიკაციით. შესაბამისად ამის შედეგი იყო ის, რომ გამოიყოფოდა „იდეალური“ სქემა,

რომლის მიხედვითაც იყონაჩვენები რელიგიური გამოცდილების ხასიათი და დინამიკა, რომელსაც უდარდებოდა ინდივიდუალური ტიპის გამოცდილების ფორმები. ამგვარი მიდგომა ფართოდ არის გამოყენებადი სხვადასხვა კონტექსტში რელიგიის ისტორიის, რელიგიის სწავლებისა და კონსულტაციებისათვის. რელიგიის აღწერით ტრადიციაში მომუშავე ფსიქოლოგებს, ძირითადად, რელიგიის დიდი სიმპათია და პატივისცემა ახასიათებთ. ისინი თვლიდნენ, რომ მხოლოდ ამგვარმა ადამიანმა (მორწმუნე, ან უკიდურეს შემთხვევაში რელიგიისადმი დადებითი დამრკიდებულების მქონე პირმა) უნდა იმუშაოს რელიგიის ფსიქოლოგიის საკითხებზე.

გერმანული აღწერითი ტრადიციიდან ყველაზე უფრო ცნობილია ორი შრომა, კერძოდ, რუდოლფ ოტტოს „იდეა სიწმინდის შესახებ“ (Otto 1917) და ფრიდრიხ ჰეილერის „ლოცვა“ (Heiler 1932). „იდეა სიწმინდის შესახებ“ წარმოადგენს აღწერითი ფსიქოლოგიის საუკეთესო ნიმუშს, რომელშიც ოტტო სიწმინდის არარაციონალური გამოცდილების განცდას არკმევს „ნუმინოზურს“. „ნუმინოზური“ შეიძლება აღიწეროს, როგორც ბიპოლარული ხასიათის გამოცდილების „მთელი სხვა“. ერთი მხრივ, ეს გამოცდილება საშიში და ყოველად დამთრგუნველია; მეორე მხრივ, აღმაფრთოვანებელი და შესანიშნავი. ამ გამოცდილებას, ოტტოს აზრით, არაფერი არ შეეძრება (Wach 1951, ud.217).

ჰეილერის კვლევა ლოცვის შესახებ იძლევა ძირითადი ლოცვების ტიპოლოგიას იმის გათვალისწინებით თუ რა არის ძირითადი აზრი ლოცვისათვის. იგი ამ მიზნისათვის მასალად იყენებს ლოცვების შინაარსებს, რომელსაც მიმართავენ წერა-კითხვის უცოდინარი ადამიანები (მათი სპონტანური მიმართვები) თუ მისტიკოსები (თეოლოგიური მიძღვნები ღმერთისადმი). „ეს ყოველთვის არის სურვილი სიცოცხლის, უფრო აზრიანი, სავსე და კურთხეული ცხოვრებისათვის“ — მიუთითებს ავტორი (Heiler 1932 p.335). ჰეილერი მიიჩნევს, რომ ყველაზე უფრო უმარტივესი და სპონტანური ფორმებისათვის ბუნებრივად არის ნაპოვნი „მე-შენ“ ურთიერთობა ადამიანსა და ღვთაებრივ არსებას შორის. ჰეილერისათვის ლოცვაში ცენტრალურია არა ადამიანის სურვილის ასრულება, არამედ ურთიერთობა ღმერთთან.

ფრანგული ტრადიცია. ფრანგულ ტრადიციას რელიგიის ფსიქოლოგიაში, ისევე როგორც საერთოდ ფსიქოლოგიაში, ძირითადი წვლილი შემოაქვს ფსიქოპათოლოგიის კუთხით. მართალია, ამერიკულ და გერმანულ ტრადიციაშიც არსებობდა გარკვეული ინტერესი რელიგიისა და სუ-

ლიერი აშლილობების ურთიერთობების კვლევის მხრივ, მაგრამ საფრანგეთში ძირითადი აქცენტი კეთდება ფსიქოპათოლოგიის მიმართულებით.

პირველი, ვინც დაიწყო და გაკლენა იქონია ამ მიმართულებით იყვნენ ფრანგი ფილოსოფოსი მენი დე ბირანი (Maine de Biran 1766-1824) და აუგუსტ საბატიერი (Auguste Sabatier 1839-1901) — პროტესტანტი ლიბერალი თეოლოგი, რომელიც შლეიერმახერიისა და რიხტლის გაკლენას განიცდიდა. ბირანის აზრით, ნების აქტივობის ადამიანური ცოდნა მომდინარეობს შინაგანი გამოცდილებიდან იმ რეზისტენტობის მიუხედავად, რომელიც მოდის, როგორც ადამიანის სხეულის, ასევე გარე სამყაროს მხრიდან. ის დიდ მნიშვნელობას აძლევდა აქტუალური გამოცდილების უშუალო თვითდაკვირვებას. ამგვარი ინტროსპექცია უნდა შედგებოდეს ნერვული სისტემის, შედარებითი ფსიქოლოგიისა და ფსიქოპათოლოგიის შესწავლით. მოგვიანებით, როდესაც ბირანი თავად გახდა მისტიკური გრძნობების ობიექტი, იგი ცდილობდა გამოეყენებინა ფსიქოლოგიის კომპეტენცია ამ განცდების სრული ახსნისათვის. მიუხედავად ამისა, ბირანს არ განუვითარებია ბოლომდე თავისი თეორია „მესამე ცხოვრების შესახებ“, რომელიც არის სულის სიცოცხლე და ძვეს „გრძნობიარე სიცოცხლის“ (sensitive life) გაცნობიერებისა და თვითშემეცნების „რეფლექსიური სიცოცხლის“ (reflective life) მიღმა. მისმა შემოქმედებამ საფუძველი დაუდო რელიგიურობის სუბიექტურობის შესწავლის თავისებურებებს (Wulff, 1991).

აუგუსტ საბატიერისათვის რელიგია, უპირველეს ყოვლისა, არის, ღმერთთან შინაგანი ურთიერთობის პროდუქტი. ადამიანთა წარმოსახვა სპონტანურად გარდასახავს ამ რწმენას მითიური ხატებისა და ფორმების ნაირსახეობად, არაარსებით ინტერპრეტაციებად, რომელებიც წარმოშობენ კონფლიქტებსა და სქიზმებს. დოგმა აღმოცენდება იმიტომ, რომ შეინარჩუნოს საზოგადოების ერთობა და ერთგვარად გაანათლოს მისი წევრები. ამ ფუნქციის შესრულების შემდეგ დოგმა უნდა შეიცვალოს იმისათვის, რისთვისაც არსებობს, ანუ შეინარჩუნოს ისტორიული ფენომენი, რომელიც ცხოვრობს და იცვლება. თავიდან შექმნას ან მოდიფიცირება მოახდინოს სიმბოლოების აუცილებელი რიგისა, რომელიც აცოცხლებს, აღვიძებს და ამოქმედებს რწმენის შინაგან სიცოცხლეს, მის ძალას. საბატიერის თეორია კრიტიკული სიმბოლიზმის შესახებ ფრიად პოპულარული იყო კათოლიკე და პროტესტანტ თეოლოგთა შორის (Sabatier 1897).

ფსიქოპათოლოგიის თვალსაზრისით, სადაც არცთუ იშვიათად გვხვდება რელიგიური ბოღვა და აგრეთვე მსგავსება ფსიქიატრიულ სიმპტომებსა და მისტიკურ გამოცდილებებს შორის, ყურადღებას იმსახურებს ჟან მარტინ შარკოს (1825-1893 წწ.) მიერ სალპეტრიერის კლინიკაში შეგროვილი მასალა. კლინიკური შემთხვევები ადასტურებდნენ, რომ დემონის ცდუნება (demonical possession) სხვა არაფერია, თუ არა ისტერიის გარკვეული ფორმა, ლოცვით განკურნება აუტოსუგესტია და განპირობებულია მასობრივი ფსიქოლოგიით. პიერ ჟანე (1859-1947 წწ.), რომელიც ბირანის გავლენას განიცდის და რელიგიის ფსიქოლოგიის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელია (Ellenberger 1970), ცნობილია კლინიკური შემთხვევების აღწერით. მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანი „მადლენის“ (Madeleine) კლინიკური შემთხვევაა, რომელიც სალპეტრიერის პაციენტი იყო და სიმპტომების მთელი რიგით გამოირჩეოდა. მათგან ყველაზე საინტერესო იყო, რომ კუნთური დაძაბულობის გამო ის დადიოდა ფეხის წვერებზე, განიცდიდა მისტიკური მდგომარეობების მთელ ციკლს ღმერთთან ექსტატიური შერწყმიდან, რომლის დროსაც ის შეშდებოდა ჯვარცმის პოზაში სრული სიცარიელისა და წამების მდგომარეობამდე, როდესაც ის განიცდიდა თავის თავს, როგორც მიტოვებულს ღმერთისაგან და ეშმაკის კერძად დატოვებულს. წელიწადში რამოდენიმეჯერ მადლენს უჩნდებოდა სტიგმატები, სისხლიანი ჭრილობები იქ, სადაც ისინი ტრადიციის მიხედვით ქრისტეს ჰქონდა. მადლენზე ინტენსიური კლინიკური და ექსპერიმენტული დაკვირვების საფუძველზე (მაგალითად, ჟანე წონიდა პაციენტს, როდესაც მადლენი განიცდიდა ლევიტაციის ფენომენს), და ქრისტიანი მისტიკოსების იმ სიტყვიერი მასალის შედარებით, კერძოდ, წმინდა ტერეზა ავილას მემკვიდრეობა, ჟანე მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ამგვარი მისტიკური მდგომარეობების, თუ მისტიკური ცნობიერების ქვეშ ძევს ფსიქასთენია, ანუ დღევანდელი ტერმინოლოგიით ობსესიურ-კომპულსიური შფოთვითი აშლილობა (Wulff, 1991).

არ შეიძლება ჩაითვალოს, რომ თითქოს მთელი ფრანგული ტრადიცია რელიგიურ გამოცდილებებს პათოფსიქოლოგიურ ფენომენად მიიჩნევს. ფრანგულ ტრადიციაში იძებნება ისეთი ავტორიც, როგორიც არის თეოდორ ფლურნოუ, რომელიც იზიარებს ჯემსისათვის დამახასიათებელ სიმპათიებს რელიგიურ გამოცდილებებთან კავშირში და მას შემოაქვს ორი ძირითადი პრინციპი, რომელიც რელიგიის ფსიქოლოგიაში მკვლევრისათვის ამოსავალ პრინციპებად ითვლება. ესენია: 1) ტრანსცენდენტუ-

ლის გამორიცხვა, რაც ნიშნავს, რომ რელიგიის ფსიქოლოგიაში მომუშავეებმა არ შეიძლება რომ ან უარყონ, ან დაადასტურონ რელიგიურობის ობიექტის (ღმერთის, სულის, რწმენის) არსებობა, რადგან ეს არ არის მათი კომპეტენციის სფერო. სამაგიეროდ, ტრანსცენდენტულის განცდა და მის ნიუანსებსა თუ ვარიაციებზე დაკვირვება, სწორად რომ მათი საქმეა. 2) ბიოლოგიური ინტერპრეტაციის პრინციპი. ამ პრინციპით რელიგიის ფსიქოლოგია არის: 1) ფიზიოლოგიური იმით, რომ ის ეძებს რელიგიური ფენომენის ორგანულ მდგომარეობებს; 2) გენეტიკური ანუ ევოლუციონისტური იმით, რომ ითვალისწინებს მისი განვითარების შინაგან და გარეგან ფაქტორებს; 3) შედარებითი, ინდივიდუალური სხვაობების გათვალისწინების გამო და 4) დინამიკური იმ გაგებით, რომ აღიარებს რელიგიური ცხოვრების და გაუგონრად კომპლექსური ბუნებისაა იმ ყველა ფაქტორთა გათვალისწინებით, რომელიც მასში იღებენ მონაწილეობას და ურთიერთდაკავშირებულია. ლეუბა (1925 წ.) ფლურნოუს აფასებდა, როგორც თანამედროვე მისტიკოსს და მის შრომას თანამედროვე მისტიციზმის ნიმუშად მიიჩნევდა, მაგრამ აქვე დასძენს, რომ მის ნაშრომს მეცნიერული ღირებულება არ გააჩნია.

ფრანგულ ტრადიციაში იძებნება ეკლექტიკური მიდგომაც, რომლის უდიდესი წარმომადგენელი ჟან პიაჟეა (1896-1980 წწ.). პიაჟე (1952 წ.) წერს, რომ ეს მისი იღბალი იყო, როდესაც მამის ბიბლიოთეკაში საბატყერის წიგნგადააწყდა, ხოლო ბერგ სონის „კრეატიულობის განვითარების“ („Creative evolution“) შემდეგ პიაჟემ ნამდვილი ხსნა განიცადა: „ღმერთის იდენტიფიკაცია თავად ცხოვრებასთან, სიცოცხლესთან. ეს იყო ის იდეა, რამაც მე ექსტაზამდე მიმიყვანა“ (Wulff, 1991). პიაჟე მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ბიოლოგიას შეუძლია ახსნას ყველაფერი, თავად აზროვნებაც. მისთვის ცოდნის საკითხი დადგა სრულიად სხვა კუთხით და მან გადაწყვიტა თავისი თავი მიეძღვნა „ცოდნის“ (knowledge) ბიოლოგიური ახსნისათვის. 1921 წელს პიაჟემ დაარსა ქრისტიან სტუდენტთა ასოციაციის სხვა წევრებთან ერთად რელიგიის ფსიქოლოგიის კვლევის ჯგუფი. პიაჟე იზიარებს ფლურნოუს მიერ შემოთავაზებულ პრინციპს, რომ ფსიქოლოგიას არ შეუძლია იმსჯელოს თავისთავად რელიგიურ ღირებულებებზე. პიაჟეს აზრით, ადამიანს შეუძლია შეაფასოს არის შესაძლებელი თუ არა რომელიმე ღირებულების დედუქცია, რომელიც ცლოგიკის კანონებს ექვემდებარება. პიაჟეს აზრით (და მთელი მისი კვლევაც ბავშვის განვითარების კუთხით ამას ადასტურებს), ფსიქოლოგიას შეუძლია ახს-

ნას ის გასაოცარი მრავალფეროვნება დედუქციებისა, რომლებიც მეტ-ნაკლებად ერთი და იმავე გამოცდილებიდან მომდინარეობს.

რელიგიურ ატიტუდთან დაკავშირებით, პიაჟე გამოყოფს ორ ძირითად ტიპს: ღმერთის ატრიბუცია არის ტრანსცენდენტულობა და იმანენტურობა. ტრანსცენდენტული ღმერთი არის ღმერთი მიზეზი, შემოქმედი, რომლის მიზეზიც ჩვენი გაგების იქით არის. სრულიად საპირისპიროდ, იმენტური ღმერთი არის არ მიზეზთა ღმერთი, არამედ ღირებულებები, ღმერთი, რომელიც არსებობს ჩვენს შორის და არა სამყაროს გარეთ (Vander Goot, 1985, Vidal, 1987). პიაჟე მიუთითებს, რომ მისი ჯგუფის კვლევის შედეგებმა უჩვენა, რომ ინდივიდები ღმერთთან ურთიერთობებისას ირჩევენ ამ ორიდან ერთ-ერთ დამოკიდებულებას იმის მიხედვით, თუ რა დამოკიდებულება ჰქონდათ თავიანთ მშობლებთან. ადამიანებს აქვთ ტრანსცენდენტულის პრედისპოზიცია და დამორჩილების ქცევა, თუ როგორც ბავშვებს მათ ასწავლიდნენ მოზრდილთათვის უსიტყვო პატივისცემას, განსაკუთრებით კი ავტორიტეტისა და პრესტიჟის მქონე პირების მიმართ. იმანენტურობა და ავტონომიურობა გამომდინარეობს, როდესაც ბავშვობაში დამოკიდებულება არის პიროვნების პატივისცემა, რომელიც დაფუძნებულია თანასწორობასა და უკუკავშირზე. მთელი საზოგადოება, თუ განათლების სისტემა, შეიძლება გადახრილი იყოს ან ერთი, ან მეორე მიმართულებით.

პიაჟეს თეორია, რომელიც შემდგომ განავითარა კოგნიტური ფსიქოლოგიის წარმომადგენელმა ლოურენს კოლბერგმა (Kohlberg, 1981, Lefton 1985), მორალური განვითარების საფეხურების დადგენის თვალსაზრისით, საფუძველი გახდა რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში შემოსულიყო ისეთი კვლევები, რომლებიც რწმენისა და მორალური განვითარების ურთიერთკორელაციებს შეისწავლიდა (Taminien, 1990). კოლბერგის თეორია ეხება მორალის განვითარების საფეხურებს ადამიანთან. რელიგიის ფსიქოლოგიაში ზოგიერთი ავტორი მიიჩნევს, რომ რელიგია არის მორალისა და მორალური დამოკიდებულებების სოციალური ინსტიტუტი. ისინი ხშირად მიმართავენ კოლბერგის მოდელს და აკვირდებიან რელიგიური რწმენის განვითარებას ასაკობრივ ჭრილში. თავად კოლბერგის თეორია ასეთი სტრუქტურისაა: პიაჟეს მსგავსად, კოლბერგს მიაჩნდა, რომ მორალური განვითარება გაივლის მთელ რიგ საფეხურებს. მისი თეორიის ძირითადი კონცეფციაა სამართლიანობა (justice). კოლბერგი თავისი კვლევებისათვის იყენებდა პატარა სიუჟეტებსა და მოთხ-

რობებს, რომელთა შეფასებასაც სთხოვდა ადამიანებს. ყველაზე უფრო გავრცელებული მანც ერთი მოთხრობა იყო. მისი მოკლე შინაარსი ასეთია: ქალს აღმოაჩნდება სპეციფიკური ტიპის სიმსივნე, რომლის წამალიც არსებობს და იგივე იმავე ქალაქის ერთ-ერთი პროვიზორის აღმოჩენაა. წამლის თვითღირებულება მხოლოდ ორასი დოლარია, პროვიზორი კი მას ორი ათას დოლარად ყიდის. ავადმყოფი ქალის ქმარი შეაგროვებს ათას დოლარს, მიდის აფთიაქართან და სთხოვს, რომ მან ან მისცეს წამალი ნახევარ ფასში, ან დააცადოს დარჩენილი ნახევარის გადახდა. პროვიზორის უარის შემდეგ, ქმარი გატეხავს აფთიაქს და მოიპარავს წამალს. კოლბერგი სთავაზობს თავის კვლევაში მონაწილე სუბიექტებს შეაფასონ ქმრის საქციელი, რამდენად მორალურად მოიქცა ის. კოლბერგი ადგენს, რომ მოზრდილთა პასუხები ქმრის ქცევის შეფასების თვალსაზრისით განსხვავდება მოზარდებისა და ხუთი წლის ბავშვების პასუხებისაგან. მორალური განვითარება გაივლის სამ დონეს. ესენია: პრეკონვენციონალური, კონვენციონალური და პოსტკონვენციონალური, ანუ სინდისის გაცნობიერების საფეხური. პრეკონვენციონალურ დონეზე ბავშვი თავისი მოქმედების აკარგიანობას აფასებს დასჯის თავიდან აცილების ტერმინებში (9 წლამდე). ასეთ დროს ქმრის ქცევა ფასდება, რომ იგი უნდა დაისაჯოს, მაგრამ არა მთელი ძალით, რადგან მის ცუდ საქციელს აქვს გამართლება, რადგან მან ცოლისათვის მოიპარა წამალი. კონვენციონალურ საფეხურზე ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული პოზიცია არსებობს: ერთი ეს არის „კარგი ბიჭის“ პოზიცია, როდესაც საერთოდ გაუგებარია რატომ არის ეს საქციელი უზნეო და არა მორალური ნებისმიერი ასპექტით და ეს ქურდობაც არ არის, რადგან წამალი საყვარელი ადამიანისათვის იქნა მოპარული; და მეორე პოზიცია, რომ აუცილებელია სოციალური წესრიგისა და ავტორიტეტის პატივისცემა. მართალია, ქმარს მძიმე სიტუაცია აქვს, მაგრამ მან მაინც არ უნდა მოიპაროს, რადგან ქურდობა დაუშვებელია კანონით. მესამე, პოსტკონვენციონალურ საფეხურზეც ორი განსხვავებული ტიპის შეფასებითი ტენდენცია არსებობს, ერთის მიხედვით ეჭვის ქვეშ დგება კანონის უზენაესობა და სამართლიანობა და ქმრის საქციელი განიხილება, როგორც აბსოლუტურად ადეკვატური და არა დანაშაულებრივი; ხოლო მეორე პოზიციის მიხედვით კი ეს არის ცნობიერი ორიენტაცია, რომელიც მიუთითებს, რომ ეს პიროვნების არჩევანია, რადგან მან უნდა გადაწყვიტოს დაარღვიოს კანონი და გადაარჩინოს მეორე ადამიანი, თუ — პირიქით. სინდისის გაცნობიერება ნიშნავს იმას, ადამიანს ესმოდა,

რომ ის არღვევს კანონს მხოლოდ იმის გამო, რადგან მეორე ადამიანის სიცოცხლე უფრო ღირებულია, ვიდრე ფორმალური კანონი, მაგრამ იგივე ამ კანონის მიმართ იგი მაინც პასუხს აგებს.

მორალი ეს არის დასწავლილი პიროვნული რწმენების სისტემა — თუ რა არის სწორი და რა არასწორი, რომელსაც ადამიანები იყენებენ, რათა შეაფასონ რაიმე სიტუაცია ან ქცევა. დამოკიდებულებები მორალის მიმართ ვითარდება მთელი ცხოვრების მანძილზე. განვითარების ეტაპების თვალსაზრისით მას ჩამოყალიბებული ფორმა ეძლევა 18-21 წლისათვის.

ამერიკელი ფსიქოლოგი ჯეიმს ფოვლერი (Fowler 1981), რომელიც ერიკსონის ძლიერ გავლენას განიცდიდა, პიაჟესა და კოლბერგის განვითარების თეორიებზე დაყრდნობით აგებს თავის თეორიას რწმენის განვითარების შესახებ. იგი ცდილობს მთარგოს ორი ტრადიცია — ფსიქონალიტიკური და კოგნიტური. ფოვლერი ეყრდნობა 359 სუბიექტზე შეგროვილ მასალას 4-84 წწ. ასკობრივ ჯგუფზე, რომლებიც მიეკუთვნებოდნენ შემდეგ დენომინაციებს: პროტესტანტებს (45%), კათოლიკებსა (36,5%) და იუდეველებს (11,2%); აგრეთვე სხვადასხვა რელიგიური მიმდინარეობების წარმომადგენლებს (7,2%). მასალად გამოიყენებოდა ინტერვიუები. ფოვლერი და მისი თანამშრომლები გამოყოფენ რელიგიური რწმენის განვითარების შემდეგ საფეხურებს:

1. ინტუიტიურ-პროექციული რწმენა: გამოუდიფერენცირებული რწმენის საფეხურები.

2. მითიურ-ლიტერატურული რწმენა: ოდიპალური საფეხური და კონკრეტული ოპერაციონალური აზროვნება, ლოგიკური აზროვნება (7 წელი).

3. სინთეტიკურ-კონვენციონალური რწმენა: ფორმალურ ოპერაციონალური აზროვნება (12 წელი). კონვენციონალური როლების გაშინაგების საფეხური.

4. ინდივიდუალურ-რეფლექსირებული რწმენა: რელატივიზმის მეფობის პერიოდი; დემითოლოგიზაციის პერიოდი. ყალიბდება პიროვნების საკუთარი შეხედულებები ცხოვრებაზე.

5. შერწყმული (conjunctive) რწმენა: ამ საფეხურზე ადამიანი აცნობიერებს ცხოვრებისეულ პარადოქსებს და იმუშავებს ლოიალურ დამოკიდებულებას გარემოს მიმართ, ან ვერ გაიაზრებს ამ პარადოქსებს და რჩება მარტოობისა და მიუსაფარობის განცდების ტყვეობაში.

6. უნივერსალური რწმენა: ამ საფეხურს აღწევენ ის პირები, რო-

მლებსაც სრულად გამოცალკეებული ჰყავთ თავიანთი მე და მისი მოთხოვნილებები და ერთმნიშვნელოვნად უპირატესობას აძლევენ გარე სამყაროს, რომელშიაც ცხოვრობენ სხვები. ასეთ ადამიანთა რიგს მიეკუთვნებიან განდი, მარტინ ლუთერ კინგი, დედა ტერეზა.

ფოვლერის თეორიასა და მის კონცეპტუალურ სქემას საკმაოდ ბუნდოვანი სახე აქვს და ამიტომ მას გამგრძელებლები ნაკლებად ჰყავს. თავად მორალური კანკითარების იდეა კი კოგნიტური ფსიქოლოგიის მიდგომის ტრადიციის მიმდევრებისათვის რელიგიის ფსიქოლოგიაში ერთ-ერთ სამუშაო ცნებად რჩება.

ქართული ტრადიცია. ქართული აზრის ისტორიაში რელიგიის ფსიქოლოგიის სფეროში ორი ავტორი ინტერესდება: საფუძვლიანად გაბრიელ ეპისკოპოსი (ქიქოძე 1993) და ზედაპირულად, დიმიტრი უზნაძე (უზნაძე 1984, 1986).

გაბრიელ ეპისკოპოსი წიგნში „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ ცალკე თავს უძღვნის რელიგიური გრძნობების და ხასიათებას. მიუხედავად იმისა, რომ წიგნი არის ემპირიული აღწერითი ფსიქოლოგიის ტრადიციაში შესრულებული შრომა, ავტორი ჩვეულებრივი გრძნობებისა და რელიგიური განცდების განმასხვავებელი კრიტერიუმების მოძებნას ცდილობს. ჩვეულებრივ გრძნობათა ანუ სულიერ მდგომარეობათა დასახასიათებლად ავტორი სარგებლობს გრძნობების პოლარული წყვილებით: სასიამოვნო-უსიამოვნო, სიხარული-მწუხარება, იმედი-სასოწარკვეთილება, შიში-სიმამაცე, რელიგიური გრძნობების დასახიათებისას კი ამგვარ ორპოლუსიან დაყოფას კვლავ ვხვდებით: „როგორი წმინდაც უნდა იყოს ამქვეყნიური სიხარულის, ანდა რაიმე ამქვეყნიური უპირატესობის ფლობის საფუძველზე წარმოქმნილი სიხარული, მასში მაინც არის რაღაც ისეთი, რაც სრულ კმაყოფილებას არ გვანიჭებს. ის ხანგრძლივად არ ამშვიდებს სულს. პირიქით, აღელვებს და არა აკმაყოფილებს მის სურვილებს, ისე, რომ რაც უფრო დიდია და ძლიერია ეს სიხარული, მით უფრო ძლიერია რეაქცია, რადგან ყველა იციან: ძლიერი სიხარულის შემდეგ ადამიანს სევდა ეუფლება. ასეთი როდია რელიგიური სიხარული: ის შეიცავს თავის თავში იმას, რაც კმაყოფილებას ჰკერის სულს. კლავს მის წყურვილს“ (ქიქოძე, 1993, გვ. 149). ფაქტობრივად, გაბრიელ ეპისკოპოსი თავის ნაწერში,

1 პირველად წაგნი გამოდის ბრუსელად 1958 წელს და მხოლოდ 1993 წელს მანკაძე 1993 წელს გამოიცემა მისი ქართული თარგმანი.

უილიამ ჯემსამდე 41 წლით ადრე, ხაზგასმით მიუთითებს განცდების იმგვარ მდგომარეობაზე, როდესაც უნივერსუმთან შერწყმის განცდას უწყვეტი თუ უშრეტი ერთპოლუსიანი სულიერი მდგომარეობა მოაქვს. ძირითად განმასხვავებელს ავტორი ჩვეულებრივ გრძნობებსა და რელიგიურ გრძნობათა შორის მიიჩნევს, რომ ჩვეულებრივი გრძნობები ორპოლუსიანობით ხასიათდებიან, ხოლო რელიგიურ გრძნობას მხოლოდ ერთი პოლუსი აქვს, რომელიც გამოიხატება ისეთი პარამეტრებით, როგორიცაა „კეთილგანწყობა, თანაზიარობა, შეწყნარების გრძნობა“ (ქიქოძე, 1993, გვ. 156). ასევე მნიშვნელოვან პარამეტრს წარმოადგენს რელიგიური სიყვარული, რომელიც „შეიძლება განვიხილოთ ან როგორც სულის ზოგადი რელიგიური განწყობილება, ანდა თავის კერძო გამოვლინებებში, როგორც სიყვარული, სიყვარული ღმერთისა, მოყვასისა და საკუთარი თავისა, როგორც ზოგადი რელიგიური განწყობილება“ (ქიქოძე, 1993, გვ. 154). გაბრიელ ეპისკოპოსი საკმაოდ ინტერპრეტაციას იძლევა საკუთარი თავის ანუ „მე“ კონცეფციის გააზრების თვალსაზრისით: „საკუთარი თავისადმი სიყვარული, როგორც შედეგი ღმერთის სიყვარულისა, არის საკუთარი თავის, როგორც ღმერთის ქმნილების, ღმერთის სისხლით ხსნილის ღირსების გრძნობა. ეს გრძნობა ეგოიზმისათვის სავესებით უცხოა. ეგოიზმს უყვარს საკუთარი თავი, როგორც სხეული, მიწიერი არსება, უყვარს საკუთარ თავში მხოლოდ ის, რაც ღირსი არ არის სიყვარულის — თავისი ვნებანი და ბიწიერება. ამის საპირისპიროდ, ქრისტიანს უყვარს თავის თავში ის, რაც მასში ღირსეულია, ღვთაებრივია, უყვარს ალალ-მართალი სინდისი, მისწრაფება ღმერთისა და სიკეთისადმი, ხოლო ყოველივე ბიწიერი, მისი ბრძოლის, წუხილისა და სინანულის საგანია“ (ქიქოძე, 1993, გვ. 156). თუ ერთად მოვეყურით თავს ქიქოძისეულ ნააზრევს აღმოჩნდება, რომ რელიგიური ადამიანია ის, ვინც სიყვარულითაა განმსჭვალული სხვების და საკუთარი თავის მიმართ, აქვს მაღალი ტოლერანტობა და საკვება ცხოვრებისა და სიცოცხლის გამო სიხარულით. გაბრიელ ეპისკოპოსი თვალს არც იმაზე ხუჭავს, რომ ღმერთის სიყვარულის ნილაბით ფანატიზმი შეიძლება გამოვლინდეს და მის დასადგენადაც თავის წილ კრიტიკერიუმებს გვთავაზობს: „ღმერთის სიყვარული გულში ბადებს ექვიანობის გრძნობას. ღმერთის გამო ექვიანობა არის უსიამოვნების, მწუხარების გრძნობა. თუ გვესმის ღვთის სახელის ძაგება, ის არის მისწრაფება იმისა კენ, რომ ღვთის დიდება გავრცელდეს ადამიანებში, ის არის სიხარული, რომელსაც განვიცდით ღმერთის წინაშე ჭეშმარიტი მოწიწების ხილვისას. რელიგიურ ექვს არა

აქვს ისეთი მძიმე ზემოქმედება სულზე, როგორც აქვს ზორციელ ეჭვიანობას. ეს უკანასკნელი შურისა და ღვარძლის შედეგია, პირველი კი მოყვასის კეთილდღეობისა კენ მისწრაფება. მაგრამ, სამწუხაროდ, რელიგიური ეჭვიანობა შეიძლება შეცდეს ისევე, როგორც ცდება ადამიანთა ყველა სხვა გრძნობა, მხოლოდ იმ დამლუპკველი შედეგით, რომ ამ გრძნობის შერყვნა ხშირად ბაღებს სულში საშინელ მოვლენას - ფანატიზმს. ფანატიზმი არ შეიცავს თავის თავში არაფერს ისეთს, რაც ჭეშმარიტ ქრისტიანულ გრძნობათა მსგავსია, ამიტომ ეს გრძნობები არ შეიძლება შეუთავსდნენ ფანატიზმს ერთი ადამიანის სულში. ფანატიზმმა შეიძლება იპოვოს თავშესაფარი ისეთი ადამიანის სულში, რომელსაც სურს ბოროტი ვნებები — ღვარძლი, მრისხანება და ა.შ. — რელიგიის ნილაბქვეშ დაფაროს“ (ქიქოძე, 1993, გვ. 156-157).

შეიძლება ითქვას, რომ გაბრიელ ეპისკოპოსი იძლეოდა გარკვეულ მატრიცას ემპირიული კვლევებისათვის თუ როგორი დამოკიდებულებების მქონე უნდა იყოს მორწმუნე ადამიანი — პოზიტიური დამოკიდებულება გარემოსადმი, ყოფაში ჩართულობა, ტოლერანტობა, მიმღებლობა ადამიანებისა და საკუთარი თავის. შეიძლება ითქვას, რომ ქიქოძისეულ მორწმუნე პიროვნების შესაძლო იდეალური ტიპაჟის შესახებ კვლევებს ანგლოამერიკული და გერმანული ტრადიციები იზიარებენ და თავისი თვისებები თუ სტატისტიკურ-კორელაციური კვლევებით ადასტურებენ ამ პარამეტრების მნიშვნელობას მორწმუნე ადამიანის დახასიათებისათვის.

დემიტრი უზნაძის მიერ გამოთქმული შეხედულებები უშუალოდ არ ეხება რელიგიის ფსიქოლოგიის თუ რელიგიურობის ფსიქოლოგიის საკითხებს. მაგრამ მის ფილოსოფიურ წერილებში არის მინიშნება რამოდენიმე საკითხზე, რომელიც საინტერესოა რელიგიისა და ფსიქოლოგიის მიჯნაზე მომუშავე სპეციალისტისათვის (უზნაძე, 1984, 1986). გაბრიელ ეპისკოპოსისაგან განსხვავებით, რომელიც აღწერითი ტრადიციის წარმომადგენელია, უზნაძე ახსნითი ტრადიციის მიმდევრად უნდა მივიჩნიოთ, რადგან იგი რელიგიის წარმოშობის მიზეზსა და არსს სიკვდილის ფენომენის არსებობაში და ამ ფაქტისადმი ადამიანის გადაუღალახავი შიშის დამღვევის სურვილში ხედავს. ამ მოსაზრებით იგი ძალიან უახლოვდება ფსიქონალიზის წარმომადგენლებს და მათ მიერ განვითარებულ შეხედულებებს რელიგიის რაობის შესახებ.

უზნაძე მიუთითებს, რომ „ჩვენი სულიერი ცხოვრება ერთბაშად ყოფნა-არყოფნის ელფერშია მოვლენილი. განსაკუთრებული ძლიერებით

რელიგიურ განცდაში პოულობს იგი თავის გამოხატულებას. რელიგია სწორედ ადამიანის ცხოვრების დამის განცდათა დროული შეზღუდულობის შედეგია. იგი ამ შემოფარგლულობაზე დამკვიდრებული ლტოლვა-მისწრაფებაა საზღვარდაუსმელი არსისა და არსებისაკენ. დიახ, სიკვდილი აძლევს დასაბამს უკვდავების იდეას, ეს ასეც უნდა იყოს. მე ვხედავ რაიმე განსაზღვრულ მოვლენას და იმავე წამს ჩემს ცნობიერებაში რაღაც საკვებით განუსაზღვრელის ცნება წამოიჭრება; მე ვხედავ სიკვდილს, გაზრწნას და იმავე წუთას ჩემს სულის სამკვიდროს უკვდავებისა და მარადისობის იდეა ეუფლება. ფსიქოლოგიაში ასეთი ფაქტი არისტოტელემ „კონტრასტის ასოციაციის“ სახელით მონათლა . . . რელიგია, მარადიულობისაკენ მისწრაფება სიკვდილმა წარმოშვა“ (უზნაძე, 1984, გვ. 237). ავტორი თავის მსჯელობას აგრძელებს შემდეგი სახით, რომ ქრისტიანობამ თავისი მოძღვრებით მკვდრეთით აღდგომის შესახებ გამოხატა სიკვდილის დაძლევის სტრატეგია, რაც უზნაძის აზრით, უბრალოდ მცდარი გაგებაა, რადგან სიკვდილი არ არის წუთიერი მოვლენა. იგი იმანენტური მოვლენაა და ცხოვრების ფორმის მიმცემი. დიმიტრი უზნაძე შემდგომ ამ წერილში სიკვდილის ფენომენის გააზრებაზე გადადის და აღარ უბრუნდება რელიგიის თუ რელიგიური განცდების წარმოშობის მიზეზებს.

სხვა წერილში „ცხოვრების რაობა“ ავტორი ერთხელ კიდევ ირიბად შეეხება რელიგიას, ადამიანის უნივერსალური ბუნების საკითხს. ამ წერილში უზნაძე, ერთი მხრივ, აღიარებს განვითარების პრინციპს და, მეორე მხრივ, ადამიანის ბუნებას ის გააიზრებს, როგორც ერთი მთლიანის არსებობას, რომელიც ერთდროულად უსასრულოც არის და სასრულიც: „ჩვენ ვხედავთ, რომ ერთი სუბიექტი, რომელიც როგორც იდეალურად შემოუფარგვლელი, რეალური ყოვლადობისაკენ მიისწრაფვის, ხოლო მეორე ფიზიკური ორგანიზმია, რომელიც ერთადერთი საშუალებაა ამ ყოვლადობის განხორციელებისა“ (უზნაძე, 1984, გვ. 300). ავტორი თავისი აზრის ნათელსაყოფად განიხილავს შერდმანის ერთ-ერთ წიგნში სანიმუშოდ მოტანილ გაკვეთილს, რომელიც ქვეყნის გაჩენას ეხება და თან იქვე მიუთითებს, რომ მას სრულებით არ აინტერესებს ამ გაკვეთილის პედაგოგიური მხარე, არამედ სურს შინაარსი თავისი აზრის საილუსტრაციოდ გამოიყენოს. შინაარსი კი ეხება იმას, თუ როგორ შექმნა ღმერთმა სამყარო, ანუ უნივერსალური ყოვლისმომცველი როგორ გადაიტყა კონკრეტულად, შეზღუდულად და შემოფარგლულად ისე, რომ არ დაკარგა უნივერსუმის თვისება. უზნაძისათვის „ჩვენ კულტურული ცხოვრება ერთიანად გამოე-

რებაა და გაგრძელებაა ღვთისაგან დაწყებული ქაოსის გარდაქმნის საქმი-
სა... ამრიგად, არსებითი ძარღვი ცხოვრებისა გარდაქმნაში ან შემოქმე-
დებაში მარხია“ (უზნაძე, 1984, გვ.303-304).

შეიძლება ითქვას, რომ დიმიტრი უზნაძისათვის რელიგიის წარ-
მომშობი მიზეზი სიკვდილია, ხოლო რელიგიურობის ფენომენს კი ის განა-
პირობებს, რომ ადამიანს აქვს უნივერსალურობის თვისება (მისი ცნობიე-
რებისათვის არ არსებობს დრო და სივრცე) და, ამავე დროს, სხეულით შე-
მოსაზღვრულია. სწორედ მისი ორბუნებოვნება და განსაკუთრებით ცნო-
ბიერების უნივერსალიზმი შეიძლება მივიჩნიოთ იმ საფუძველად, რომელიც
უზნაძისათვის შეიძლება ყოფილიყო მორწმუნეობის ფენომენის თეორიუ-
ლი გააზრების საფუძველი. გულდასაწყვეტია, რომ ქართული ფსიქოლო-
გიის კლასიკოსის მემკვიდრეობაში არაფერი იძებნება რელიგიურობის სა-
კითხის ფსიქოლოგიური კუთხით შესწავლის თვალსაზრისით და მისი მე-
მკვიდრეობა უზნაძის, როგორც ფილოსოფოსის შრომებით შემოიფარგ-
ლება.¹

ტრადიციების პარალელურად თუ თვალს გადავაგვლებთ რელიგი-
ურობის ფსიქოლოგიაში მიმდინარე კვლევებს, ნათლად დავინახავთ, რომ
ისინი პრინციპულად განსხვავებულ მეთოდებს იყენებენ მასალის შესაქ-
რებად და შემდგომი ანალიზისათვის. ანგლოამერიკული ტრადიცია გვთა-
ვაზობს ორ მეთოდს: ინტროსპექციასა და სტატისტიკურ ანალიზს ანუ
გაზომვების ტექნიკას; გერმანული — ინტროსპექციასა და ინტერპრეტა-
ციას; ფრანგული — დაკვირვებას, კლინიკურ კონტექსტში განხილვასა

¹ საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ უზნაძის შრომა „ვლ. სოლოვიოვი — მისი
შემეცნების თეორია და მეტაფიზიკა“ ყველაზე დიდ ადგილს უთმობს ავტორის
შემოქმედებაში რელიგიის ფილოსოფიური საკითხების განხილვას. უზნაძე ინ-
ტერესდება სოლოვიოვის, როგორც რუსული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური სკო-
ლის უდიდესი წარმომადგენლის მოძღვრებით, მაგრამ ფსიქოლოგიური ჭრილი
ადამიანის რელიგიურობისა ამ შრომაში სპეციალური განხილვის საგნად არ იქცე-
ვა. ამის კარგ მაგალითს წარმოადგენს მისი მსჯელობა სოლოვიოვის თეორიის
შეფასების თვალსაზრისით: „ის ჭეშმარიტებას არსებულთან აიგივებს და ამით
აცილებს მას სუბიექტური შემეცნების ყოველგვარ რელატიურობას, გადააქვს ის
ჩვენი შემეცნებისაგან დამოუკიდებელ ნიადაგზე და ამ გზით თითქმის სავსებით
უიგივდება უკიდურეს აბსოლუტისტ ავგუსტინეს, რომელსაც ზუსტად ისევე, რო-
გორც სოლოვიოვს ჭეშმარიტება ესმოდა როგორც არსებული ანდა ღმერთი“ (უზ-
ნაძე, გვ.109). მთელი შრომა ეძღვნება რელიგიის ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ
გააზრებას, რის გამოც ის ფსიქოლოგიური შესწავლის კუთხით პიროვნების რე-
ლიგიურობის კონტექსტში (სუბიექტური შემეცნების რელატივიზმის უარყოფის
გამო) აქტუალურ შრომად ვერ ჩაითვლება.

და კოგნიტური მოდელების სტრუქტურებით ოპერირებას. ფაქტობრივად, ფსიქოლოგიის სამივე ძირითადი მეთოდი — გაზომვა, ინტროსპექცია და დაკვირვება — რელიგიურობის ფენომენის ფსიქოლოგიური შესწავლის თვალსაზრისით საწყის ეტაპზე თანაბრად არის წარმოდგენილი. ინტროსპექციულ კვლევებს ერთმნიშვნელოვნად ძალიან ჩქარა ივიწყებენ და ადგილი ეთმობა მეცნიერული ფსიქოლოგიის ან სიღრმის ფსიქოლოგიის პრინციპებს. ფაქტობრივად რელიგიურობის ფენომენის შესახებ მოპოვებული მასალა ამჟამად გაიაზრება ფსიქოლინამიკის, კოგნიტური თუ ბიპევიორალური თეორიების ცნებითი აპარატით. თავად მონაცემები შესაძლებელია მოპოვებულ იყოს კორელაციური კვლევების, ანექტირების, დაკვირვებისა ან კლინიკური შემთხვევების სახით.

ძირითადად კი მაინც კორელაციური კვლევები და ფსიქოლინამიკური ინტერპრეტაციები (თუ ახლა უკვე კვლევებიც) იკავებენ ცენტრალურ ადგილს რელიგიურობის ფენომენის შესწავლაში. საკითხი, რომელიც ორივე მიდგომას აინტერესებს, მოტივაციური სფეროს გარკვევას ეხება. მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერული ფსიქოლოგია მთელი თავისი არსებობის მანძილზე აკრიტიკებდა ფსიქონალიზს, რადგან ის არ აკმაყოფილებდა მეცნიერულ სტანდარტებს გაზომვასთან დაკავშირებით, ორივე ამ მიმდინარეობას საკმაოდ ბევრი აქვს საერთოც. ორივე მიმდინარეობა უარყოფს ინტროსპექციას (არამიზნობრივ), როგორც მასალის შეგროვების ხერხს. ორივე მიმდინარეობისათვის ქცევის განმაპირობებელია მიზეზთა ერთობლიობა, რომელიც გაცნობიერების მიღმა დევს და გამორიცხავს ადამიანის ქცევის თავისუფლების ფაქტორს. „თავისუფლებას“ საუკეთესო შემთხვევაში ეს ორი მიმდინარეობა მიიჩნევს როგორც საჭირო და გამოსაყენებელ ილუზიას (თუ ყველანაირი ქცევა რაიმე მიზეზით არის განპირობებული, მაშინ „თავისუფლება“, როგორც კატეგორია ნონსენსია). ადამიანური შემეცნებისათვის ორივე მიმდინარეობა პოზიტივისტური და მატერიალისტური მსოფლმხედველობის თვითცნობიერების პროდექტია, რომელიც მეცნიერების სახელით კაცობრიობას მისი ღრმად ფესვებგამდგარი ილუზიის და თვითდამლუპველი უცოდინრობისაგან გასათავისუფლებლად ემსახურება.

ამ ორ მიმდინარეობას ერთმანეთისაგან განასხვავებს მეთოდი, რომლითაც ის ცდილობს შეისწავლოს რელიგიურობის ფენომენი. ასეთ შემთხვევაში ცენტრალური მნიშვნელობისა ხდება სუბიექტისათვის ადგილის განსაზღვრის საკითხი. მეცნიერული ფსიქოლოგია აქცენტს აკე-

თებს ქცევის დაკვირვებაზე, ფსიქოანალიზი — პიროვნული ცხოვრების გზაზე. მეცნიერული ფსიქოლოგია ანალიზისათვის თავის შერჩევად იყენებს სუბიექტების დიდ რაოდენობაზე დაკვირვებით მოპოვებულ მონაცემებს. ამ მონაცემებს არავითარი კავშირი არა აქვთ კონკრეტულ პიროვნებებთან და მათ ცხოვრებისეულ ისტორიასთან. ფსიქოანალიზი (თუ ფსიქოანალიტიკოსი) ხდება მონაწილე და დამკვირვებელი ნევროზებით გატანჯული თავისი ავადმყოფის ბრძოლისა და მისი პიროვნული ისტორიისა. მეცნიერული ფსიქოლოგიის მონაცემები შედგება რიცხობრივი პასუხებისაგან შემთხვევით შერჩეულ სუბიექტებზე, ფსიქოანალიზი იყენებს ცალკეული შემთხვევების ხანგრძლივი შესწავლის გზით მოპოვებულ ცალკეული გამორჩეული ინდივიდების განზოგადებულ მასალას.

მიუხედავად იმისა, რომ ორივე მიმდინარეობას ახასიათებთ მიკუთვნებულობა ემპირიული მეცნიერებისადმი, ფსიქოანალიზი იზიარებს ასევე ჰუმანისტთა მიდგომას, რომ უნდა იქნეს გათვალისწინებული სუბიექტის რთული პიროვნული სამყარო. ფსიქოანალიზის პოზიცია მოკლედ ასე შეიძლება დახასიათდეს: ერთი ფეხით ობიექტურ მეცნიერებაში, მეორე — ადამიანის სუბიექტურობაში. ეს სენტენცია რაღაც წილად ასახავს ფსიქოანალიზის ავტორის ზიგმუნდ ფროიდის პოზიციას, რომელიც ცდილობდა შეექმნა ისეთი თეორია, რომელიც დააკმაყოფილებდა, როგორც მეცნიერული დისციპლინის აუცილებელ მოთხოვნებს, ასევე მოიცავდა კონკრეტულ პიროვნებას და პიროვნულობის ზოგად მახასიათებლებს. მის მიერ შემოთავაზებული მიდგომა, ფსიქოანალიზი, მიუღებელი აღმოჩნდა ფსიქოლოგიაში, როგორც ემპირიკოსებისათვის, ასევე ჰუმანიტური მიმდინარეობის წარმომადგენლებისთვისაც. თავისთავად ფსიქოანალიზი იყო გამორჩეული მოვლენა დასავლური ცივილიზაციისათვის. იგი (ფსიქოანალიზი) იქცა ერთ-ერთ ცენტრალურ მიმდინარეობად რელიგიურობის შესწავლის კუთხით. რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში ზოგადად ფსიქოანალიტიკურ ტრადიციაში შესრულებული შემდგომი კვლევები ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე თავად ფროიდის წვლილი.

კლასიკური ფსიქოანალიზი, თუ მისი გაგრძელებები ეგოფსიქოლოგიის, „ობიექტი-ურთიერთობა“ (object-relation theory), თუ ნარცისიზმის თეორიების სახით რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში მიმდინარე კვლევების ერთ-ერთ ცენტრალურ მიმართულებას წარმოადგენენ, რომელიც ერთი სახელით, ფსიქოდინამიკური ტრადიციით (მიდგომა) არის ცნობილი.

ისიც ფაქტია, რომ თუ არ გაევიზიარებთ დებულებას, რომ ფსიქონალიზი არის „მხოლოდ და მხოლოდ ის ფსიქოლოგია, რომელსაც შეუძლია რაიმე მნიშვნელოვანი თქვას მისტიკური და რელიგიური გამოცდილების შესახებ“ (Havens, 1968, ud.33), მიუხედავად ამისა, მაინც მოგვიწევს იმ ფაქტის მიღება, რომ ფსიქონალიზი, ან დღეს უფრო ფართო გაგებით ფსიქოდინამიკა, რჩება ერთ-ერთ ცენტრალურ მიდგომად რელიგიურობის ფსიქოლოგიური ფენომენის გააზრების თვალსაზრისით.

*ფსიქოდინამიკური ტრადიცია*¹. ამ ტრადიციის ცალკე განხილვა მიზანშეწონილია რამდენიმე მიზეზის გამო. ფსიქონალიზმა, როგორც არც ერთმა სხვა ფსიქოლოგიურმა თეორიამ, ადრევე შეძლო გაერღვია ვიწრო ენობრივ-კულტურული ტრადიციები და ზოგადი თეორია გამზადარიყო. შესაბამისად, მისგან გამომდინარე, სხვადასხვა მიმდინარეობები ნამდვილად აღარ განეკუთვნებიან რომელიმე ერთ კონკრეტულ ტრადიციას ენობრივ-კულტურული ასპექტით, ისინი უნივერსალური ხდებიან. ეს თეორიები აღიარებენ ფსიქონალიზის მიერ შემოტანილ ძირითად პრინციპს მოტივაციური ცვლადისა და ემოციურ-აფექტური კომპონენტის მნიშვნელობის პრიმატის შესახებ. შესაბამისად, დღეს ამგვარ თეორიებს, ბევრად უფრო ზოგადი სახელი ფსიქოდინამიკური თეორიები ეწოდება.²

რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში ცენტრალურია საკითხი — რატომ იყოფიან ადამიანები მორწმუნეებად და არამორწმუნეებად, ანუ სხვა სიტყვებით, რა არის მათ შიგნით (და არა გარეთ, რადგან ეს თეოლოგების საქმეა). ის, რაც, ერთი მხრივ, ადამიანთა გარკვეულ ჯგუფებს ათქმევინებს, რომ ისინი მორწმუნეები არიან და შეასრულებინებს კონკრეტულ ქცევას (ეკლესიაში სიარული), ზოლო მეორე მხრივ, ათქმევინებს, რომ ისინი არ არიან მორწმუნეები და შეასრულებინებს ქცევას (არსიარული

¹ ტერმინი „ფსიქოდინამიკური“ აერთიანებს: 1. ა) ყველა იმ მიმდინარეობას თუ თეორიას, რომელიც აღიარებს, აქცენტს აკეთებს განვითარებასა და ცვლილებების პროცესებზე (ან ბ) ის თეორიები, რომლებიც მოტივაციასა და მოთხოვნილებებს აქცევენ ცენტრალურ ცნებებად. მოკლედ, ყველა ის ფსიქოლოგიური თეორია, რომელშიც დინამიკური ნება იქნება ჩართული. 2. ხანდახან ფსიქონალიზის სინონიმია.

² პირველი ზოგადი ტერმინი „სილრმის ფსიქოლოგია“, რომელიც გამოიყენებოდა ფროიდისა და იუნგის თეორიების (ან მათ წილში შესრულებული თეორიების) გასაერთიანებლად, გულისხმობდა საერთო ქულს იმ თეორიებისათვის, სადაც ქცევის ახსნა ხდებოდა არაცნობიერის მეშვეობით. ბევრი ავტორი ამ ტერმინს ფსიქონალიზის სინონიმად იყენებს.

ეკლესიაში). ფაქტობრივად, დგება საკითხი — ის მოტივაციური ცვლადი, რომელიც სოციალიზაციის ერთმნიშვნელოვანი დაკვეთის მიუხედავად (აღამიანი მორწმუნე უნდა იყოს და ერთიანდებოდეს იმ კონფესიის მრევლში, რომელშიც მას ისტორიული, ქვეყნის თუ ოჯახის ტრადიცია მიაკუთვნებს), აღამიანებს მაინც ჰყოფს ორ ნაწილად მორწმუნეებად და არამორწმუნეებად.¹ რაც არ უნდა დიდი იყოს „ძალა“, რომელიც გარედან გემართავს ღმერთის ან ეშმაკის სახით (თეოლოგიური ჭრილი), ნებისმიერ შემთხვევაში რჩება აღამიანი, რომლისთვისაც საპასუხო რეაქციის უნარი მაინც უნდა დაეუშვათ, ანუ ამა თუ იმ ქცევის უკან აღმპერელი მამოძრავებელი მოტივი დაეძებნოთ. ამიტომაც ფორმალური განსაზღვრების პირველი კომპონენტის გასაგებად სწამს ღმერთის და ასრულებს საეკლესიო წესებს, აუცილებელი ხდება გაგარკვიოთ მოტივაციური ცვლადის როლი რელიგიურობაში, რომელსაც ფსიქოლინამიკური მიდგომა გეთავაზობს.

ფსიქოლინამიკურ ტრადიციაში მრავალი საინტერესო ავტორი იძებნება. ქვემოთ ჩამოთვლილია ის ავტორები, რომლებსაც განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვით რელიგიურობის ფენომენის გააზრების საქმეში მოტივაციური და აფექტურ-ემოციური კომპონენტების შესწავლის თვალსაზრისით.

ფსიქოანალიზი. ზიგმუნდ ფროიდი. თუ ფსიქოანალიტიკური მიდგომის პრინციპებს ბოლომდე განვახორციელებთ, მაშინ თითოეულ განხილულ ავტორთან მისი პიროვნული ისტორია და ცხოვრების გზაც უნდა გავითვალისწინოთ და დაეძებნოთ ის კავშირები თურა წვლილი შეაქვს ბიოგრაფიულ ამბებს მათ მიერ შექმნილ თეორიებში. ცხადია, ამგვარი მიდგომა ძნელი განსახორციელებელი იქნება ყველასთან მიმართებაში, მაგრამ ზიგმუნდ ფროიდი ის ავტორია, რომლის ბიოგრაფიებზე თუ ცხოვრებისეულ გამოცდილებაზე ტომებია შექმნილი. ამიტომაც ალბათ, ორიოდ სიტყვით ღირს შეჩერება მის პიროვნებაზე. ფროიდის ცხოვრება თუ მისი ადრეული ურთიერთობების გამოცდილებები მნიშვნელოვან როლს ასრულებს შემდგომ თეორეტიზირებასა და კონკრეტულად აღამიანთა ღვთისმოსაობის გაგების საკითხებში (Balmary 1979, Krull 1979, Vitz, 1988). ეს დებულება ეფუძნება იმ ფაქტებს, რომლებიც ეხება ფროიდს და ზოგადად მის დამოკიდებულებებს რელიგიასა და რწმე-

¹ გამონაკლისს საბჭოთა კავშირი წარმოადგენდა, სადაც არ უნდა ყოფილიყავი მორწმუნე. ანუ აქაც სოციალიზაციის პროცესი მუშაობდა, მაგრამ უარყოფითი მიმართულებით.

ნასთან მიმართებაში.

ზიგმუნდ ფროიდი ებრაელია და მიუხედავად იმისა, რომ ოჯახი არ მიეკუთვნებოდა ებრაული წესებისა თუ ადათების კონსერვატორულ მიმდევარს, ებრაული კულტურულ-რელიგიური ტრადიცია საკმაოდ ჩვეული ცხოვრების წესი იყო მათთვის. ფროიდი თვითონვე მიუთითებს თუ რა წარუშლელი შთაბეჭდილება მოახდინა მასზე ბიბლიურმა ისტორიებმა ბავშვობაში. მამამისი — იაკობ ფროიდი ზიგმუნდს მისი დაბადების 35-ე წლისთავზე, რაც ებრაული ტრადიციით შუახნის ასაკის დასაწყისია, უძღვნის ხელახლად გადაკრულ ბიბლიას, რომლის შიგნითაც ებრაულად წერს მიმართვას შვილისადმი, რათა მან ამოიღოს ამ სრულყოფილებისაგან „სიბრძნე, ცოდნა და შემეცნება“ (understanding). ზუსტად ვერაინ იტყვის იცოდა თუ არა ფროიდმა ებრაული წერა-კითხვა და წაიკითხვა თუ არა მამის რჩევას (Heller, 1956; Rainey, 1975). თუმცა ძალიან ძნელია ათეისტად ჩაითვალოს კაცი, რომელიც ყველა ებრაულ წესს ასრულებდა ქორწინებისას, ბავშვთა ნათლობისას, თუ შვილისა და შვილიშვილის გარდაცვალებისას. მით უმეტეს ძნელი ხდება ერთმნიშვნელოვანი განმარტებების მიცემა იმ კაცის ცხოვრებისათვის, რომელსაც ბავშვობიდანვე, როგორც პირველს შვიდ შვილში (იაკობისათვის ამალია, ფროიდის დედა მესამე ცოლი იყო) ჰქონდა უფლება თავისი სურვილისამებრ აეწყო საკუთარი ცხოვრება სხვების სურვილის გაუთვალისწინებლად. ამის მაგალითად ისიც გამოდგება, რომ ფროიდმა იმ მიზეზით, რომ სწავლაში ხელი ეშლებოდა მოითხოვა, რომ მის მწლის დას, ანას თავი დაენებებინა მუსიკისათვის, ხოლო შემდგომ ფროიდს საკუთარ ოჯახშიც არ უზრუნია ბავშვების მუსიკალურ განათლებაზე უბრალო მიზეზის გამო — მუსიკა მას ხელს უშლიდა მუშაობაში.

მართოსული წმინდანი შემეცნებითმა პროცესებმა კლასში წარჩინებულ მოსწავლედ აქცია, რომელმაც უმაღლესი ქულებით დაამთავრა გიმნაზია და ჩამოაყალიბა ის აზროვნება, რომელსაც შემდგომში დასავლურ სამყაროში რევოლუცია უნდა მოეხდინა (Berneays, 1940).

როგორც ფროიდის ბიოგრაფები მიუთითებენ, მასზე უნივერსიტეტში სწავლების დროს დიდი გავლენა ჰქონდა ფრანც ბრენტანოს, ფენომენოლოგიის ერთ-ერთ წინმსწრებ ავტორს და ყოფილ მოძღვარს, პასტორს, მღვდელს, რომელმაც ფროიდს უბიძგა თავიდან გადაეხედა მისი ათეისტური შეხედულებებისათვის (Gay, 1988). ფროიდისათვის (ხუთის ნაცვლად რვა წელი), სწავლების ხანგრძლივი დროის მანძილზე, რომე-

ლიც მედიცინის დოქტორის ხარისხის მოპოვებას დაეთმო, ყველაზე ახლობელი ავტორი ლუდვიგ ფოიერბახი გახდა, რომლის შესახებ ფროიდი მეგობრისადმი მიწერილ წერილში 1875 წელს აღნიშნავდა: „ყველა ფილოსოფოსთა შორის, მე ყველაზე მეტად მომწონს და ვაღმერთებ ამ კაცს“ (Gay, 1988, p. 28). ფროიდი შემდგომში უარყოფდა მის მსოფლმხედველობაზე ფოიერბახის გავლენას, რომელიც ღმერთსა და სამოთხეს გაიანაზრებდა, როგორც ადამიანების სურვილების აუსრულებლობის გამო წარმოშობილ ადამიანის პროექციას (Binswanger, 1956, p. 75), მაგრამ მათი ნაწერების შედარებისას უდავოდ მქლავნდება მასზე ფოიერბახის უშუალო ზეგავლენა (Acton, 1955, pp. 120-121).

„იმის გამო, რომ მე ვიყავი ებრაელი, მე ვიყავი თავისუფალი იმ მრავალი წინასწარმზაობებისაგან, რაც სხვებს ხელს უშლიდათ ეაზროვნათ. და იმის გამო, რომ მე ვიყავი ებრაელი, მე იმთავითვე ვიყავი მზად აღმოვჩენილიყავი ოპოზიციაში და მემოქმედა უმრავლესობის საწინააღმდეგოდ“ (Freud, 1926, p. 274).

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ფროიდის ფსიქოანალიზი ხშირად გაიგება როგორც ებრაული მისტიციზმის გაგრძელება და მისი გავლენით შექმნილი თეორია. მის (ფსიქოანალიზის) წინამორბედებად მიიჩნევენ ორ ნაწარმოებს: „წიგნი ზირაქისა“ (არაკანონიკური) და „ქებათა-ქება“ (კანონიკური) (Roback 1929, Bakan 1958, Robert 1974, Lorand 1957, Roith 1987). თავად ფროიდი ფსიქოანალიზისადმი ამგვარ დამოკიდებულებას ნონსენსად, უაზრობად მიიჩნევდა. რაც შეეხება მისტიციზმისადმი დამოკიდებულებას, მისი ერთი ფრაზაც საკმარისია ამ დამოკიდებულების გამოსახატავად: „მე ვფიქრობ, რომ მე ძალიან შორს ვარ მისტიკოსად ყოფნისაგან“, არაფერი რომ არა ვთქვათ მის ნააზრევზე, რომელიც შეტანილია 1916-1917 წლების ლექციების კურსში სიზმრების ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით. ფროიდის თეორია რამდენად არის ებრაული მისტიციზმის ნიმუში, ახლა ამის არც მტკიცებასა და არც უარყოფას არა აქვს აზრი. მაგრამ ერთი რამ კი უდავოდ სწორია, რომ თუ რომელიმე კონტექსტში არის მართებული ფროიდის თეორია, ეს იუდაისტურ-ქრისტიანული ტრადიციაა. მისი მიკუთვნება ებრაელობისადმი და მსოფლმხედველობრივი ჭრილი, ნათლად აისახება მის თეორიაში. მისი ახსნითი მოდელები არ გამოდგება იმგვარი რელიგიებისათვის, რომლებიც მამის ავტორიტეტისა და საერთოდ ავტორიტეტის ფენომენზე არ აიგება.

ფროიდს რელიგიურობის ფსიქოლოგიური მექანიზმები ცენტრალურ თემად რამდენიმე შრომაში აქვს მოცემული. მათგან ყველაზე მნიშვნელოვნად ითვლება „ტოტემი და ტაბუ“, „ერთი ილუზიის მომავალი“, „მოსე და მონოთეიზმი“, „აკვიატებული ქცევები და რელიგიური ქცევა“, „ცეცხლის მოპოვება და კონტროლი“ (Freud 1985). სხვა შრომებშიც ჩნდება რელიგიურობის თემა, მაგრამ ისინი უმეტესწილად მხოლოდ თვალსაჩინოებისა თუ დაზუსტებისათვის არის გამოყენებული კონკრეტული პრაქტიკული შემთხვევების ანალიზისა თუ კულტუროლოგიური წიაღსვლების დასაბუთებისათვის.

ფსიქოანალიტიკური თეორიის მისადაგება რელიგიური ფენომენისადმი მთლიანად არის დამოკიდებული მკვლევრის პიროვნულ დამოკიდებულებაზე რელიგიის მიმართ. თუ დავუშვებთ, რომ რელიგიას არავითარი ობიექტური ღირებულება არ გააჩნია, მაშინ დავასკვნით, რომ ყოველგვარი რელიგიური იდეა, გამოცდილება თუ რიტუალი არის უბრალოდ ადამიანთა მოთხოვნებისა და სურვილების პროდუქტი. თუ საპირისპიროდ დავუშვებთ რელიგიური ფენომენის თავისთავად არსებობის ფაქტს, მაშინ ფსიქოანალიზი შეიძლება გამოყენებულ იქნეს, როგორც ახსნითი თეორია ყველა იმ პასუხის გასაზრებლად, პოზიტიური იქნება ეს თუ ნეგატიური ტრანსცენდენტულის მიმართ. მისი საშუალებით შესაძლებელი იქნება თვისებრივად წმინდა რელიგიური გამოცდილებების გამოდიფერენცირება და გაღრმავება. მიუხედავად იმისა, რომ ფსიქოანალიზი ამ ორივე ალტერნატივით მუშაობის შესაძლებლობას იძლევა, თავად ფროიდი ერთმნიშვნელოვნად პირველი მიდგომის მიმდევრად შეიძლება ჩაითვალოს.

ფროიდის მიერ განხილული რელიგიურობის ფსიქოლოგია არ გადის მის მიერ შექმნილი ფსიქოანალიზის ჩარჩოებიდან და ეყრდნობა ისეთ ძირითად ცნებებს, როგორც არის სიამოვნებისა და რეალობის პრინციპი, ფსიქოსექსუალური განვითარების საფეხურები, ლიბიდოს კატექსირება და სუბლიმაციის ადეკვატური თუ ნევროტული დაცვის ხერხები. ფროიდისათვის პიროვნების სიმწიფის მაჩვენებელი მისი ცნობილი ფრაზის მიხედვით არის ის, ვისაც შეუძლია სიყვარული და მუშაობა (ის, ვისაც შესწევს უნარი უყვარდეს და იმუშაოს. „who is able to love and to work“). შესაბამისად ეს ორივე პიროვნული ღირებულებითი ორიენტაცია უნდა არსებობდეს, რომ სოციალიზაციის ხარისხზე ვილაპარაკოთ. მაგრამ ფროიდისათვის სოციალიზაცია მხოლოდ მაშინ არის დასრულებული, როდესაც ადამიანს სიყვარულისა და საქმიანობის უნარი აქვს გაცნო-

ბიერებული და ხაკუთარი ყოფითი არსებობის მექანიზმად გათავისებუ-
ლი; სექსუალური ენერგია სრულად კათექსირებული და სუბლიმირებუ-
ლი სოციალური არსებობის ნორმებისათვის. რელიგიურობა ფროიდისათ-
ვის მახალბეა იმდენად, რამდენაც იგი სოციალიზაციის პროცესს ემ-
ხაზურება და პოლიმორფულად პერვერზირებულ ჩვილს ფუნქციონირე-
ბად ადამიანად აყალიბებს. მაგრამ მისთვის რელიგია არის არაჯანსაღი
სოციალიზაციის ხერხი, რადგან ადამიანის სიყვარულსა და შრომისუნა-
რადობას გაცნობიერებული დამოკიდებულებები კი არ განსაზღვრავენ,
არამედ რელიგიური ნორმატივები, გნებათ — დოგმები. ამიტომაც ფრო-
იდი რელიგიას უწოდებს კოლექტიური ნევროზის ფორმას. მაგრამ, ამავე
დროს, ხასრავებლო ნევროზს, რადგან თუ არა რელიგია კაცობრიობის
გარკვეულ ნაწილს უბრალოდ ვერ შეძლებდა ფორმალურ სოციალიზა-
ციასაც კი („ერთი ალუზიის მომავალი“).

ფროიდი თავისი შრომებით მართლაც არის რელიგიის ფსიქოლო-
კაიზატორი და მას რელიგია მთლიანად დაჰყავს ადამიანური პროექციის
ფუნქციონირებად. ის ამისდასაბუთებას ახდენს კულტოროლიგიური ანალიზით
(„ტოტემი და ტაბუ“) და რელიგიების ფორმების განვითარების გზის დე-
მონსტრირებით. ფროიდის მიერ რელიგიის ამგვარი სრული რედუქცია
ფსიქოლოგიაზე ბუნებრივია იწვევს მისი, როგორც ავტორის მიუღებლო-
ბას რელიგიაში მომუშავე სპეციალისტების მხრიდან. მაგრამ ისიც ფაქ-
ტია, რომ ფროიდის მხრიდან შემოთავაზებული მოდელი „ღმერთის ხატი“
დღემდე აპირიული კვლევების სამიზნე ხდება. ფროიდისათვის „ღმერთის
ხატი“ სხვა არაფერია თუ არა ბავშვის პიროვნების ფსიქოსოციალური
განვითარების ერთ-ერთ საფეხურზე ფიქსაცია. უფრო მეტიც, ღმერთის
ხატი ატარებს ორივე სქესის მშობლის (ფროიდისათვის ერთმნიშვნელოვ-
ნად მამის) და მათთან ურთიერთობების დამოკიდებულების ნიშანს (Ri-
zau 1974, 1979, 1980). ფროიდისათვის ოიდიპოსის კომპლექსის
დაძლევა ხდება მაშინ, როდესაც ფსიქოსექსუალური განვითარების ფალი-
კურ საფეხურზე ბავშვი თავისი ორგანიზმისადმი ნარცისიზმით (ორგა-
ნიზმის მთლიანობის შენარჩუნების სურვილი, კასტრაციის კომპლექსი)
უარს ამბობს მშობლისადმი სიყვარულზე, როგორც სექსუალურ ობიექტ-
ზე, ტოვებს მას და გადადის სხვაზე, ანუ ემშვიდობება თავის ოიდიპოსის
კომპლექსს, სხვა სიტყვებით მიჯაჭვულობას მშობელთან.

ფროიდისათვის მორწმუნეს სწორედ ეს საფეხური არა აქვს გადა-
ლახული, რადგან ღმერთი (ანუ მამის სახე) დატვირთულია ამბივალენ-

ტური ემოციებით. ის ყოვლისმცოდნეა, ყოვლადბლიერი, ყოვლისშემნ-
ლობი, კეთილი, დამსჯელი და ა.შ. და მოითხოვს უსიტყვო მორჩილებას.
მისი (მამის ან კანონი) წესების (ნორმატული ქცევების) შესრულებას და
ამით შენდობას ანუ მფარველობას ჰპირდება. ეს ფაქტორი ფროიდისათვის
მორწმუნეობის განმაპირობებელი ერთი მხარეა: მე კარგად ვიქცევი იმის
გამო, რომ მეშინია ღმერთის, რომელიც დამსჯის (ჯემსის შემოთავაზებუ-
ლი პრინციპის ნაცვლად: „ვიყვარდეს ღმერთი და მოიქეცი როგორც გინ-
და“). მაგრამ სასჯელის მიმართ ინდივიდუალური განსხვავებულობის
უნიფიცირებისათვის უნდა იქნეს არჩეული ისეთი რამ, რომელიც ყველას
გააერთიანებს და აუცილებელ წინაპირობად იქცევა სოციალიზაციისათ-
ვის. ასეთია სიკვდილის შიში ანუ სასრულობის შიში. სწორედ ამ შიშის
დაუძლევლობა განაპირობებს მორწმუნის სტატუსს ფროიდისათვის. ინ-
დივიდს, მეს, არ შეუძლია შეეგუოს აზრს საკუთარი სასრულობის შესახებ
და უშვებს იდეას მარადიულ სიცოცხლეზე. ასეთ პირობებში უკვდავება
შეიძლება მიღწევადი აღმოჩნდეს იმ შემთხვევაში, თუკი მე კარგად მოვიქ-
ცევი, ანუ შევასრულებ ყველაფერს იმას, რასაც ჩემგან ღმერთი მოითხოვს.
ფაქტობრივად, სოციალიზაცია ხორციელდება იძულებითი ხერხით, ეფუ-
ძნება და ფუნქციონირებადია მხოლოდ შიშის საშუალებით, რაც ფროიდი-
სათვის არაადეკვატური გზაა ლიბიდოს განვითარებისათვის.

ფროიდისათვის ცენტრალური მომენტი პიროვნების სოციალი-
ზაცია და პერვერზირებული ჩვილიდან პიროვნულად ზრდასრული ადამი-
ანის ჩამოყალიბება. რელიგია ამ გზაზე ფროიდისათვის ერთ-ერთი არა-
სრულფასოვანი გზაა. თავის პირველ სტატიასში აკვიატებებისა და რელი-
გიური რიტუალის შედარებისას ის საგანგებოდ ჩერდება მათ მსგავსებაზე
(1907 წ.). ორივე მდგომარეობისათვის — აკვიატება თუ რელიგიური რიტუ-
ალი — დამახასიათებელია ქცევის განხორციელება ყველა დეტალის მაქ-
სიმალური სკურპოლუზორი დაცვით. მთელი ქცევის პატერნი სრულდება
ყველა სხვა ქცევისაგან სრულიად იზოლირებულად და ვერ ითმენს ვერა-
ვითარ ჩარევასა თუ შეწყვეტას. მათ უარყოფას (არ შესრულებას) თან ახ-
ლავს შფოთვა, ან დანაშაულის განცდა. ცხადია, მათ შორის არის განსხვა-
ებებიც. ნევროტული რიტუალისაგან განსხვავებით, რელიგიური ქცევა
სრულდება არა მხოლოდ ინდივიდუალურად, არამედ მრევლის (ანუ სიმ-
რავლის) მიერ. რელიგიური ცერემონიალის ყველა დეტალს აქვს თავის
მნიშვნელობა, ასევე აკვიატებების დროსაც, თუმცა ნევროტულ აკვიატე-
ბებს, ერთი შეხედვით, თითქოს არავითარი აზრი არ გააჩნია. ჩვეულებრივი

ღვთისმსახურებისას, ფროიდი შენიშნავს, რომ უმეტესობამ სულაც არ იცის რიტუალის მნიშვნელობა და ისინიც დაახლოებით ისევე გაუცნობიერებელი რჩება, როგორც ნევროზების გამომწვევე მოტივთა შემთხვევაში.

კლინიკური პრაქტიკიდან ფროიდისათვის აკვიატებების მიზეზს რეპრესირებული სექსუალური იმპულსები წარმოადგენდა. აკვიატებების ძირითადი აზრი ფროიდისათვის ის იყო, რომ ისინი ჩნდებოდნენ იმ განუხორციელებელი სურვილებისა თუ ქმედებების ნაცვლად, რომელთა დათრგუნვაც ადამიანებს სურდათ, ან რომლებიც ვერ განხორციელდნენ ობიექტურ რეალობაში ამის შეუძლებლობის გამო. ფროიდისათვის აკვიატებული ქცევები სახეცვლილი სახით ინდივიდს მინიჭებენ იმ სიამოვნებას, რომელზეც მას უარის თქმა უწევს.

ფროიდისათვის რელიგიის აღმოცენებაც დაფუძნებულია რიგი ინსტიქტური სურვილების დათრგუნვაზე. ასეთ შემთხვევაში ეს იმპულსები აღარ ატარებენ მხოლოდ სექსუალურ ხასიათს და თავის თავში მოიცავენ უცნაურ და სოციალურად მიუღებელ იმპულსებსაც. რელიგია ძალიან ემსგავსება ნევროტულ რიტუალს. მორწმუნეც იბრძვის და იტანჯება დანაშაულის განცდისა და შფოთვის გამო აკმაყოფილებს თუ არა ის შემოქმედის მოლოდინებს, ზუსტად ისევე, როგორც ნევროზების შემთხვევაში. რელიგიურობის სფეროშიც ეს დათრგუნვა მხოლოდ დროებითად წარმატებულს ხდის ქცევას. რელიგია, ფროიდის აზრით, შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც უნივერსალური აკვიატების ნევროზი. შესაძლებელია ნევროზიც თავის მხრივ გადაიქცეს რელიგიად.

ფროიდი შენიშნავს, რომ ქრისტიანული დოქტრინა აგებულია პირველადი ცოდვის გამოსყიდვაზე და მამასთან შეერთებაზე, რაც გვაფიქრებინებს, რომ პირველი ცოდვა სწორედაც მამის მოკვლა იყო. შვილის ამბივალენტური დამოკიდებულება მამის მიმართ მკვეთრად იჩენს თავს. შვილის თავგანწირვა და მამის სახელით მისიის აღსრულება, მას (შვილს) ადგილს აკავებინებს მამის გვერდით და უფრო მეტიც, ანაცვლებს მამასა და შვილს — მამის მსგავსად გადააქცევს ღმერთად და თავყვანისცემის ობიექტად. ტოტემური გადმონამითა ევქარისტია, სიმბოლურად ქრისტეს სისხლისა და ხორცის მიღებაა, რაც შვილის მიერ ახალი როლის მიღება, მამისადმი ახალი დამოკიდებულება და დანაშაულებრივი ქცევის გამეორება - დადასტურებაა („ტოტემი და ტაბუ“).

ფროიდისათვის რელიგიურობისა და რელიგიისათვის ორი ძირითადი წყარო არსებობს: გაუცნობიერებელი მოგონებები დიდი მამის (ურ-

დოს მამის) სისხლიანი მკვლელობა და საკუთარ მშობლებთან ურთიერთობების ადრეული ბავშვობის გამოცდილებები. სწორედ მეორე ასპექტს ეძღვნება ფროიდის შრომა „ერთი ილუზიის მომავალი“ (1927 წ.). ფროიდისათვის რელიგია, როგორც ილუზია, წარმოადგენს ზოგადეპოტეტს იმის აღსანიშნავად თუ როგორი დომინანტური და ცენტრალური მნიშვნელობა აქვს ადამიანურ მოტივებს რელიგიური რწმენის ჩამოყალიბების საქმეში. რელიგიური დოგმები ეყრდნობა არა მიზეზშედეგობრივ და კვირვებად კავშირებს, არამედ უაპელაციოდ მიეწერება წარსულის გამოცდილებასა და ავტორიტეტს, რომლებიც ფროიდისათვის ილუზიის სახით ინათლება. კერძოდ, „შესრულება უძველესი ძლიერი და კაცობრიობის ყველაზე სასწრაფო სურვილების. მათი ძლიერება (რელიგიური რწმენების) დაფუძნებულია ამ სურვილთა სიძლიერეზე“.

რაც შეეხება რელიგიურობის ინდივიდუალურ საფუძვლებს ფროიდი მას ეძებს პიროვნების ინფანტილურ წარსულში, როდესაც მისი უსუსურობისა და ყოველგვარი სურვილის დამძლევი დედაა, სიყვარულის პირველი ობიექტი და შემდეგ უფრო ძლიერი მამის მფარველი სიყვარული. იმის აღმოჩენა, რომ ეს უსუსურობა არ მთავრდება ბავშვობასთან ერთად, რომ პიროვნება მუდმივად საფრთხეშია ბუნების ძალების, სხვა ადამიანების და ხანდახან საკუთარი პიროვნების შიგნით არსებული ძალებისა და რაც მთავარია, სიკვდილის გაცნობიერება უკან აბრუნებს ყველა იმ შფოთვის და გაუძლის სურვილს, რომ ძლიერი მამისაგან იყოს დაცული და მოვლილი. სწორედ ამგვარი სურვილის საფუძველზე არის დაბადებული, აშენებული ყოველადძლიერი და ყოვლისმცოდნე მამის ხატი (ლმერთის ხატი), რომელიც იცავს ადამიანებს ბუნების ძალებისაგან, ეშმაკის ცდუნებისაგან და ჰპირდება სრულყოფილ სიცოცხლეს სიკვდილის შემდეგ.

ფროიდისათვის ინსტინქტის კონტროლის ადეკვატური საფუძველი არის ინტელექტი, გონება. რელიგია იმავე კონტროლს ახდენს ემოციის საშუალებით. მასას არ შეუძლია აკონტროლოს თავისი ინსტინქტები გონებით, მათი კონტროლი მხოლოდ შიშითაა შესაძლებელი.

სამწუხაროდ, უნდა ითქვას, რომ ფროიდი იმდენადაა დაკავებული რელიგიის ფსიქოლოგიით, რომ რელიგიურობის ფსიქოლოგიის შესწავლის თვალსაზრისით სრულიად უყურადღებოდ ტოვებს ისეთ საკითხებს, როგორცაა ინტერაქციული ურთიერთობები მორწმუნესა და ლმერთს შორის, ლმერთის ხატში მშობლების ხატის ასახვა, პიროვნული განვითარების ისტორიის ასახვა შემდგომში რელიგიური ღირებულებების სისტე-

მებზე და ა.შ.

ფროიდის გავლენით მთელი რიგი შრომებია შესრულებული როგორც წმინდად ფსიქოანალიტიკური, ასევე ანთროპოლოგიური კუთხით (Casey 1938, 1943, La Barre 1958 Muensterberger 1969). დღეს, როდესაც ფსიქოანალიტიკური მიდგომის შეფასებაზე ლაპარაკობენ, უკვე აღარ იყენებენ ორ უკიდურეს შეფასებას, რომელთა მიხედვითაც 1) ფროიდის ფსიქოანალიზი არის დოგმატური და არა მეცნიერული XIX საუკუნის კულტურალური შეფასებებისა და ღირებულებების ყავლგასული კრებული და 2) ფროიდის თეორია უცვლელად ჭეშმარიტია და მისი განვითარება მხოლოდ კლინიკური მასალის დაგროვებით შეიძლება.

პრინციპში, თუ ფსიქოანალიზის განვითარების ისტორიას გადავხედავთ, ვნახავთ, რომ ფსიქოანალიტიკური მიდგომის გამოყენებით შესაძლებელი გახდა კორელაციური (Vergote and Tamayo, 1981, Potvin 1985) და ჰერმენევტიკული კვლევებიც (Ricoeur 1965, Becker 1973, Brown 1959, Homans 1970, Rieff 1959).

კლასიკური ფსიქოანალიზისაგან განსხვავებით, დიდ ბრიტანეთში განვითარებულმა ახალმა მიმდინარეობამ, რომელიც „ობიექტი-ურთიერთობა“ თეორიის (object-relation theory) სახელით არის ცნობილი, ახლებურად წარმოაჩინა რელიგიურობის ფენომენის საკითხი. ამ მიმდინარეობას საფუძველი ჩაეყარა მელანი კლაინისა და მისი მიმდევრების მიერ, რომელთა შესწავლის საგანსაც წარმოადგენდა ადრინდელი ბავშვობის დროინდელი ხასიათის მდგომარეობების შესწავლა, სადაც ხაზგასმით იყო მითითებული დედ-შვილის ურთიერთობებზე. დედა და არა მამა განიხილება, როგორც ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი და ძალაუფლების მქონე ობიექტი ბავშვის ცხოვრებაში. იქამდეც კი მიდის, რომ კასტრაციის განმხორციელებლად მიიჩნევენ დედას და არა მამას (როგორც ფროიდთან) (კლაინი) და აქცენტი კეთდება პრეოიდიპალური მდგომარეობის შესწავლაზე. კლაინის მიხედვით ღმერთი-ქალღმერთის სახე სწორედ ამ პრეოიდიპალური შიშებიდან მოდის და რელიგიურობა ყალიბდება იმ ინფანტილური ხატიდან, რომელიც ბავშვს მშობლების განუყოფელი მთლიანიდან უყალიბდება.

Monroe (1955 წ.) If Guntrip (1971 წ.) საგანგებოდ მიუთითებდნენ, რომ მელანი კლაინი იყო ის ყველაზე მნიშვნელოვანი ავტორი, რომელმაც მთლიანად შეცვალა ფროიდიანული მიმდინარეობის თუ თერაპიის ძირითადი ხაზი. მან ცენტრალური გახადა დედის როლი

ბავშვის განვითარებაზე და შესაბამისად დედის ადგილიც რელიგიაში, რისთვისაც ფროიდს საერთოდ არ მიუქცევია ყურადღება. სწორედ ამ ახალი აქცენტით ვითარდება „ობიექტი-ურთიერთობა“ თეორია (Fairbairn 1943, 1955, Guntrip 1971), რომლის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი, რელიგიურობის ფსიქოლოგიის შესწავლის თვალსაზრისით, არის დონალდ ვინიკოტი (1896-1971 წწ). „ობიექტი-ურთიერთობა“ თეორიის წარმომადგენლებისათვის რელიგია არის რაციონალური თერაპია (Suttie 1932, 1935); თერაპევტი არის ეგზორცისტი (Fairbairn 1943, 1955); რელიგია არის პიროვნული მთლიანობის შენარჩუნების ფორმა (Guntrip 1975) და გარდამავალი ფენომენი (Winnicott 1953, 1971).

ვინიკოტის „რელიგია, როგორც „გარდამავალი ფენომენის“ კონცეპტი ყველაზე მეტად არის ცნობილი ფსიქოლინამიკურ ტრადიციაში. გარდამავალი ობიექტის სახელით ვინიკოტთან აღინიშნება პლედი ან რბილი სათამაშო, რომელთანაც ურთიერთობით (ჩაკრობა, ჩახუტება და მსგავსი) ბავშვი მყუდროდ და კომფორტულად გრძნობს თავს, როდესაც ის მარტო რჩება ან კრიტიკულ მდგომარეობასთან გამკლავება უწევს. მაგალითად, ღროებით დატოვებს მარტო, უნდა დაიძინოს და ა.შ. რელიგიაც რაღაც მსგავს ფუნქციას ასრულებს მოზრდილისათვის — იგი ქმნის წარმოდგენით, კომუნიკაციებით სავსე გამოცდილებების გარემოს, რომელიც ეხმარება ინდივიდს დააკავშიროს შიდა და გარე რეალობები. რელიგია კულტურასა და შემოქმედებასთან ერთად ერთ-ერთი ხერხია, რომლითაც ადამიანი გამოხატავს და გაიაზრებს თავის თავს ობიექტურ და ტრანსცენდენტულ გარემოსთან მიმართებაში (1953 წ.). ვინიკოტის თეორიის ძირითადი იდეა იმის გააზრებაა თუ როგორ ყალიბდება ის პირობები, რომლებიც ხელს უწყობენ ბავშვს გადაიქცეს სხვებისაგან დამოუკიდებელ პიროვნებად. ამისათვის ავტორს ცენტრალურ მომენტად დედის ფენომენი და მასთან ურთიერთობა მიაჩნია. დედა ერთგვარად ინარჩუნებს იმ გარემოს, რომელშიც ბავშვს უწევს ყოფნა. მის მიერ ბავშვისათვის სურვილების დაკმაყოფილება იწვევს ბავშვში „ილუზიის მომენტს“, რაც გულისხმობს ილუზორულ განცდას „ყოვლისშემძლეობის“ შესახებ (საკმარისია რაიმე ნიშანი, რომ მე ყველა სურვილი ამისრულონ) და წარმოადგენს თავად ბავშვის მიერ შექმნილ ობიექტს მის წარმოდგენაში. ამგვარი ყოვლისშემძლეობის განცდა, ან უფრო სწორი იქნება მისი ფორმირება, რომელიც საფუძვლად ედება ისეთ განცდებს, როგორიცაა შემდგომში საკუთა-

რი უნარ-შესაძლებლობების და ძალის გაცნობიერება, მოითხოვს დედისა-გან ემპათიურ მგრძობელობასაც და დროის ზუსტ დაცვას. ასევე დედის სახე საჭიროა „იდეალური სამყაროს“ შექმნისათვის, რომელიც, როგორც სარკე, ასახავს ბავშვის მდგომარეობას და ხელს უწყობს მისი თვითშემეცნების განვითარებას. ბოლოს დედამ უნდა მიაწოდოს თავი „არამომთხოვნილი არსებობით“, რაც ხელს შეუწყობს ბავშვს ჩამოუყალიბდეს განცდის უნარი იცხოვროს, იარსებოს, მიჰყვეს ყოფას („going-on-being“) და ეს არის უნარი დარჩე და შეძლო არსებობა მარტომ (Greenberg and Mitchell, 1983, Winnicott, 1971). ზრდასთან ერთად ბავშვს თანდათან უწყევს დაემშვიდობოს იდილიურ მდგომარეობას, ნელ-ნელა შეეგუოს არაკონტროლირებად გარემოს. ამის საფუძველს ქმნის დედის მიერ ბავშვის სურვილების დაკმაყოფილების „ჩაგდება“. Ego ფუნქციების გაძლიერებით და დედისაგან, ან ზოგადად „სხვისგან“ გამოყოფის ლტოლვით ბავშვი გებულობს ობიექტური სამყაროს რეალობას და სწავლობს ურთიერთობებს ჟესტებისა თუ სხვა გამომხატველი მოძრაობების საშუალებით (Greenberg and Mitchell, 1983).

განვითარების გზაზე, ჰალუსინატორული ყოვლისშემძლეობისა-გან ობიექტური საყაროს მიმღებლობისაკენ, ვინიკოტის აზრით, შეუძლებელია ამ პროცესის განხორციელება თუ კარგი დედა არ იქნება შეცვლილი გარდამავალი ობიექტით „პირველი არა მეს ფლობით“ (Winnicott, 1953). ეს არის ის გარდამავალი ობიექტი, რომელიც შვილსა და მშობელს შორის ჩნდება, და ნიშნავს, რომ ბავშვს ექნება სრული უფლება ამ ობიექტზე და მის მიმართ არავის შეუძლია რაიმე მანიპულაცია განახორციელოს — გარდამავალი ფენომენით ხორციელდება შიდა და გარე სამყაროს გაერთიანების მცდელობა და ასეთ შემთხვევაში ის ცვლის „დედის მკერდს და წარმოადგენს ურთიერთობების პირველ ობიექტს“ (Winnicott, 1953). ამის საუკეთესო მაგალითია, როდესაც ეს გარდამავალი ობიექტი — პლელი ან სათამაშო მიაქვთ ბავშვის სახესთან კრიზისის (ტირილს) დროს და იგი წყვეტს ტირილს, მშვიდდება, რადგან სრულად ფლობს ამ ობიექტს მაინც (Hong, 1978).

ვინიკოტის აზრით, განვითარების გზაზე ფილოგენეტიკური იქნება ეს თუ ონტოგენეტიკური ერთხელ და სამუდამოდ დაძლეულად ვერ ჩაითვლება პროცესი, რასაც ჰქვია გადასვლა სრული კრეატულობიდან („ყოვლისშემძლეობა“) რეალობის მთლიანად მიმღებლობაზე (სრული ობიექტივაცია). ამიტომაც ეს პროცესი მუდმივად მოითხოვს გამოცდილების

შუალედურ სფეროს, ილუზიასა და გარდამავალ ფენომენებს. ყოველივე ეს, ვინიკოტის აზრით, მოცემულია ზოგადად ადამიანური ყოფის კულტურაში, მაგრამ ყველაზე უფრო შესამჩნევად ხელოვნებისა და რელიგიის სახეში, სადაც ის ინსტიტუიზირებულ ხასიათს იღებს.

ვინიკოტის შეხედულებებმა რელიგიის, როგორც გარდამავალი ფენომენის შესახებ გაგრძელება პოვა პოლ ფრეისერის შრომებში. ფრეისერისათვის ილუზია გაიგება, როგორც თამაში სიტყვის სემანტიკური წარმომავლობის (შინაარსის) მიხედვით. შესაბამისად, რელიგია, როგორც ილუზია იგივეობრივი გაგებით კი არ სარგებლობს როგორც ფროიდთან, არამედ ეს არის თამაში. რელიგიაც, როგორც კულტურალური ფენომენის უმეტესობა, არის თამაში და ის წარმოსდგება ადამიანთა წარმოსახვისაგან. ფრეისერი იზიარებს ფროიდის აზრს, რომ ილუზიები ემსახურება სურვილის ასრულებას. ფრეისერი მიუთითებს, რომ ილუზიები არიან აგრეთვე იდეალები. ის რასაც ვინიკოტი უწოდებს ილუზიის სფეროს და შუალედურ გარემოს, ფრეისერისათვის (1983 წ.) იგივე ხდება ილუზორული, ილუზიონისტური სამყარო, რომელიც მდებარეობს პიროვნულ შინაგან აუტისტური ფანტაზიების სამყაროსა და საჯარო, გარე რეალურ და ცვლად სამყაროს შორის. ამ ორ სამყაროს შორის (ტერმინები ზუსტად არის განსაზღვრული ფსიქოანალიტიკურ ლიტერატურაში) ილუზიონისტური სამყარო „არის თამაშის სამყარო, სადაც გამოყენებულია უნარი და ნიჭი ყველაზე უფრო მეტად, და სიამოვნება იძებნება და მიიღწევა რეალობის პრინციპის სრული გადაგდების, ნიველირების და უარყოფის გარეშე“ (Pruyser, 1977).

„ობიექტი-ურთიერთობის“ თეორიაში შესრულებული შრომების შეჯამება შეიძლება ასეთი სახით მოვახდინოთ. სამი ძირითადი თემა, რომელსაც ისინი განიხილავენ შემდეგია: პირველი, — რელიგიას საფუძვლად ედება ადრეული ბავშვობისდროინდელი ურთიერთობები მშობლებთან; მეორე, — რელიგიის ინტერესი, როგორც მომწიფებულ ობიექტთან ურთიერთობების განვითარების ხელშემწყობი პირობა და მესამე, — რელიგიის მოწყვლადობა პიროვნების თუ ისტორიული ტრადიციის სახეცვლილები-საკენ. მიუხედავად იმისა, რომ „ობიექტი-ურთიერთობების“ თეორიის წარმომადგენლები იზიარებენ ფროიდის აზრს, რომ რელიგიის საფუძვლები იძებნება შეილი-მშობლის ურთიერთობებში, ისინი კატეგორიულად უარყოფენ არა მარტო ფროიდის ფოკუსს ოიდიპალურ ფაქტორზე, არამედ იმ შეხედულებასაც, რომ რელიგია ყოველთვის წარმოადგენს ნევროტულ

და არამომწიფებულ ფენომენს (Wulff, 1991, გვ. 344).

ფსიქოლინამიკურ ტრადიციაში ფსიქოანალიტიკური მიმდინარეობის შიგნით კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი და დღეს, შეიძლება ითქვას, ერთ-ერთი ყველაზე უფრო პოპულარული ავტორი ჰაინზ კოჰუთია (1913- 1981 წწ.), რომელმაც თავისი თეორიის საფუძვლად ნარცისიზმის ცნების განვითარება და შესწავლა დაისახა მიზნად. მან შეძლო გაერღვია ის თეორიული შეხედულებების ბლოკი, რასაც ნარცისიზმის მიმართ კლასიკური ფსიქოანალიზი, როგორც „გამოუვალ მდგომარეობას“ და „არ ექვემდებარება მკურნალობას“ იძლეოდა.

ფროიდის მიერ 1914 წელს ჩამოყალიბებული შეხედულების თანახმად ნარცისიზმი არის ინფანტილური ფსიქიკური დისპოზიცია, რომელიც მთელი ცხოვრების მანძილზე რეზისტენტობას უწევს საგნების მიმართ რეალისტური დამოკიდებულებების ჩამოყალიბებას. იმისათვის რომ გარემო და გარეთა ობიექტების ლიბიდონიზირებულნი გახდნენ, ის (ლიბიდო) ეგოზე მიმართულებიდან, რაც მისი ბუნებრივი მდგომარეობაა გარეთ უნდა იყოს (იქნეს) გადატანილი. როდესაც ეს ობიექტები ქრებიან, მაგალითად ძილის დროს, ლიბიდო კვლავ იღებს ნარცისისტულ ფორმას და თავს იჩენს სიზმრების სახით. ფროიდის აზრით, ისიც არის შესაძლებელი, რომ სუბიექტმა თავად საკუთარი თავი აირჩიოს ობიექტად და ასეთ შემთხვევაში ადგილი აქვს ნარცისიზმს. ამის მიზეზი კი ის არის, რომ ინდივიდები თავად ირჩევენ საკუთარ თავს რადგან განიცდიდნენ, რომ ისინი უყვართ. ფროიდისათვის არა აქვს მნიშვნელობა გარეთ არის მიმართული თუ შიგნით, ნარცისიზმი ყოველთვის ატარებს პათოგენურ ფაქტორს და არ მიჰყვება გარემოსთან რეალური ურთიერთობის გზას. ფსიქოანალიტიკოსებისათვის ნარცისიზმი ყოველთვის უარყოფითი ელფერის მქონე განსახლვრებაა.

ჰაინზ კოჰუთი თავისი თეორიის ცენტრალურ ცნებად სწორედ ნარცისიზმს ირჩევს. Greenberg & Mitchell (1983) თქმით, ის წარმოადგენს ყველაზე უფრო მნიშვნელოვან ავტორს, რომელმაც კლასიკური ლტოლვების თეორიისა და ახალი ურთიერთობების მოდელი შეძლო შეერთებინა. ფროიდისაგან განსხვავებით, კოჰუთი უშვებს ორი ტიპის ლიბიდონალურ ენერჯიას: ნაცისისტული ლიბიდო და ობიექტის ლიბიდო. ობიექტის ლიბიდო არის ჩადებული ადამიანებსა თუ ობიექტებში, რომლებიც განიცდიდებიან როგორც „არა მე“ და „ჩემისაგან“ მოშორებული, ხოლო ნარცისისტული ლიბიდოთი კათექსირებულია ის ობიექტები, რომლებიც

განიცდებიან, როგორც გაფართოებული „თვითონ“ (self) ნაწილი, ე.წ. „მე-ობიექტები“ (self-object). ასე რომ თავად კატექსირებული ობიექტების დამოკიდებულება self- ისადმი (მე თვითონ) განასხვავებს ორი ტიპის ლიბიდოს და არა თავად რომელი ობიექტია კატექსირებული და რომელი არა.

ეს განსხვავება არის ორი პარალელურად მიმდინარე განვითარების ხაზი. ერთი ეყრდნობა ფროიდის მოდელს — წინარე ეგოს (pre-ego) აუტოეროტიზმიდან, ეგოზე მიმართული ეროტიზმიდან სიყვარულის ობიექტამდე, და მეორე გადის აუტოეროტიზმიდან ნარცისიზმის გავლით, ნარცისიზმის უმაღლესი ფორმებისა და ტრანსფორმაციებისაკენ (Kohut 1971, გვ. 220). კოჰუტი მიიჩნევს, რომ ტრანსფორმირებული ნარცისიზმი არანაკლებ უწყობს ხელს, ვიდრე ობიექტის სიყვარული, ჩამოაყალიბოს ზრდასრული პიროვნების ფსიქიკა ჯანმრთელი ადაპტაციისა და პროდუქტიულობისათვის.

კოჰუტისათვის პიროვნების განვითარების ხაზი ასეთია: როდესაც ნარცისიზმი იძულებულია შეიცვალოს კოგნიტური ზრდისა და მშობელთა არადამაკმაყოფილებელი მოვლის გამო, ბავშვი პოულობს ამ გზას ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული, მაგრამ სრულყოფილების ორი სტაბილური სისტემის გაჩენით: გრანდიოზული „მე-self“ („მე თვითონ“) და იდეალიზებული მშობლების ხატი. ორივე ხატი კატექსირებულია ნარცისისტული ლიბიდოთი. გრანდიოზული მე არის განსხეულებული, განხორციელებული მე-ხატში, რაც გამოიხატება ბავშვის ეგოზიბიციონისტურ სურვილში, რომ უყურებდნენ და აღმერთებდნენ. ეს სურვილი (ქცევა თუ დამოკიდებულება) სრულიად მისაღებია ადრეული განვითარების გზაზე.

ასევე ადეკვატურია გარკვეულ პერიოდში იდეალიზებული მშობლების ხატი, რომელიც პირველადი შთაბეჭდილებების შენარჩუნების რეპრეზენტაციაა მშობლების სრულყოფილებისა და ყოვლისმცოდნეობის შესახებ და რომელიც შემდგომ იცვლება ბავშვის ზრდასა და კოგნიტური შესაძლებლობების მატებასთან ერთად. ამ ორი ნარცისისტული სახიდან მშობელთა იდეალიზებული ხატი განსხვავებული ტიპის განვითარებების შესაძლებლობას იძლევა. ის არის დატვირთული არა მარტო იდეალიზებული ლიბიდოთი, რომელიც უბრალოდ ვლინდება, როგორც სურვილი, როგორც მომწიფებული შესაძლებლობა უნიკალური ნარცისისტული განვითარების ხაზისათვის, არამედ მოიცავს ასევე ობიექტის ლიბიდოს.

ეს ფაქტი განსაკუთრებით ცხადი ხდება, როდესაც სახე, *imago* (იმიჯი) წარმოდგენა ნელ-ნელა თავისუფლდება და ამოიზრდება *self-* საგან (, მე თვითონ“).

თუბავშვის მშობლებს აქვთ თავისი წილი ფიქსაციების, არაემპათიურები და არასანდონი არიან, მაშინ ბავშვი უეცრად (ნაადრევად), გამოეყოფა მშობლებს. ამგვარ უარყოფით გამოცდილებასა და ურთიერთობებით უკმაყოფილებას, იმედგაცრუების გრძნობა ახლავს. შემდგომში ორი ტენდენციის ინტეგრაცია ერთ პიროვნებაში (ნარცისიზმის ორი მიმართულების ერთ სუბიექტში გაერთიანება) — მშობლების ნეგატიური ხატისა და უძლური „მე“-ს იდეალიზაცია — ფსიქოლოგიური აშლილობის ცენტრალური ფაქტორი ხდება. შესატყვისი პირობების არსებობის შემთხვევაში ეს სტრუქტურები - ყოვლისშემძლეობა და იდეალიზებული მშობლების ხატი — ბევრად უფრო ადეკვატური ფორმით ვითარდება. გრანდიოზული მე-*self* გადაიზრდება თვითშეფასების რეალისტურ გრძნობასა და სიამოვნების მომტან მიზნობრივ და მიზანზე მიმართულ აქტივობებში, ხოლო იდეალიზებული მშობლების ხატი გარდაიქმნება რეინტერნალიზირებულ სუპერეგოდ და ეს უკანასკნელი ხდება ემოციონალური საყრდენი პიროვნების მომწიფებისას მისი ღირებულებებისა და იდეალების ჩამოყალიბების გზაზე. ტრანსფორმაცია *self* აძლევს ბიპოლარულ სტრუქტურას — ღერძის ერთ ბოლოზე ამბიციები, ხოლო იდეალები მეორეზე. მათ შორის კი წარმოიქმნება „დაძაბულობის გრადიენტი, ველი“, რომელიც აღძრავს პიროვნების გარკვეულ ქვევებს (Kohut, 1966, 1971, 1977).

რელიგიასა და რელიგიურობასთან კავშირში კოჰუტს შემოაქვს კოსმიური ნარცისიზმის ცნება. კოსმიური ნარცისიზმი — მორჯულებული და მიმართულება შეცვლილი კატექსირებული ნარცისიზმი, კოჰუტის აზრით, საშუალებას აძლევს ეგოს, რომ ის გამოყენებული იყოს მაღალი იდეალებისა და მიზნებისათვის. კოჰუტი (1966 წ.) მიუთითებს, რომ ტრანსფორმირებულ ნარცისისტული აქტივობები იძებნება შემოქმედთა და მეცნიერთა შემოქმედებაში, სხვების ემპათიურ გაგებაში, იუმორის გრძნობაში, სიცოცხლისა და სამყაროსადმი განსხვავებულ დამოკიდებულებებში, რასაც ჩვეულებრივ სიბრძნეს უწოდებენ. ავტორი ნარცისიზმს პოულობს პიროვნების მიერ თავისი სასრულობის არსებობის იდეის მიღებაშიც. კოჰუტისათვის ნარცისიზმის ბოლო საფეხურად ითვლება ე.წ. „კოსმიური ნარცისიზმი“, რომელიც ახდენს პიროვნების საზღვრების ტრანსცენდენციას და „მონაწილე ხდება ზეინდივიდუალური და უდროო არსებობის“.

პასიური და ჩვეულებრივ ბრტყელი „ოკეანური შეგრძნების“ მსგავსად, კოსმიური ნარცისიზმი ეფუძნება პირველად გამოცდილებას, ღელასთან ერთიანობის განცდას. ოკეანური განცდისაგან განსხვავებით კოსმიური ნარცისიზმი არის „ავტონომიური ეგოს მყარი (მტკიცე) მოქმედებების უსასრულო შემოქმედებითი შედეგი“, რომლის გამოსავალიც მხოლოდ ძალიან იშვიათ შემთხვევაში შეიძლება ჩაითვალოს მიღწევად (იგულისხმება ზოგად კულტურული მნიშვნელობა). ცოდნა, იუმორის მსგავსად, კოპუთისათვის მიიღწევა ლიბიდოს საფეხურებრივი ტრანსფორმაციით ნარცისისტული self-დან self-ტრანსცენდენტულ იდეალებამდე. კოსმიური ნარცისიზმი შეფერილია არა გრანდიოზულობითა და აღფრთოვანებით, არამედ „ქუაზირელიგიური ზეიმითა დამშვიდი შინაგანი ტრიუმფით“, რომელიც შეზავებულია სევდით იმ დაკარგული მეს შესახებ, რომელიც კონკრეტულ ინდივიდს საკუთარი წარსულიდან ჯერ კიდევ ახსოვს.

კოპუთის self-ფსიქოლოგია, რომელიც რელიგიურობას განიხილავს როგორც ნარცისიზმის ტრანსფორმაციის შედეგს, ფართო საშუალებას იძლევა ღვთისმოსაობის ინტერპრეტაციებისათვის. ამ ასპექტით მომუშავეთა შორის განსაკუთრებით აღსანიშნავია Sudhir Kakar-ის კვლევები, რომელიც ინდურ ღვთისმოსაობასა და შივას კულტს ეხება. ანდროგინულ ღმერთში, რომელიც პარადოქსულად აერთიანებს ერთმანეთში ასკეტისა და ეროტიკული შეყვარებულის ხატებს, ავტორი პოულობს (Kakar 1978) სრულიად სპეციფიკური ნარცისისტული რწმენის გამოვლინებებს ინდოელებში. ქრისტიანულ კონტექსტში კოპუთის ნარცისისტულ თეორიას გერმანელი თეოლოგი ჰანს-გუნტერ ჰეიმბროკი ახდენს, რომლისთვისაც ჯვარცმული ქრისტეს ხატი არის ტრანსფორმირებული ნარცისიზმის სახე.

ფსიქონალიტიკურ ტრადიციაში სრულიად განსაკუთრებული ფიგურაა ერიკ ერიკსონი, რომელმაც სხვა მკვლევრებისაგან განსხვავებით, შეუდარებლად მეტი დრო დაუთმო რელიგიურ და ეთიკურ საკითხებს. ერიკსონი დიდი ენთუზიაზმით იყო მიღებული თეოლოგიურ და პასტორულ სამყაროში. რელიგიის შესწავლის დარგში მისი წვლილი ენით აუწერელია. ცხოვრებისეული გზის განმავლობაში ეგოს განვითარების თეორიის და თანამდროვე ფსიქოისტორიის ავტორმა, ერიკ ერიკსონმა, ფართო საფუძვედი ჩაუყარა ადამიანური რწმენის, ისტორიული ტრადიციის ახსნასა და გაგებას ფსიქოლოგიურ-კულტუროლოგიური ასპექტით.

ერიკსონის ამგვარი პოპულარობა ზოგადად, და შეიძლება ითქვას

რელიგიურობის ფსიქოლოგიაშიც, იმით არის გამოწვეული, რომ მან ფსიქოდინამიკურ ტრადიციაში შემოიტანა ორი დამატებითი კონსტრუქტი — ფსიქოსოციალური და კულტურული განვითარების, რომლებიც მისთვის განუყოფელი ნაწილია პიროვნული განვითარების გზაზე. მისი თეორია ცნობილია, როგორც განვითარების ეპიგენეტიკური თეორია. ზოგადად კი მას ეგოფსიქოლოგიის წარმომადგენლად იცნობენ.

ტერმინი ეპიგენეზისი ერიკსონმა ემბრიოლოგიიდან აიღო. მისი აზრით, პიროვნების განვითარება ორგანიზმში ჩანასახის განვითარების ანალოგიურია. ისე, როგორც ესა თუ ის ორგანო უნდა განვითარდეს ემბრიონიდან და ვითარდება კიდევ გარკვეული პერიოდისათვის (და თუ ეს ასე არ მოხდა ორგანულ დეფექტთან გვაქვს საქმე), ასევე ფსიქოლოგიური პოტენციალიც თავის განვითარების გზას გადის (Erikson, 1982). თუ ემბრიოლოგი მხოლოდ ჩანასახის განვითარების გზაზე ლაპარაკობს, ერიკსონს ეს განვითარების გზა მთელ სასიცოცხლო ციკლზე აქვს გადატანილი. ერიკსონისეული ეგო განვითარების თეორია წარმოდგენილია რვა საფეხურიანი სისტემით. თითოეულ საფეხურს შეესატყვისება თავისი „ფსიქოსოციალური კრიზისი“, რომლის დაძლევა უნდა მოხდეს თავის დროზე იმისათვის, რომ პიროვნებამ გადაინაცვლოს შემდეგ ფაზაზე. თითოეული საფეხურის წარმატებით დაძლევა ხელშემწყობი ფაქტორია პიროვნული მომწიფებულობის გზაზე. ერიკსონისათვის (1982 წ.) ეპიგენეზისი თავისი პრინციპით მუდმივად გვახსენებს, რომ ორგანიზმის იერარქიული ორგანიზაცია ადამიანური არსებობის სასიცოცხლო ფორმაა, რომელსაც ცენტრალური მნიშვნელობა უნდა მიანიჭოს ახსნითმა ფსიქოლოგიამ. ასევე არსებითია სუბიექტის, ინდივიდუუმის ცხოვრებისათვის ორი სხვა ორგანიზაციული პროცესი: პიროვნული გამოცდილების ფსიქიკური ორგანიზაცია და ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულების კულტურული ორგანიზაცია. სამივე ეს პროცესი — სომატური, ფსიქოლოგიური და თემური, ანუ კოლექტიური (communal) უნდა იქნეს გათვალისწინებული ნებისმიერი ადამიანური მოვლენის გასაგებად. ამ სამთავანებისმიერი პროცესის გაანალიზება მიგვიყვანს დარჩენილ ორთან. ერიკსონი თავის სქემაში აერთიანებს სამივე პროცესს. განვითარების თითოეულ საფეხურზე ის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ეგოს და სოციალურ ფაქტორებს. ეგო, — ის მიუთითებს, — გამოიყენება არა მხოლოდ იმისათვის, რომ ჩაახშოს არასასურველი ლიბიდონალური სურვილები ან გარემოს მოთხოვნები, არამედ იმისათვის, რომ დაიცვას პი-

როვნების ერთიანობა და გარე სამყაროს შეცვლის საშუალება მისცეს. ერიკსონისეული განვითარების რვასაფეხურიანი თეორია ბიპოლარული ხასიათისაა. ერთ მხარეს არის ეგოს თვისება, რომელიც წარმატებით დაძლევეს ამ საფეხურის განვითარებისათვის დამახასიათებელ კრიზისს და მეორე მხარეს არის ის თვისება, რომელიც ადამიანს ტოვებს წარუმატებლად. ცხადია, პოლარული უკიდურესობების შესატყვისი აბსოლუტური ტიპები მხოლოდ აბსტრაქციაა და მეტი არაფერი. ერიკსონისეული თეორია სქემის სახით ასე შეიძლება წარმოვადგინოთ (Wulff, 1991, გვ.381).

ერიკსონისათვის ეგოს თვისებები პირველ და ბოლო საფეხურზე სოციალური ელემენტის სახით რელიგიური კომპონენტის მატარებელია. გარდამავალი ასაკის ისეთი თვისებები, როგორც არის ნებისყოფა, მიზანი, კომპეტენტურობა, ერთგულება, სიყვარული, მზრუნველობა, ასევე იძენენ რელიგიურ მნიშვნელობას, განსაკუთრებით ქრისტიანობაში. ერიკსონისათვის რიტუალიზაცია „არის შეთანხმება სულ მცირეორ ადამიანს შორის, რომლის საფუძველზეც იმეორებს მას (კონკრეტულ ქმედებას) მნიშვნელოვან ინტერვალებს შორის“. ცერემონიას ახასიათებს უკიდურესი ყურადღება წვრილმანების, ყოველი ფორმისა თუ დეტალის მიმართ; და თან ახლავს მისი აბსოლუტური საჭიროების განცდა ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ამგვარი რიტუალიზებული ურთიერთობა-თამაში მისაღებია ყველა მონაწილისათვის. ის ხელს უწყობს ინდივიდუალური ეგოს ზრდას, ხელს უწყობს პიროვნებას თავი აარიდოს არაკონტროლირებად იმპულსურობას, ძლიერ თვითშეზღუდვას და გასაგებს ხდის ადამიანური არსებობის კონკრეტულ არსს.

რიტუალიზაცია, თავის მხრივ, აყალიბებს ფსევდოსპეციფიკურობას, რომელიც გულისხმობს, რომ მხოლოდ ამ კონკრეტული პიროვნების რეპრეზენტატული ჯგუფი და ამ ჯგუფის მიერ არჩეული გზები, სწორად განსაზღვრავენ ძირითად არსებით ადამიანურ ყოფას. ამით ისინი გამოიყოფიან სხვა ჯგუფებისაგან, ანუ რიტუალიზაციის შედეგად წარმოქმნილი სხვა ფსევდოსახეობებისაგან, რომლებიც არ არიან ღვთაებისაგან გამოირჩეული, ხელდასხმული. რიტუალიზაცია და ფსევდოსპეციფიკურობა (მაგალითად, ჭეშმარიტი მორწმუნის ცნება) წარმოადგენს, თავი მხრივ, ერთ-ერთ ძირითად ხაზს ჯგუფის წევრებთან ურთიერთიდენტობისა და რწმენისათვის. ფსევდოსპეციფიკურობა გამოიხატება ავტონომიურობით, რომელიც, ერთი მხრივ, უარყოფს თანამშრომლობასა და ლოიალურობას

და შთაგონებს დაჰყრობისა და ჰეროიზმის, გმირობისაკენ, ხოლო, მეორე მხრივ, ჯგუფის წინასწარმზაობა გამოხატულია კლანური, ჩაკეტილი და შიშებით აღსავსე გაქცევაში, არაფერი რომ არა ვთქვათ დესტრუქციულობის კულტივირებაზე (Erikson, 1977).

რიტუალიზაციის დადებით მხარედ ერიკსონს მიაჩნია ის, რომ იგი ავითარებს მოზრდილებში რიტუალებს. ისინი გამოვლინდებიან სხვადასხვა სიტუაციაში და შეიძლება დახასიათდნენ, როგორც „ღრმა კომუნალობის განცდა, რომელსაც აქვს მიღებული ცერემონიის ფორმა და არ იცვლება დროსთან ერთად, რაც უქმნის მონაწილეს აღივსოს მადლითა და განწმენდის განცდით“. ერიკსონისათვის პიროვნების განვითარების რვავე საფეხურზე ჩვენ ვხვდებით, როგორც ეგოს პოზიტიურ, ასევე ნეგატიურ თვისებებს, სასიცოცხლო ნიშნებსა და არასასურველი განვითარების ხაზებს. თითოეული მათგანი დაკავშირებულია როგორც პოზიტიურ რიტუალურ ელემენტთან, ასევე რიტუალიზმთან, თამაშისებრი რიტუალიზაციის პათოლოგიურ ეკვივალენტთან. ეგოს საფეხურებისა და თვისებების განვითარების მსგავსად, რიტუალიზაციის ელემენტი გადადის ყოველ საფეხურზე, განიცდის განახლებას და აყალიბებს ახალ მთლიან რიტუალს.

რიტუალის საფუძველი ონტოგენეზში ყალიბდება ყოველდღიური დედა-შვილის მისაღებებიდან. რაც განვითარების სრულიად სხვადასხვა საფეხურზე მდგომი არსებებისათვის სასიცოცხლოდ აუცილებელი ემოციური მოთხოვნილებაა. დროის გარკვეული ინტერვალით ამგვარი მზრუნველობის გამოვლინება ბავშვს უქმნის მისი, როგორც სასურველი არსების განცდას და ამზადებს იმისათვის, რომ შემდგომში გაუმკლავდეს სეპარაციისა და მიტოვებულობის განცდებს. დედას ამგვარი რიტუალიზაცია ეხმარება გადალახოს ამბივალენტურობა, ერთი მხრივ, ბავშვის განუწყვეტელი მოთხოვნებით გამოწვეულ დისკომფორტს, და მეორე მხრივ, თავგადაკლული და მზრუნველი დედის განცდებს შორის, როგორც ის ცდილობს, რომ იყოს.

მოგვიანებით ცხოვრებაში ეს თანდაყოლილი მოთხოვნილება — აღიარებისა და თვითდამტკიცების — გვხვდება რელიგიურ რიტუალში. ფაქტობრივად ნუმინოზურობა არის ის განცდა, რომელიც გვიდასტურებს, რომ ჩვენ განცალკევებულნი ვართ ტრანსცენდენტულისაგან. ეს უკანასკნელი უეჭველი მაჩვენებელია, რომ მე მაქვს „მე“ განცდა, მოზრდილის განცდა. განახლებული მე კი ნიშნავს, რომ იგი მოიცავს ორივე (ან ორივეს)

ტრანსცენდენტულისა და ინდივიდუალურის მხრიდან გააზრებულ „მე ვარ“ მდგომარეობას. ის, რომ ნუმინოზურს აქვს ონტოგენეტური საფუძველი არ არის მარტო მადონა-ყრმის ურთიერთობით გამოვლენილი, არამედ იმ ბავშვურ დამოკიდებულებებშიც და ექსტებშიც, რომლებიც მიდის შემოქმედისაკენ, რომლის უკანაც შეიძლება იყოს, როგორც გალიმებული, ასევე გაყინული სახეც (Erikson, 1977). ერიკსონი თვითონვე საგანგებოდ მიუთითებს, რომ რელიგია არ შეიძლება დაყვანილ იქნეს ამ ინფანტილურ საწყისებზე, და რომ ჭეშმარიტი განცდა აღფრთოვანების, შემოქმედის დიდების ეყრდნობა თანდაყოლილ ინტეგრალობას, როგორც ფსიქოსოციალურ, ასევე ისტორიულ მემკვიდრეობას. შესაძლებელია ეს ნუმინოზურის განცდა შეფერხდეს და იდოლიზმამდე, ანუ კერპთაყვანისმცემლობამდე პერეერზირდეს. ამგვარი არაინტეგრალური დამოკიდებულება წარმოშობს ილუზორულ და ნარცისისტულ ხატს სრულყოფილებისას.

მართალია, ერიკსონის თეორიას რელიგიურობის განვითარების შესახებ ფსიქოდინამიკურ ტრადიციაში მომუშავე ავტორთა შორის ყველაზე მეტი პოზიტიური რეზონანსი ხვდა წილად, მაგრამ ზოგიერთი ავტორი ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებს ამ თეორიის რედუქციონისტულ ხასიათზე, არაზუსტად განსაზღვრულ ცნებათა სისტემაზე, კულტურული (დასავლეთი-აღმოსავლეთი) და ისტორიული (ტრადიციული და მალაღგანვითარებული საზოგადოებების) კონტექსტის გაუთვალისწინებლობაზე (Fitzpatrick 1976, Kovel 1974, Roland 1988, Korte 1984, Brown-ing 1973, Kagan 1984). იანკელოვიჩისა და ბარეტის შეფასებით (Yankelovich & Barrett, 1970) ერიკსონის ნაშრომები იდენტურობის შესახებ საკმაოდ დამბნეველია. მისი „იდენტურობის საღათიდან“ გამოყოფენ იმ მნიშვნელობებს, რომლებიც უდავოდ ფუნდამენტალურად შეიძლება ჩაითვალოს. ესენია: ყოფნისა (ვარ, ხარ, არის) და ინდივიდუალური პიროვნების არსებობის განცდა (მე ვარ). თუ ერიკსონისათვის განსაზღვრება მდიდრული, ამბივალენტური და ცვლებადია ყველა შემთხვევაში „თვითონ ფენომენები ამის გამო არ იცვლებიან. ეგოს იდენტურობა არის ბიოლოგიური მემკვიდრეობის, ინდივიდის გამოყენებული შესაძლებლობების, ოჯახის და სხვა მნიშვნელოვანი პირების უკუკავშირის და კულტურიდან აკუმულირებული ღირებულებების კომპლექსური ურთიერთთამაშის (გადახლართვის) შედეგი. არცერთი მათგანის უარყოფა არ შეიძლება თუ გვინდა, რომ გამოვადიფერენციროთ ის გზა, რომლითაც ადამიანი ახერხებს გადაიქცეს მთლიან და ეროეულ პიროვნებად“. ამ ავტორე-

ბისათვის ერიკსონის აქცენტი იდენტურობაზე კარგად გამოსახავს დღევანდლობის ერთ-ერთ ცენტრალურ საკითხზე ადევკატურ პასუხს „დისჰარმონია ჩვენსა და თანამედროვე ცხოვრების ხარისხს შორის“ (გვ. 134). მაგრამ ეს (დისჰარმონია ჩვენსა და გარემოს შორის) სულაც არ არის ობიექტური მეცნიერება, ანდა საკითხი, რომელიც ყოველი დროისა და ადგილისათვის შეიძლება გამოიყენონ.

კარლ გუსტავ იუნგის შრომები რელიგიის ფსიქოლოგიაში სრულიად განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს. დევიდ ვულფის აზრით, არც ერთ სხვა ავტორს არ ჰქონია ისეთი გავლენა მკვლევრებზე, როგორც იუნგს. იგი ფართოდ იყენებდა როგორც დასავლურ, ასევე აღმოსავლურ ტრადიციებს თავისი თეორიის დასაფუძნებლად და სხვა ავტორებისაგან განსხვავებით არაჩვეულებრივად დადებითი დამოკიდებულება ჰქონდა რელიგიური ცხოვრების მიმართ. რელიგია, იუნგის აზრით, არის მნიშვნელოვანი ფსიქოლოგიური ფუნქცია, რომლის უარყოფაც ძვირად უჯდება როგორც პიროვნებას, ასევე საზოგადოებას (Wulff, 1991, გვ. 411).

ვულფისეული შეფასება, იუნგი, როგორც რელიგიის დამცველი, სამწუხაროდ ემყარება იმ აზრს, რომელსაც თავად იუნგის შემოქმედებაში რელიგიური თემატიკის სიჭარბე განაპირობებს. ფაქტობრივად, 1921 წლიდან იუნგი, სამწუხაროდ, აღარ დაბრუნებია ფსიქოლოგიას და მისი ინტერესი ძირითადად რელიგიისა და მითოლოგიის შესწავლისაკენ ინაცვლებს. ამის დასტურად ისიც გამოდგება, რომ მისი შრომების 20 ტომიდან მხოლოდ ოთხი ტომი ეთმობა ფსიქოლოგიას, ხოლო დანარჩენი მითის ჩამოყალიბებას, სიმბოლოებს, ალქიმიას, და ა.შ. იუნგი ფაქტობრივად თავისი ხანგრძლივი შემოქმედების ორი მესამედის მანძილზე მისტიკოსი იყო და არა ფსიქოლოგი. ამის დასტურია ისიც, რომ იუნგიანური ტრადიციიდან წამოსული კვლევები რელიგიურობას კი არ განიხილავს როგორც ფსიქოლოგიურ ფენომენს, არამედ ცდილობს გაიაზროს იგი, როგორც თავისთავად არსებული ფსიქიკური აკუმულირებული სამყაროს გამოვლინება ინდივიდში, ანუ მისტიკური გამოცდილების არსებობა, რაც ფორმდება ისეთი ტერმინოლოგიით როგორც არის: არქეტიპული სამყარო, კოლექტიური არაცნობიერი, კოსმიური self და ა.შ. ის, რომ იუნგის ძირითადი ინტერესი მითოლოგიზაციის, ან მითოსური აზროვნების ტიპებით იყო დაკავებული კარგად ჩანს არა მარტო მის კვლევებში, არამედ მის ავტობიოგრაფიულ შრომაშიც: „მოგონებები, სიზმრები, რეფლექსია“ (Jung, 1962), რომელსაც პიტერ ჰომანსმა (Homans, 1979) „აუტომითოლოგია“

უწოდა. ამგვარი აუტომითოლოგისტური მიდგომა დამახასიათებელია საერთოდ მთელი მისი შემოქმედებისათვის. ასე მაგალითად, ცნობილი თეორია, რომელიც self გამოხატავს, მანდალების სახით სათავეს იღებს 1912-1917 წლებში იუნგის ცხოვრებაში პიროვნულად პრობლემური პერიოდისას, როდესაც ის იწყებს მანდალების, წრიული პატერნების ხატვას, როგორც self სიმბოლურ რეპრეზენტაციას და რომელიც მან ძალიან ჩქარა მიიჩნია ფსიქიკური განვითარების მიზნად. მართალია იუნგი წერს, რომ მისი კრიზისების ფსიქოთერაპევტი ოჯახი იყო, მაგრამ სინამდვილეში ამ პერიოდისათვის, კრიზისული სიტუაციის განმავლობაში, მისი თანმხლები იყო ტონი ვულფი, მისი ყოფილი პაციენტი, თანამშრომელი და საყვარელი ხანგრძლივი დროის განმავლობაში¹.

მანდალას ამბივალენტური დატვირთვა, რომელიც self უმაღლეს გამოვლინებად მიიჩნევა, სხვა არაფერია თუ არა შინაგანი კონფლიქტებისაგან გახლეჩილი პიროვნების მიერ თავისი „ქვეცნობიერის ტრანსცენდენტულად და ღვთაებრივად გამოცხადება“ (უილიამ ჯემსი . „რელიგიური გამოცდილების მრავალფეროვნება“, 1910).

იუნგის შრომები საერთოდ და განსაკუთრებით კი რელიგიის ფსიქოლოგიაში დატვირთულია ავტობიოგრაფიული გამოცდილებებით. იუნგის კონცეფცია ფსიქიკისა და პიროვნების სტრუქტურის შესახებ საკმაოდ კარგად არის ცნობილი და ხელმისაწვდომია ქართულ ენაზეც (იუნგი, 1995). ამიტომ შეეჩერდები მხოლოდ იმ საკითხებზე, რომლებიც რელიგიურობასა და რელიგიას ეხება.² იუნგი თავისი შემოქმედების დასაწყისში

¹ მრავალ მიზეზთა შორის ფროიდისა და იუნგის განხეთქილებებში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი ეკავა ფროიდის აღშფოთებას და სრულ მიუღებლობას პაციენტთან სექსუალური ურთიერთობების შესაძლო დამყარების შესახებ. ფროიდის მოთხოვნა, რომლის განუხრელად დაცვასაც ის მოითხოვდა (არასდროს არავითარი სექსუალური ურთიერთობები პაციენტთან ან ყოფილ პაციენტთან), დღეს საფუძვლად უდევს პროფესიონალი ფსიქოლოგის ქცევის ეთიკის ნორმებს. იუნგისათვის ამგვარი ტაბუ მისი პრაქტიკის პირველი დღიდანვე ირღვეოდა. მისი პაციენტები ძირითადად მისი საყვარლებიც იყვნენ. მათგან მრავალი ანალიტიკური ფსიქოლოგიის მნიშვნელოვანი ავტორიც ხდება. იუნგის საყვარლების რიცხვში ყველაზე უფრო გამორჩეული საბინა შპილრენია, რომელმაც ფსიქოლინამიკურ ტრადიციაში პირველმა შემოიტანა თანატოსის ანუ უპირობო აგრესიის ცნება, რომელიც პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ ფროიდის ნაწერებში თანაბარ ადგილს იკავებს ეროსის ცნებასთან ერთად.

² იუნგის კონცეფცია არის რელიგიის ფსიქოლოგია და მასში მხოლოდ მცირე ნაწილი ეთმობა რელიგიურობის ფსიქოლოგიური მექანიზმის გაგებას. აქ მოყვანილია მხოლოდ ის ასპექტები მისი შრომებიდან, რომლებიც მეტ-ნაკლებად ასახავენ რელიგიურობის ფსიქოლოგიურ ასპექტებს.

რელიგიურობის ფსიქოლოგიურ კონცეპციას აგებს უკიდურესად ფროიდიანული გაგებით. თავის შრომაში „მამის მნიშვნელობა ინდივიდის ბედისწერაში“ (1909 წ.), იუნგი წერს: „ბავშვი მიჰყვება თავის მშობლებს, როგორც საკუთარ უმაღლეს უზენაეს ბედისწერას. მაგრამ ზრდასთან ერთად იწყება ბრძოლა მის ინფანტილურ დამოკიდებულებებსა და მზარდ ცნობიერებას შორის. მშობლების გავლენა, რომელიც სათავეს იღებს ადრეული ინფანტილური პერიოდიდან, რეპრესირდება და გადაინაცვლებს არაცნობიერში, ის არ ქრება უკვალოდ. უხილავი ძაფებით ის ახდენს მოზრდილი პიროვნების საქმიანობის განსაზღვრას. ინფანტილური სიტუაციები თავს იჩენს ისეთ გრძნობებში, როგორც არის სურვილი იყვნენ ვილაციის, მსოფლიო მნიშვნელობის მქონე ფიგურების მიერ ნაკარნახევი ადამიანები. ეს არის პირველი რელიგიური სუბლიმაციების საფუძველი. მამის ადგილს, რომელსაც ჰქონდა როგორც დადებითი, ასევე უარყოფითი თვისებები, იკავებს, ერთი მხრივ, ყოვლისშემძლე ღვთაება, ხოლო, მეორე მხრივ კი, ეშმაკი“ (Jung 1949, p.320-321). ამ ესსეს გადამუშავების მესამე ვარიანტიდან იუნგმა ამოიღო ბოლო ორი წინადადება და შეცვალა იგი სიტყვებით, „... როგორც არსებული მამის არქეტიპი, რომელიც მოიცავს როგორც მამის ხატს, ასევე ღვთაებრივ თუ ღემონურ ფიგურას, რომელიც იკავებს მამის ადგილს“.

1932 წელს კი იუნგი წერს: „არ მქონია არც ერთი შემთხვევა, რომ ყველა ჩემი პაციენტი თავისი ცხოვრების მეორე ნახევარში — ეს არის დაახლოებით 35 წელს ზემოთ — არ ყოფილიყოს დაკავებული ცხოვრებაზე საჭირო რელიგიური შეხედულების ძიებით. შეიძლება სრულიად სარწმუნოდ ითქვას, რომ თითოეული გახდა ავად იმიტომ, რომ დაკარგეს მაცოცხლებელი რელიგია, რომელიც ასაკის მიუხედავად ამყარებს თავის მიმდევრებს, და არც ერთი მათგანი ბოლომდე არ განკურნებულა მანამდე, სანამ არ დაუბრუნებია თავის რელიგიური შეხედულებები“ (Jung 1932, გვ. 334).

რელიგიური შეხედულების ანდა მრწამსის ერთგულება ან რომელიმე ორგანიზაციისათვის თავის მიკუთვნება იუნგისათვის სულაც არ არის რელიგიური შეხედულების ქონა. რელიგია, იუნგის მიხედვით, არის დამოკიდებულება, რომელიც მოიცავს ისეთი დინამიკური მოვლენების დაკვირვებასა და ანგარიშგასაწევად ჩათვლას, რომლებიც მიიჩნევა, როგორც გარკვეული ძალა: სულები, ღემონები, ღმერთები, კანონები, იდეები, იდეალები, ან ნებისმიერი რამ, რასაც კი ადამიანი ბუნებაში ძალის მქონედ,

საშიშ ან დამხმარე საშუალებად თვლის, ან იმდენად დიდად, მშვენიერად და მნიშვნელოვნად, რომ თავყანს სცემდეს და უყვარდეს“ (Jung, 1938, გვ.8).

ეს დამოკიდებულება ჩნდება მაშინ, როდესაც პიროვნებას აქვს ცნობიერი განცდა, რასაც რუდოლფ ოტტო „ნუმინოუს“ უწოდებდა. სხვა სიტყვებით, „ღინამიკური სააგენტო, მაცნეს“, რომელიც „კონტროლებს ადამიანის არსებობას და ადამიანი არის უფრო მისი მსხვერპლი, ვიდრე მისი შემოქმედი“ (Jung, 1931, გვ. 7). ადამიანები ხშირად თვლიან, რომ ეს ღინამიკური ფაქტორები თუ ძალები მათ გარეშე არსებობენ. იუნგის აზრით, კი ამ განცდის უშუალო წარმომშობი, წყაროები არიან — არქეტიპები კოლექტიურ არაცნობიერში. არქეტიპების, განსაკუთრებით კი self გამოვლინებას მუდმივად თან ახლავს ნუმინოუს განცდა და არის ვი-ღაცით აღფრთოვანების შემძვერელი გამოცდილება, რომლის ინტენსი-ვობაც ვარიირებს გამოვლინების ხარისხის მიხედვით. ამ ძალების ერთგვარ დამოუკიდებლობას ნებისმიერი ნებისყოფის, ნებითი აქტივობისა და ცნო-ბიერი გაგების პიროვნება, ვინც განიცდის ამას, ბუნებრივად მიჰყავს დასკ-ენისაკენ, რომ ეს ძალები ჩასახლდნენ მასში საღდაც გარედან.

იუნგის მიერ რელიგიური გამოცდილების მიზეზისა და წყაროს მთლიანად ადამიანის ფსიქიკაში გაერთიანებამ იგი ფსიქოლოგიზმის, აგ-ნოსტიციზმისა და თვით ათეიზმის კრიტიკამდე მიიყვანა (Hostie, 1955). თავად იუნგი პასუხობდა, რომ მას, როგორც ფსიქოლოგს არაფერი შე-უძლია თქვას ღმერთის შესახებ იმის გარდა, რაც არის მოცემული ფსი-ქიკაში; ფსიქოლოგიას შეუძლია იცოდეს მხოლოდ „ტოპოსი“ ან „ანა-ბეჭდი“ და არა ის, ვინც ამოტვიფრა. ფაქტები ადასტურებს, ამბობს იუნგი (Jung 1952), რომ ფსიქიკა მოიცავს რელიგიურ ფუნქციას. ფსიქოლოგის ამოცანაა დაეხმაროს ადამიანებს აღმოაჩინონ თავიანთი შინაგანი ხედვა, რომელიც დამოკიდებულია იმ კავშირების დამყარებაზე, რომელიც არსებობს ფსიქიკასა და საიდუმლო ხატებს შორის. იმის ნაცვლად, რომ შეუტოს რელიგიას და გააუფასუროს მისი მნიშვნელობა ფსიქოლოგია „მოგვაწვდის შესაძლო მიდგომებს ამ მოვლენების უკეთ გასაგებად. ის ადამიანებს თვალებს აუხელს დოგმების რეალურ მნიშვნელობაზე და შე-საძლებლობს მისცემს ცარიელ სახლში მაცხოვრებლები დასახლდნენ“ (გვ. 15). ფსიქოლოგიას, რომელიც არ არის შეზღუდული მრწამსით, შე-უძლია ხელი შეუწყოს განუვითარებელ აზროვნებას, ცნობიერებას, პატი-ვი სცეს რწმენის ღირებულებას და მის პარადოქსებს. იუნგის მიხედვით,

მხოლოდ ლოგიკური კონტრადიქციებით და პარადოქსების დამტკიცებით ნამდვილად შეგვიძლია იმედი ვიქონიოთ, რომ მივუახლოვდებით ცხოვრების მთლიანობის გაგებას.

იუნგი განსაკუთრებით პოპულარულია სპეციფიკური კატეგორიის მკვლევრებისათვის, რომლის ძირითად ბირთვის შეადგენენ საეკლესიო პირები, ფსიქოთერაპევტები და სხვადასხვა წარმომადგენელი არაპროფესიონალები (Wulff, 1991, გვ. 456). ერთი მხრივ, იუნგი მიიჩნევა იმ ავტორად, რომელსაც დღეს ვერავინ შეედრება იმ წვლილის შეტანით, რასაც ჰქვია რელიგიური გამოცდილების შესწავლა (Coward 1985, გვ. 79), მეორე მხრივ, ფსიქოლოგები, განსაკუთრებით კი ამერიკის აკადემიურ წრეებში, ზოგადად უარყოფენ მას. ძირითადად არა იმ მიზეზის გამო, რომ ის ამდენ დროს უთმობს რელიგიურ სიმბოლოებსა და მითებს, რომლების მისტიფიცირებასა თუ გაცოცხლებას ახდენს, არამედ ყველაზე შეტად იმის გამო, რომ იუნგი კვლევებისათვის ძირითადად ეყრდნობა მხოლოდ კლინიკურ გამოცდილებასა და „სავარძლის ტექნიკებს“ და არა ექსპერიმენტირებასა და სტატისტიკას (Hall & Lindzey, 1978). იუნგმა უარყო შედარებითი მეცნიერების ლოგიკა — კონცეპტუალური ტერმინები დაუპირისპირებინა ენის პარადოქსების, ანტონიმებისა და კომპლექსური სიმბოლოებისათვის. ასეთმა ტენდენციამ იუნგის თეორია არასისტემატური, გაუგებარი და გამოუყენებელი გახადა. Richard Peters (1962), რომელმაც რედაქტირება გაუწია ჯორჯ ბრეტის ფსიქოლოგიის ისტორიას, მიუთითებს, რომ იუნგის ბევრი ნაწერი „იმდენად მისტიურია, რომ სრულიად შეუძლებელი ხდება მათი განსჯა და დისკუსიის ველში შემოტანა“ (გვ. 730).

მაინც რა არის ღმერთი და რელიგიურობა იუნგისათვის? ალბათ, ამ საკითხთან დაკავშირებით საბოლოო განმსჯელი იუნგის მომხრეებსა თუ მოწინააღმდეგებს შორის კამათში თავად იუნგი და მისი კომენტარებია. § § c - სთვის მიცემულ ინტერვიუში კითხვას: - „გწამთ თუ არა ღმერთი?“ იუნგი პასუხობს, რომ მას საერთოდ არ სწამს არაფრის; მან იცის, ან არ იცის რაიმეს შესახებ. შემდეგ კი აგრძელებს: „მე არ ვსაჭიროებ მწამდეს ღმერთის, მე ვიცი“. 1960 წელს კი თავის წერილში „მსმენელისათვის“ ის წერს:

„ჩემი აზრი „ღმერთის ცოდნის შესახებ“ აზროვნების არატრადიციული გზაა (არატრადიციული ხედვაა) და მე კარგად მესმის, ამან შეიძლება წარმოშეას ის აზრი, რომ მე არა ვარ ქრისტიანი. მიუხედავად ამისა

მე ვთვლი, რომ მე ქრისტიანი ვარ, რადგან მთლიანად ვემყარები ქრისტიანულ ცნებათა სისტემას. მე ნამდვილად ვცდილობ გავექცე მათ შინაგან წინააღმდეგობებს, კონტრადიქციებს ახალი დამოკიდებულებების შემუშავებით, რომელიც ითვალისწინებს ადამიანური ცნობიერების იმანენტურ ბუნდოვანებას... მე ვთქვი „არსებობს ღმერთი. მე არ მჭირდება მწამდეს ღმერთი, მე ვიცი“ რაც არ ნიშნავს, რომ მე ვიცი რომელიმე ერთი კონკრეტული ღმერთი ..., არამედ უფრო მეტი: მე ვიცი, რომ მე ჩვეულებრივად წინააღმდეგობას მიწევს არაცნობიერი ჩემს შიგნით, რასაც მე ვუწოდებ „ღმერთს“.... მე მახსოვს ის, მე ვაღვიძებ მას, როდესაც მე ვცდილობ მისი სახელით გადავლახო შიში თუ სიბრაზე, როდესაც უნებლიეთ ვამბობ, „ოჰ, ღმერთო“.... მის შემდეგ რაც ვიცი ჩემი კოლიზიის შესახებ უმაღლეს ნებასთან ჩემი ფიზიკური სისტემის შიგნით, მე ვიცი ღმერთი, და თუ მე გავაგრძელებ ჩემი ხატის იპოსტაზირებას, მე ვიტყვოდი, რომ ღმერთია სიკეთისა და ბოროტების მიღმა, რომელიც იმდენადვე არსებობს ჩემში, როგორც სხვაგან ყველაფერში. ღმერთი არის ის წრე, რომლის ცენტრიც არის ყველგან, და რომლის შემოწერილობაც ჭეშმარიტად არის ახლა და აქ“ (Rollins, W.G. 1983, p.121).

ძნელია არ გაიზიარო პეტერსის აზრი იუნგის ნაწერების მისტიკური შინაარსებით გაჯერებულობის შესახებ. თქმა იმის, რომ იუნგი რელიგიის ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი ცენტრალური ფიგურაა, შესაძლებელია მხოლოდ ერთი აზრით: რელიგია იუნგისათვის პიროვნების ფსიქიკური არაცნობიერის პიპოსტაზირება ანუ განვითარებაა, რაც თავად რელიგიის რედუცირებას ახდენს კონკრეტულ ფსიქოლოგიურ კონსტრუქტამდე - არაცნობიერამდე. მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი რედუცირება შემდგომში რაციონალიზებულია ისეთი ცნებებით როგორიც არის კოლექტიური არაცნობიერი, არქეტიპები, უნივერსალური სიმბოლოები თუ ბიბლიური ტექსტის ამბივალენტური ემოციური კომპონენტები. იუნგი ბევრად უფრო ათვისტია და აგნოსტიკი თავისი თეორიით, ვიდრე ფსიქოანალიტიკოსები, რომლებიც რელიგიას ნევროზად მაინც მიიჩნევენ (ანუ მის გაცნობიერებას და დაცვით მექანიზმამდე დაყვანას ლებულობენ და შესაბამისად, შემეცნების კონტექტში მაინც რჩებიან, თუნდაც მხოლოდ ინტერპრეტაციის მეთოდის დონეზე).

ფსიქოდინამიკურ ტრადიციაში შესრულებული შრომების მიმართ ერთი ზოგადი დასკვნა შეიძლება იქნეს მიღებული. ისინი პრიორიტეტს აძლევენ პიროვნულ წარსულს და პიროვნების განვითარების ხაზს,

რომელიც ბავშვის ფსიქო-ემოციური განვითარების თავისებურებების გამო აყალიბებს ისეთ პიროვნულ სტრუქტურას, რომელსაც სჭირდება რელიგიურობა საკუთარი მოტივებისა თუ მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის სოციალურად მისაღები ინსტიტუტის სახით. ამ კუთხით ბევრი საკამათო საკითხი იჩენს თავს, რომელსაც წარმატებით უელის გვერდს კორელაციური კვლევების ტრადიცია, რომელიც დღევანდელი მისთვის რელიგიურობის კვლევის ცენტრალურ მიმდინარეობას წარმოადგენს.

კორელაციური კვლევების ტრადიცია. რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში კორელაციური კვლევების ტრადიციას საფუძველს უყრიან ისეთი მკვლევრები, როგორებიც არიან: სტენლი ჰოლი, ჯეიმს ლეუბა, ედვინ სტარბუკი და ჯორჯ ქოე, რომლებიც მუშაობდნენ სიხშირეებისა და ტაბულაციებით კითხვარების მონაცემების დამუშავებაზე. ჯერ კიდევ 1879 წელს სტარბუკს ნაკვლევი აქვს მოქცევის სიხშირის კორელაცია ისეთ მაჩვენებლებთან, როგორიცაა სქესი, ასაკი, თეოლოგიური ტრადიცია და ყოველივე ეს დამატებით ისეთ ცვლადებთან, როგორიც არის სიმალლისა და სხეულის წონის ცვლილებები ბავშვობისა და მოზარდობის პერიოდში. მას გამოკვლეული აქვს „ფიზიკური და ფსიქიკური“ გავლენები, რომლებიც ახასიათებთ მისი კვლევის სუბიექტების მოქცევამდელ პერიოდს: მოტივები და გარემო პირობები, რომლებიც წინ უსწრებენ მოქცევას; ის ცვლადები, ან ელემენტები, რომლებიც ქმნიან მოქცევის ფენომენს; ის გრძნობები, რომლებიც თან ახლავს ამ გამოცდილებას, და მოქცევის შემდგომი ბრძოლის ხასიათს. სტარბუკი ასევე სტატისტიკურად აღწერს რელიგიური რწმენის კურსს მთელი ცხოვრების განმავლობაში და მასთან დაკავშირებულ რელიგიურ გრძნობებსა და იდეალებს მოზრდილებთან სხვადასხვა ასაკში.

კორელაციური ტექნიკის გამოყენებით შესრულებულ ყველაზე ადრეულ კვლევას მიეკუთვნება ფრანსის გალტონის მიერ შესრულებული კვლევა (1872 წ.), რომელიც ეხებოდა განმეორებითი ლოცვის გავლენას გარემოში წარმატებულობაზე. ედვინ ბორინგის აზრით, (Boring, 1950) გალტონი იყო პირველი, ვინც დაამუშავა სტატისტიკური კორელაციის მეთოდი, პირველმა გამოიყენა კითხვარი და შეფასებითი სკალები, ანუ ყველაფერი ის, რაც წარმოადგენს რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში კორელაციური კვლევების სულსა და გულს.

კორელაციური კვლევები რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში შეიძლება პირობითად დაიყოს ორი ცენტრალური საკითხის შემსწავლელ

ჯგუფად. პირველი ჯგუფი შეისწავლის პრობლემას, რომელიც ეხება პიროვნების მორწმუნეობის გაზომვა - შეფასების საკითხს, რაც მოითხოვს მოვლენის ოპერაციონალურ განსაზღვრებას. ამ დროს განსაზღვრულია მკვლევრის მიერ ის ოპერაციები, რომელიც უნდა იქნეს გამოყენებული, რომ სხვებსაც შეეძლოთ მსგავსი დაკვირვების წარმოება. იმის გამო, რომ პიროვნება შეიძლება რელიგიურად იქნეს მიჩნეული განსხვავებული ცვლადების გამო, ეს პროცედურები ძირითადად ატარებენ რაოდენობრივ ხასიათს, მოიცავს გამჭომ ერთეულებს, რომელთა სტატისტიკური კორელატების მოძებნა შესაძლებელია სხვა განზომილებებთან მიმართებაში. მეორე ტიპის საკითხია მორწმუნეთა პიროვნული მახასიათებლების, დამოკიდებულებებისა და სხვა ცვლადების კორელაციების მოძიება (Spilka, Hood & Gorsuch, 1985).

რელიგიურობისადმი დამოკიდებულებების პირველი გასაზომი სკალა შემუშავებულ იქნა ლ. ტურსტონისა და ერნესტ ჩავეს მიერ (Thurstone, Chave, 1929). იგი მოიცავდა ხუთკომპონენტთან დამოკიდებულების საზომ სკალას ღმერთის მიმართ, რომელიც ზომავედა ინდივიდუალურ კონცეფციებს, შეხედულებებს ღმერთზე, ღმერთის რეალური არსებობის რწმენას, რამდენად ახდენს ღმერთის რწმენა გავლენას ქცევაზე, და ბიბლიის მიმართ დამოკიდებულებების ორი სკალა, რომელზეც შეფასებები შეიძლება დალაგებულიყვნენ კონტინიუმზე „ძლიერი წინასწარგანწყობა ბიბლიის საწინააღმდეგოდ“, „ძლიერი რწმენა და აღფრთოვანება ბიბლიით“ (Chave, 1939).

ფაქტორული ანალიზის დანერგვამ რელიგიის ფსიქოლოგიაში, რელიგიის ფსიქოლოგიასა და სოციოლოგიაში მომუშავე მკვლევარების ერთი ჯგუფისათვის მისაღები გახადა აზრი, რომ რელიგია შესაძლებელია განხილული იქნეს, როგორც ცალკე ფაქტორი, რომელიც შეიძლება ადეკვატურად შეფასდეს მთელი რიგი ინდიკატორებით.

ფაქტორული ანალიზის საშუალებით შესრულებული პირველი კვლევა ეკუთვნის ტელმა ტურსტონს, რომელმაც გამოიყენა თავისი მეუღლის მიერ შექმნილი II საფეხურიანი სკალა და რამოდენიმე ასეულ უნივერსიტეტის სტუდენტზე ჩატარებული კვლევით მიიღო, რომ ეკლესია, ღმერთი და საკვირაო წირვაზე დასწრება ქმნის ერთ კლასტერს, როგორც ერთ ფაქტორს, რომელსაც შეგვიძლია ვუწოდოთ კონსერვატიზმი ან რელიგიურობა (Thurston, 1934). სკალები, რომლებიც ზომავენ დადებით დამოკიდებულებებს ევოლუციისა და შობადობის კონტროლის მიმართ,

უარყოფითად განლაგებული აღმოჩნდნენ იმავე ფაქტორის მიმართ ზუსტად ისევე, როგორც ლენარდ ფერგიუსონის კვლევებში (Ferguson 1939, 1944a). შემდგომი კვლევებიც ადასტურებენ ამ პირველ კანონზომიერებებს (Brogden 1953, Gordon 1972, Wearing & Brown, 1972). ყველა ამ ავტორისათვის რელიგია არის ერთი, ცალკეული, ერთეული ფაქტორი.

რელიგიის ფსიქოლოგებისა და სოციოლოგების უმეტესობისათვის რელიგია არის არა ცალკე ფაქტორი, არამედ მრავალფაქტორიანი მოვლენა. თეოლოგმა ბარონმა ფრიდრიხ ფონ ჰუგელმა (1908 წ.) ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე ფაქტორული ანალიზი გაჩნდებოდა, გამოყო „რელიგიის სამი ელემენტი“. ესენია: 1. ტრადიციული ანუ ისტორიული, რომელიც დამოკიდებულია მგრძნობელობაზე, წარმოსახვაზე, მეხსიერებაზე და მომდინარეობს ბავშვობიდან; 2. რაციონალური, ანუ სისტემატური, რომელიც ვითარდება ისეთი უარყოფისაგან, ნეგაციისაგან, როგორცაა: ცნობიერება, არგუმენტირება და აბსტრაქცია; 3. ინტუიტიური ან ნებითი, ვოლიტური, რომელიც მიუთითებს შინაგანი გამოცდილების სიმწიფესა და გარეთ გამოტანილ ქცევებზე. იგივე მიდგომით ხასიათდება ჯეიმს პრატის ნაშრომი, რომელიც გამოყოფს „რელიგიის ოთხ ტიპურ ასპექტს“: ტრადიციულს, რაციონალურს, მისტიკურს და პრაქტიკულს, ანუ ზნეობრივს. ორივე ავტორი ჰუგელიცა და პრატიც მიიჩნევენ, რომ თითოეული ასპექტი შეიძლება განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე იყოს ცალკეულ შემთხვევებში. იმ პირობებშიც კი, თუ რომელიმე ერთი აჩვენებს კონფლიქტს, განსვლას დარჩენილ სამიდან რომელიმესთან, მაინც ყოველთვის რჩება გადაჯაჭვული მათზე. რელიგიის ფაქტორებად ამგვარი დაყოფის განსხვავებულ ვარიაციას იძლევა ჩარლზ გლოკი (Glock, 1962), რომელის გამოცდილებითი და შედეგობრივი (consequential) განზომილებები მჭიდრო კავშირშია პრატიკულ მისტიკურ და პრაქტიკულ ელემენტებთან, აგრეთვე მის მიერ შემოთავაზებული რიტუალური, იდეოლოგიური და ინტელექტუალური (ცოდნისეული) განზომილებები კი ჰუგელისა და პრატიკის ტრადიციულ კატეგორიებთან. გლოკის აზრით, რელიგიის განზომილებებია: იდეოლოგიური (რწმენა), რიტუალური (პრაქტიკა), ინტელექტუალური (ცოდნა), გამოცდილებითი (გრძნობები), შედეგები (ეფექტები) აბსოლუტურად დამოუკიდებლები არიან ერთმანეთისაგან. ავტორი ღიად ტოვებს მათი ურთიერთობის საკითხს რაოდენობრივი ტიპის კვლევებისათვის.

ჯოზეფ ფოლკნერმა და გორდონ დეიონგმა (Faulkner & DeJong 1966) შექმნეს გლოკის მოდელზე დაყრდნობით ხუთი სკალა თითოეულში 4-5 დებულებით. მათ მიერ მიღებული მასალა უჩვენებს, რომ ისეთი სკალები, როგორცაა იდეოლოგიური და ინტელექტუალური უჩვენებენ მაღალ ინტერკორელაციას, ხოლო ისეთი სკალები, როგორცაა გამოცდილებითი და შედეგობრივი დაბალ ურთიერკორელაციას. როდესაც ჯგუფის ზოგადი მაჩვენებლები განხილულ იქნა ისეთი პარამეტრების მიხედვით, როგორცაა სქესი, ასაკი, რელიგიური მიკუთვნებულობა, ან მშობლების ეკლესიის წევრობა, ზოგიერთი კორელაცია კიდევ უფრო მაღალი აღმოჩნდა. მაგალითად, იდეოლოგიური და გამოცდილებითი სკალები უფრო მაღალი ხარისხით ინტერკორელირებენ ქალებთან, ვიდრე კაცებთან, ებრაელები უჩვენებენ ყველაზე დაბალ კორელაციას რიტუალურ და შედეგობრივ სკალებზე.

გლოკის, ფოლკნერისა და დეიონგის კვლევები საფუძველს უყრიან კომპლექსურ კვლევებს რელიგიურობის სფეროში. Stark & Glock (1968) მიერ შესრულებულმა კვლევებმა, რომლებმაც გამოიყენეს იგივე განზომილებები, რომლებიც იყო ფოლკნერისა და დეიონგის კვლევებში, მაგრამ სკალები შედგენილი იყო სხვა დებულებებით, დაადასტურეს ამ ავტორთა შედეგები. აღმოჩნდა, რომ იდეოლოგიურ მიკუთვნებულობას, ანუ ორთოდოქსიის სკალას ახასიათებს ყველაზე უფრო მაღალი ინტერკორელაციები სხვა სკალებთან და წარმოადგენს საუკეთესო საზომს. ფოლკნერი და დეიონგი (1969 წ.) საგანგებოდ მიუთითებდნენ იმ სიძნელეების შესახებ, რომლებიც დაკავშირებულია რელიგიური ცოდნის ღირებულებების მოძებნასთან თავად პიროვნებისათვის, რაც იყო ძირითადი თემა მათი კრიტიკისათვის (Weigert and Thomas, 1968, Gibbs and Crader, 1970). კრიტიკოსები თვლიდნენ, რომ ფოლკნერისა და დეიონგის სკალები ძირითადად ზომავენ რწმენას და მხოლოდ ერთი სკალა ზომავს გამოცდილებას (Weigert and Thomas, 1968), მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში ძალაში რჩებოდა, რომ ფოლკნერ-დეიონგის კვლევის მასალები აჩვენებდა კონსტანტას, ხოლო იდეოლოგიურ სკალას ცენტრალური ხასიათი ჰქონდა.

ამ დავის იდეოლოგია ის არის, რომ კრიტიკოსებს სურდათ გლოკის პირველი კონცეფცია ხუთი მიმართულების ავტონომიურობის შესახებ შეინარჩუნებინათ და დამტკიცებინათ, რომ ეს ხუთი — გლოკის მიერ გამოყოფილი მიმართულება ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებე-

ლია. ემპირიული კვლევით კი ირკვევა, რომ ისინი მეტ-ნაკლებად გადაჯაჭვული არიან ერთმანეთზე.

გლოკის სკალებს ყველაზე მეტი კრიტიციზმი მაინც სტატისტიკის მხრიდან და არა შინაარსობრივი დაზუსტების თვალსაზრისით შეხვდა. თუ, ერთი მხრივ, სკალებს შორის დაბალ ინტერკორელაციურ ურთიერთობებზე მიუთითებდნენ (Kuhre, 1971, Lehman & Shriver, 1968, Ruppel, 1969, მეორე მხრივ, ავტორები აღნიშნავდნენ ინტერკორელაციების მნიშვნელოვან სიდიდეზე, რამაც რელიგიურობის მრავალგანზომილებიანობის იდეას მრავალი მომხრე გაუჩინა (Cardwell, 1969, Clayton, 1971, Finner & Gamache, 1969 Gibbs & Crader, 1970, Rohrbaugh & Jessor, 1975). ზოგიერთმა კვლევამ ფაქტორული ანალიზის გამოყენებით განსაკუთრებით ნათელი გახადა ფაქტორების მნიშვნელობა. Clayton & Gladden (1974) უჩვენებენ ორი ფაქტორის გამოყოფის შესაძლებლობას. აქედან პირველადია იდეოლოგიური მიკუთვნებულობა, რომელიც მაღალ კორელაციას აჩვენებს ყველა სხვა სკალასთან, ხოლო მეორე რიგის ფაქტორებად მიჩნეულია ის დარჩენილი 4 სკალა, რომლებიც ვგუფდება ერთ ფაქტორად. „რელიგიურობა“ — მიიჩნევენ ავტორები, „არის ფაქტობრივად ერთგანზომილებიანი ფენომენი, რომელიც აიგება იდეოლოგიურ მიკუთვნებულობაზე, რომლის სიძლიერეც ვლინდება გამოცდილებებსა და პრაქტიკაში (Clayton & Gladden 1974, ud& 141).

მრავლად იძებნება ისეთი კვლევები, რომლებიც რელიგიურობის საფუძვლად მიიჩნევენ მრავალგანზომილებიან სისტემას ორი და მეტი ფაქტორით. ასე მაგალითად, ბროენი (Broen, 1957) ორ ფაქტორს გამოყოფს ღმერთთან სიახლოვესა და ფუნდამენტალიზმ-ჰუმანიტარიზმს. ბიპოლარული ფაქტორი ხაზს უსვამს კაცობრიობის დასასრულის „პოზიტიურ“ ბუნებას მისი ცოდვიანობისათვის და საჭიროებს დამსჯელ ღმერთს და დასასრულის „უარყოფითობას“, როგორც კაცობრიობის და აღდამიანთა არსებობის მშვენიერებისა და თვითკმაყოფილების განვითარების დასასრულს. ბროენმა მიიღო საკმაოდ მაღალი კორელაცია ამ ორ ფაქტორს შორის, რომელთა საფუძველზეც შემოიტანა „ზოგადი რელიგიურობის“ გაზომვის შესაძლებლობა.

მორტონ კინგისა და რიჩარდ ჰანტის შრომებში (King & Hunt 1969, 1972a, 1972b, 1975a, King 1967) ნაჩვენები 11 განსხვავებული განზომილების მიხედვით კვლევაში გამოიყო 10 სტაბილური რელიგიური

ფაქტორი. ესენია: 1. მრწამსის მიღება, 2. ღვთისმოსაობა, 3. ეკლესიაში სიარული, 4. ორგანიზაციული აქტივობა, 5. ფინანსური დახმარება, 6. რელიგიური ცოდნა, 7. ორიენტაცია ზრდასა და მისწრაფებაზე, 8. ექსტრინსიკორინტაცია, 9. აქცენტი ქცევაზე, საუბარი და ბიბლიის კითხვა და 10. აქცენტი შექცევაზე — კოვნიციაში რელიგიის დომინანტობა, წამყვანი ადგილი ყოველდღიურ ფიქრებსა და აზრებში. ამ ჩამონათვალიდან მ ფაქტორი დამატებით სხვა განზომილებებთან ერთად იკვლიეს ამერიკის შეერთებულ შტატებში მთელი ქვეყნის მასშტაბით პრესექტერიანული ეკლესიის წევრებთან და სხვა 20 ფაქტორთან ერთად თავი იჩინა ამ ავტორების მიერ (King & Hunt, 1975) ნაჩვენებმა ფაქტორებმაც. ყოველივე ეს ერთხელ კიდევ მიუთითებს რელიგიურობის მრავალგანზომილებიან ფაქტორულ ბუნებაზე.

ზოგიერთი ავტორები (DeJong, Faulkner & Warland, 1976) მიუთითებენ ექვს განზომილებაზე, რომლებითაც უნდა იზომებოდეს ზოგადად რელიგიურობა, სხვები გამოყოფენ ხუთ ფაქტორს (Hilty & Stockman, 1986). სხვა კვლევებში მითითებულია ორი და მეტი ფაქტორის არსებობის შესახებ (Allen & Hites, 1961; Cline & Richards, 1965; Himmelfarh 1975; Keene, 1967a, 1967b; Bharati, 1968; Maranell, 1968; Tapp 1971).

რელიგიურობის უფრო სპეციფიკური ტიპის სკალებისათვის ასევე ნაპოვნია იქნა ფაქტორთა რიგი. ქორსეი (Coursey 1974) გამოყოფს ექვს ფაქტორს სკალაზე, რომელიც ზომავდა ლიბერალურ-კონსერვატორულ მიმართებებს რომის კათოლიკებთან. Gorlow & Schroeder (1968), Monaghan (1967) და Webb (1965) იკვლიეს ის მოტივები თუ მოთხოვნილებები, რომელთა გამოც ადამიანები დადიან ეკლესიაში და ეწევიან რელიგიურ აქტივობებს ზოგადად და მიუთითეს, შესაბამისად შვიდ, სამ და თერთმეტ განსხვავებულ ფაქტორზე. Spilka, Armatas & Nussbaum (1964), Gorsuch (1968) და Broughton (1975) მიუთითებენ ღმერთის კონცეპტუალური განსაზღვრის თვალსაზრისით სამ და მეტ ძირითად განზომილებებზე, რომლებიც საკმაოდ თანმხვედრ ფაქტორთა რიგია. განსაკუთრებით აღსანიშნავია რელიგიურობის მრავალგანზომილებიანი ფაქტორული შესწავლის თვალსაზრისით Hood (1975) მისტიციზმის 32 დებულებიანი სკალა, რომელიც გამოყოფს 2 ფაქტორს — ზოგად მისტიკურობასა და რელიგიურ ინტერპრეტაციას. თავად ჰუდისა (1975) და შემდგომში ქაირდის მიერ გაკეთებულ ანალიზში გამოიყო სამი

ფაქტორი. ქაირდმა ნახა, რომ ჰუდის მეორე ფაქტორი, რელიგიური ინტერპრეტაცია გაყოფილი უნდა იყოს ორ განსხვავებულ ერთეულად: აქცენტირება ინსაიტურ გამოცდილებაზე და რელიგიურობა, აქცენტირებით სიწმინდის გრძნობაზე (Carid 1988).

მრავალგანზომილებიანი პოზიციის სასარგებლოდ მეტკველებს ისეთი კვლევებიც, რომლებიც მიუთითებენ რელიგიურობის გასაზომ საშუალებების ინტერკორელაციურ ბუნებაზე (Cygnaar, Jacobson & Neel, 1977; Finner 1970; Fukuyama, 1961; Lenski, 1961; Vernon 1962; Wicker, 1971; Williams, 1967). ამ კვლევების ძირითადი მიზანია თავი მოუყაროს ფაქტორთა იმ კლასტერს, რომელიც რელიგიურობას გაზომავს. უნდა ითქვას, რომ ამ მიზნის მიღწევამდე, თუკი ეს საერთოდ შესაძლებელია საკმაოდ შორი გზაა გასავლელი.

თავად მკვლევრები კარგად აცნობიერებენ ამ სირთულეს და მიუთითებენ, რომ ამგვარი მიდგომა ხელსაყრელია სოციალური მეცნიერებებისათვის დაბევრად არის დამოკიდებული იმ კონკრეტულ შინაარსზე, რასაც ესა თუ ის მკვლევარი დებს თავის კონსტრუქტში (King & Hunt, 1975b, Nunnally, 1978). Dittes (1969 წ.) აზრით, კარგია რაიმე ისეთი კონსტრუქტის მოძებნა, რომელიც მთელი პოპულაციური შერჩევისათვის იქნება შეფასებული როგორც რელიგიურობა. Gorsuch (1984 წ.) მარანცის 1974 რეზულტატებზე დაყრდნობით უჩვენებს, რომ ზოგადად რელიგიურობა შეიძლება კარგად დაუკავშირდეს სხვა ტიპის ცვლადებს, მაგალითად, ასაკს. მეორე მხრივ, თავად სპეციფიკური რელიგიური ფაქტორები კარგად ხასიათდებიან და უჩვენებენ საინტერესო კორელაციებს კონკრეტული შემთხვევებისათვის. ალბათ, ამ მდგომარეობას საუკეთესოდ გამოხატავს ჰუგელის სენტენცია, „თუ რელიგია ძალიან მარტივი გახდება იმ თვალსაზრისით, რომ იქნება მდორე. უბრალო ერთი, მთელი ნაწილების გარეშე, მაშინ შესაძლებელია ის აღარ იყოს ჭეშმარიტი; და პირიქით, თუ რელიგია გახდება უბრალო სიმრავლე, გაერთიანება ნაწილების მთელის გარეშე, ის შეუძლებელია იყოს დამაჯერებელი და მოქმედი“ (Wulff 1991, გვ. 214-215). რელიგიურობის ამბივალენტური ბუნებისა და ხასიათის გამო მკვლევარს მუდმივად უხდება თავისი პიროვნული არჩევანი გააკეთოს ამბივალენტური ღერძის (მთელი და ნაწილები) ან ერთ, ან მეორე მხარეს.

რელიგიურობის საზომი სკალების ძირითადი პრობლემაა მათი ცნებითი სივიწროვე და სიღარიბე კონცეპტუალიზაციის სიმარტივე. სკა-

ლები, რომლებიც ამოწმებენ ორთოდოქსიის ანუ დოგმატიზმის სკალას, უბრალოდ ითხოვენ მარტივ გადაწყვეტას დებულების მიმართ ვეთანხმები - არ ვეთანხმები პრინციპის გამოყენებით. Hunt (1972a) შექმნა ახალი სკალა LAM (პედანტური, ანტიპედანტური და მითოლოგიური), რომელიც უბრალოდ ათანხმება-არათანხმების ნაცვლად იძლევა მესამე ალტერნატივასაც. მაგალითად, დებულებისათვის „ქრისტე არის ქალწულის მიერ შობილი განსხვავებით სხვა ადამიანებისაგან“, სუბიექტს შეუძლია აირჩიოს ერთ-ერთი პასუხი სამი შესაძლო ვარიანტიდან: 1. „ვეთანხმები, რადგან უფალმა ჩასახა ქრისტე მარიამის მუცელში, ვიდრემდის მას ექნებოდა სქესობრივი კავშირი იოსებთან, თავის ქმართან“, 2. „არ ვეთანხმები, მიუხედავად იმისა, უმეტესობა რელიგიებისა ადასტურებს თავისი შემქმნელის ქალწულისაგან შობას, ჩვენ ვიცით, რომ ამგვარი მოვლენა ფიზიკურად შეუძლებელია“ და 3. „ვეთანხმები, მაგრამ მხოლოდ იმ აზრით, რომ ეს არის ანტიკური მითოლოგიური გზა, იმ ალტერნატიული რეალობის დასანახავად რისი მანიფესტირებაც ხდება ქრისტეში“.

ჰანოი ამ სკალას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აძლევს იმ თვალსაზრისით, რომ იგი შესაძლებელს ხდის პერმენენტული კონსოლიდების შემოტანას, რაც მანამდე კვლევებში არ ყოფილა გამოყენებული. Hunt & King (1978) იყენებენ LAM სკალას იმის განსასაზღვრავად არის თუ არა რაიმე კავშირი რწმენას, ღვთისმოსაობასა და ქორწინებით კმაყოფილებას შორის. შედეგებმა შემდეგი სურათი უჩვენა პიროვნების საკუთარი და ქორწინებით კმაყოფილება დადებითად არის დაკავშირებული მითოლოგიურ სკალასთან და უარყოფითად. პედანტურობის სკალასთან, განსაკუთრებით კი მამაკაცი რესპოდენტების შემთხვევაში. ანტიპედანტურობის სკალამ არ უჩვენა არავითარი მნიშვნელოვანი კორელაცია.

Poythress (1975 წ.) ნაწილობრივ შეცვალა LAM სკალა, დაუკავშირა ის მილტონ როკინის დოგმატიზმის სკალას — რასობრივი წინასწარმზობების საზომს და ჩაატარა კვლევა 234 სტუდენტზე კვლევამ დაადასტურა, რომ 28.2% უჩვენებდა მითოლოგიურ ტიპს, 7% კი მითოლოგიურ-პედანტურს. ასევე კვლევამ ცხადყო პრორელიგიური, მაგრამ ანტიპედანტური ჯგუფის არსებობა. ასევე აღმოჩნდა მნიშვნელოვანი სხვაობა რელიგიურ და არარელიგიურ ინდივიდებს შორის: „მორწმუნეები“ მაღალ მაჩვენებლებს უჩვენებენ დოგმატიზმის სკალაზე.

რელიგიურობისა და ჰუმანისტური ქცევის ურთიერთკორელაციების ძებნა საკმაოდ წარუმატებელი აღმოჩნდა. უარყოფითი კორელაცია იყო რელიგიური რწმენის მიმღებლობასა და პატიოსნების საზომ სკალებს შორის (Franzblau, 1934); აგნოსტიკებისა და ათეისტებისათვის, ვიდრე ეს მორწმუნეებს სჩვეოდათ, დამახასიათებელი იყო გამოცხატათ დახმარების სურვილი და მხარი დაეჭირათ რადიკალური რეფორმებისათვის (Ross, 1950); ბავშვები, რომლებიც მუდამ დადიოდნენ ეკლესიაში, თავიანთივე შეფასებით, ზუსტად ისევე უშვებდნენ არაკანონიერი ქმედებების განხორციელების შესაძლებლობებს, როგორც მათი არამორწმუნე თანატოლები (Hirshi & Stark, 1969). კვაზიექსპერიმენტულ სიტუაციაში რელიგიის კოლეჯის სტუდენტები, მათ შორის „იესოს ხალხის“ ჯგუფის წევრებიც, აჩვენებდნენ იმავე მაჩვენებელს ჭორაობისა და გონებრივად ჩამორჩენილი ბავშვების დახმარების სურვილის თვალსაზრისით, რასაც ათეისტები და სხვა „არარელიგიური“ პირები (Smith, Wheeler & Diener, 1975). რელიგიური და არარელიგიური პირების დამოკიდებულება მხოლოდ ორი სფეროს მიმართ განსხვავდება — ეს არის ნარკოტიკები და სექსი. გაირკვა, რომ მათ (რელიგიურებს, მორწმუნეებს) აქეთ უარყოფითი დამოკიდებულება აკრძალული წამლების მიმართ (Gorsuch & Butler, 1976). ასევე რელიგიურობის საზომ სკალაზე მაღალი მაჩვენებლების მქონე პირები უარყოფით დამოკიდებულებას უჩვენებდნენ ნებისმიერი ტიპის სექსუალური ურთიერთობების მიმართ, რომელიც სოციალურ მხარდაჭერას არ იმსახურებს. მრავალჯერადად და სხვადასხვა ტიპის რელიგიურობის გასაზომი სკალებით შემოწმებულმა შედეგებმა უჩვენა, რომ, რაც უფრო მაღალია კონსერვატორული რელიგიურობა, მით უფრო მიუღებელია ქორწინებამდე სექსუალური ურთიერთობების მიმღებლობა (Cardwell, 1969; Clayton, 1971 b; Heltsley & Broderick, 1969; Ruppel, 1969; Sutker, Sutker & Kilpatrick, 1970; Thomas, 1975; Woodroof, 1985). ასევე რელიგიური პირებისათვის მიუღებელია ქორწინების გარეშე სექსი. თუმცა რელიგიურები არაფრით არ განსხვავდებიან არამორწმუნეებისაგან ისეთი პარამეტრებით როგორც არის სქესობრივი აქტის ხანგრძლივობა ანდა ორგაზმის მიღწევის სიხშირე (Bell, 1974; Fisher, 1973; Martin & Westbrook, 1973).

კვლევები, რომლებიც ეძღვნებოდა რელიგიურობისა და ისეთი დამოკიდებულების ურთიერო კორელაციების დადგენას, როგორცაა ე.წ.

„ჰუმანისტური“ სკალები, უჩვენებენ, რომ ან არ არსებობს არავითარი კორელაცია (Ferguson, 1944 b), ან არსებობს მცირე, მაგრამ უარყოფითი კორელაცია (Defronzo, 1972, Kirkpatrick, 1949). Rokeach (1969 წ.) კვლევაში მორწმუნეები დაკავებული არიან თავიანთი პიროვნული ხსნის პრობლემებით და ინდიფერენტულები რჩებიან ისეთი პრობლემების მიმართ, როგორცაა სოციალური უთანასწორობა და უსამართლობა.

მხოლოდ რამოდენიმე კვლევაში იქნა მიღებული მცირე დადებითი კორელაცია რელიგიურობასა და ჰუმანისტურ სკალებს შორის. Wilson & Kawamura (1967 წ.) მიუთითებენ მცირე, მაგრამ დადებით კორელაციაზე ისეთ ცვლადებს შორის, როგორცაა რელიგიურობა და ეკლესიაში სიარული. ისინი პოზიტიურ, მაგრამ დაბალ კორელაციას აჩვენებენ დახმარების ქცევასთან, როგორც ჩვეულებრივ, ასევე ექსტრემალურ სიტუაციებში. Friedrichs (1960 წ.) მიუთითებს დაბალ დადებით კორელაციაზე რელიგიურობასა და ალტრუიზმს შორის, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევებში, როდესაც ცვლელის მოსაზრება იზომება ღმერთისადმი რწმუნის ტერმინებში და არა ეკლესიაში სიარულის თვალსაზრისით. ყველა ამ კვლევაში კორელაციები იმდენად მცირეა, რომ რელიგიურობის პატერნი 5 % ნაკლები მაჩვენებელია ჰუმანისტური თვალსაზრისის თუ ხედვის პატერნიში.

მეორე მხრივ, რელიგიურობისა და კონსერვატორული სოციალური დამოკიდებულებების კორელაციების კვლევა მნიშვნელოვან მაჩვენებლებს იძლევა. რელიგიურობის საკვლევ საზომებად გამოიყენეს ისეთი პარამეტრები, როგორცაა რელიგიური მიკუთვნებულობა, ეკლესიაში სიარული, ორთოდოქსია-დოგმატიზმი, რელიგიის მნიშვნელოვნების შეფასება და ა.შ. მკვლევარები პოულობენ დადებით პოზიტიურ კორელაციებს ისეთ პარამეტრებთან, როგორებიცაა ეთნოცენტრიზმი, ავტორიტარიზმი, დოგმატიზმი, სოციალური დისტანცია, რიგიდულობა, არატოლერანტულობა (ან ამბივალენტობა) და სპეციფიკური დამოკიდებულებები წინასწარმზაობების სახით ებრაელებისა და შავკანიანთა მიმართ.

Meredith (1968 წ.) კვლევაში ნაპოვნია ურთიერთკორელაცია რელიგიურ დამოკიდებულებას, ეთნოცენტრიზმსა და დოგმატიზმის სკალებს შორის. Hoge & Carroll (1975 წ.) უჩვენებს, რომ პოზიტიური კორელაცია არსებობს რელიგიურობასა და ანტისემიტიზმს შორის. საგანგებოდ უნდა იქნეს მითითებული იმ კვლევებზე, რომლებშიც ნაჩვენე-

ბია, რომ მორწმუნეობის ხარისხის (მაგალითად, ეკლესიაში ყოველდღე სიარული, გარკვეული ყოველდღიური საქმიანობის შესრულება, ზიარების მიღება ყოველდღე და ა.შ.) მიხედვით კორელაცია კონსერვატორულ სოციალურ დამოკიდებულებებთან იცვლება. ასე მაგალითად, ყოველდღიური ზიარების მიმღებნი აჩვენებენ ბევრად უფრო დაბალ ეთნოცენტრიზმს, ვიდრე იმავე ეკლესიის (რომის კათოლიკები) სხვა წევრები (Shinert & Ford, 1958). ანალოგიურად (Wilson & Lillie 1972, Wilson 1973) აღინიშნა, რომ ორი ისეთი უკიდურესი კონვენციონალური რელიგიურობის წარმომადგენლები, როგორებიცაა „ხსნის არმიის“ ოფიცრები და „ახალგაზრდა ჰუმანისტთა ასოციაციის“ წევრები უჩვენებენ ძალიან დაბალ მაჩვენებლებს რასისტულ სკალაზე.

ირიბი მრუდწირული კავშირების დადგენის მცდელობას რელიგიურობასა და წინასწარმზაობებს შორის ეხება ზოგიერთი კვლევა, რომელთაგან განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია Struening (1963 წ.) ნაშრომი, რომელმაც აღმოაჩინა კავშირი ავტორიტარიზმსა და რიგ ცვლადებს შორის: ავტორიტარული რელიგიური დაქვემდებარება, აგრესიულ ავტორიტარული ნაციონალიზმი, ცინიკური და იჭვნეული დამოკიდებულება ადამიანების, ადამიანური გარემოს მიმართ. რელიგიურობის თვალსაზრისით სიანტიერესოა აღინიშნოს, რომ ისინი ვინც ეკლესიაში დადიან თვეში ერთხელ ან ორჯერ, აქვთ მაღალი მაჩვენებლები წინასწარმზაობების (prejudice) სკალაზე, მათთან შედარებით ვინც საერთოდ არ დადის ეკლესიაში. ეკლესიაში სიარულის სიხშირე მეტი ვიდრე ორჯერ თვეში დაბლა სწევს წინასწარმზაობების მაჩვენებლებს. მათთან ვინც კვირაში ორჯერ დადის ეკლესიაში წინასწარმზაობები ბევრად უფრო დაბალია, ვიდრე მათთან ვინც საერთოდ არ დადის ეკლესიაში.

ანალოგიური შედეგები აქვთ Friedrichs (1959 წ.) — მორწმუნეები, რომლებიც წლის განმავლობაში ესწრებიან 31-60 რელიგიურ მსახურებას აჩვენებენ უფრო მაღალ წინასწარმზაობებს, ვიდრე ისინი ვინც 61 და მეტ მსახურებაში იღებს მინაწილებას. Young, Benson & Holtzman (1960) უჩვენებენ, რომ ის პირები, რომლებიც ყოველკვირა დადიან ეკლესიაში უფრო ტოლერანტულები არიან შავკანიანთა მიმართ, ვიდრე ისინი, ვინც ეკლესიაში დადის თვეში ორჯერ. მაგრამ ყოველკვირა მოსიარულენი უფრო ნაკლებ ტოლერანტულები არიან, ვიდრე საერთოდ არმოსიარულენი.

სტენლი მილგრამის (Milgrün 1974) კლასიკური ექსპერიმენტის ანალოგიით Bock და Warren (1972) უჩვენეს, რომ ის პირები, ვინც ხასიათდებოდნენ საშუალო რელიგიური რწმენით, იყენებდნენ უფრო მაღალი ძაბვის ელექტრონულ შოკს ცდისპირებისადმი, ვიდრე ის პირები, ვინც უჩვენებდნენ მაღალი რელიგიურობის მაჩვენებლებს. Gorsuch & Aleshire (1974 წ.) შემაჯამებელ კვლევაში, სადაც ხელახლა მოხდა რევიზია და ირიბი მრუდწირული კვლევების მონაცემების გადამოწმება, დადასტურებულ იქნა, რომ ნამდვილად არსებობს ასეთი კავშირი, მაგრამ გაუგებარია, თუ რომელ უკიდურეს შეფასებას — მაქსიმალური მორწმუნე და მაქსიმალური არამორწმუნე — აქვს დაბალი წინასწარ-მზაობების მაჩვენებელი.

Shaver, Lenauer and Sadd (1980 წ.) უჩვენეს, რომ არსებობს მრუდწირული კავშირი თვითშეფასებით გაზომილ რელიგიურობასა და ფიზიკურ და ფსიქიკურ სიმპტომებსა და უბედურად ყოფნის განცდას შორის. რაც უფრო სუსტად რელიგიურია პიროვნება, მით მაღალია სიმპტომებისა და უკმაყოფილების, უბედურების, არაბედნიერების მაჩვენებელი. კავშირების სანდოობის მაჩვენებელია 0.001.

საინტერესო შედეგებს აჩვენებენ ის კვლევები, რომლებიც სწავლობენ დათანხმებისა და კონფორმულობის კორელაციებს რელიგიურობასთან. Peabody (1961 წ.), Fisher (1964 წ.), Kirsh & Dillehay (1967 წ.), Dittes (1973 წ.) საგანგებოდ მიუთითებენ, რომ ავტორიტარიზმის სკალაზე მაღალი მაჩვენებელი, თავის მხრივ, მიუთითებს დამორჩილებისა და კონფორმულობის მაღალ ხარისხზე, რაც შეიძლება საგანგებო კვლევის საგანი გახდეს რელიგიურობასთან მიმართებაში. ბობ ალტემაერის (Altemeyer 1988) მიერ შექმნილი სკალა მემარჯვენე ავტორიტარიზმი (Right Wing Authoritarianism (RWA)) ბევრად უფრო მყარია და ერთმნიშვნელოვანი, ვიდრე ფაშიზმის (F) სკალა (Adorno et al. 1950) და როკინის (Rokeach 1956) საკვლევი სკალები. ფაქტობრივად ოცწლიანი კვლევის საფუძველზე RWA და რელიგიურობის ურთიერთკავშირის საკითხზე, ალტემაირმა შეძლო ყველაზე უკეთ გამოეყო ის მყარი პატერნები, რომელიც ახასიათებს ამ ორი ცვლადის ურთიერთკავშირებს. ალტემაიერი მიუთითებს, რომ მის კვლევებში ავტორიტარები არიან მორწმუნეები და — პირიქით. მაღალი RWA მჭიდროდ არის დაკავშირებული რელიგიურ იდეოლოგიასთან. სუბიექტები ხასიათდებიან ჭკმარატი რწმენის პატივისცემით, თრგუნავენ ეჭვებსა

და თავისთვის ინახავენ მათ, გახლეჩილები არიან და ჩრდილში ყოფნას ამჯობინებენ (უკან არიან დაწეულები). ავტორის აზრით, ბიბლია შეიძლება იქნეს განხილული იმდაგვარ საფუძვლად, რომელიც ხელს უწყობს ავტორიტარულ დაქვემდებარებას, აგრესიულობას და კონვენციონალიზმს. თუმცა შესაძლებელია იგივე ბიბლია სრულიად საწინააღმდეგო ინტერპრეტაციისათვისაც იქნეს გამოყენებული და ამდაგვარი მასალები ჭარბად არსებობენ. ამ ექსტრემისტებს (RAW მაღალი მაჩვენებლის მქონეებს) შეუძლიათ თქვან, რომ ისინი იზიარებენ ქრისტეს სწავლებას „არა განიკითხო სხვები“, მაგრამ ეს დებულება არავითარ გავლენას არ ახდენს მათ ქცევაზე. მათი რწმენების სისტემა თავს იჩენს, როგორც თვითდამადასტურებელი, დახურული და მყარი ერთეული. რწმენა შეიძლება იყოს რაც გნებავთ (ანუ ტექსტს მნიშვნელობა არა აქვს) და მისგან წარმოშობილი მტრული დამოკიდებულება ძლიერ რეზისტენტულია ცვლილებებისადმი (Altemeyer 1988, გვ. 230-231).

ალტემაიერი ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ყველა მორწმუნე არ უჩვენებს მაღალ RWA, მაგრამ ასევე ძნელია იპოვო მაღალი მაჩვენებლის მქონე ათეისტები. მიუხედავად ამისა, RWA და რელიგიურობის ურთიერთკავშირი მყარი კორელაციური ბუნებისაა და კავშირშია ქრისტიანული ორთოდოქსიის სკალასთან. ავტორისათვის ეს საგანგებოდ ირონიულად გამოიყურება, რადგან თითქოს ყველგან სახარებაში იესო ნაზარეველი არის ის ვინც ქადაგებს ტოლერანტობას, შეწყნარებასა და უნივერსალურ სიყვარულს. არცერთი ეს ღირებულება არ არის კავშირში არც ავტორიტარიზმთან და არც ქრისტიანული ორთოდოქსიის სკალასთან, რითაც ასე ხასიათდებიან მორწმუნეები.

თავისთავად ავტორიტარიზმის, არატოლერანტობისა და კონსერვატიზმის სკალების ინტერპრეტირებისას გამოიყენება ცვლადების ისეთი სისტემები, როგორიცაა: ინტელექტი, განათლება, სოციოეკონომიკური სტატუსი და ნაციონალური რეგიონი. ყველა ამ შემთხვევაში კონსერვატიზმის გამოვლინება სრულიად სხვადასხვა კონტექსტით შეიძლება შეგვხვდეს. იგივე სიტუაციაა რელიგიურობასთან მიმართებაშიც. როდესაც შესაძლებელია ცალკე გამოიყოს ეს ფაქტორები, მაგალითად, განათლება, რომელიც საგრძნობლად ამცირებს წინასწარმზაობების მაღალ მაჩვენებელს, საგრძნობლად მცირდება ურთიერთკორელაცია რელიგიურობასა და წინასწარმზაობების მაჩვენებელს შორის. ასე მაგალითად, Feagin (1964 წ.) კვლევაში შემცირდა რელიგიური ორთოდოქსიის

კორელაცია წინასწარმზაობებთან 0.35-დან 0.23-მდე განათლების ფაქტორის გათვალისწინებით, Rhodes (1960 წ.) სოციალეკონომიური სტატუსისა და საცხოვრებელი ადგილის (ქალაქი, სოფელი) გათვალისწინებით საგრძნობლად შეამცირა კორელაცია ავტორიტარიზმსა და ფუნდამენტალიზმს შორის. Bagley & Boshier (1975 წ.) უჩვენეს, რომ კორელაცია 0.20 რომის კათოლიკებთან აღმსარებლობით მიკუთვნებულობასა და წინასწარმზაობებს შორის დაეცა უმნიშვნელო 0.007-მდე, როდესაც საკონტროლო მაჩვენებლად აღებულ იქნა სოციალური კლასი და მიკუთვნებულობა ეკლესიაში სიარულის გარეშე.

ინტელექტის ფაქტორი კიდევ უფრო ცენტრალურ მნიშვნელობას იძენს. ავტორიტარიზმის განხილვისას, როგორც კოგნიტური სტრუქტურის და არა როგორც მოტივაციური ცვლადის თვალსაზრისით Brand (1981 წ.) დაასკვნის, რომ ავტორიტარები ხასიათდებიან არა მათი სურვილით ავტორიტარულობისაკენ, არამედ იმით, რომ მათ ბევრად უადვილდებათ გარემოს შეფასება ისეთი ტერმინებით, როგორიცაა თეთრი-შავი, რაიმე სახეობა, რასა, სქესი და ასაკი. მისი მონაცემებით ინტელექტსა და ავტორიტარიზმს შორის მაღალი უარყოფითი კორელაცია არსებობს 0.50. ბრანდი მიუთითებს, რომ ავტორიტარიზმისა და ღვთისმოსაობის მორწმუნეობის ურთიერთკორელაცია კომპლექსური ფენომენია და მისი ზოგადი სახით განხილვა, ურთიერთკორელაცია ავტორიტარიზმსა და რელიგიურობას შორის უბრალოდ შეცდომაა. ამგვარ კავშირზე შესაძლებელია ვილაპარაკოთ მხოლოდ მაშინ, როდესაც ცალკე იქნება გამოყოფილი განათლება და მისი ლიბერალური ხასიათი, დადგინდება ინტელექტი და მხოლოდ ამის შემდეგ დაკავშირდება ავტორიტარიზმი და რელიგიურობა.

რელიგიურობის შესწავლამ ცხადად აჩვენა ორგვარი ტიპის თუ ფორმის არსებობა. ერთი მხრივ, რელიგიურობა შეიძლება იყოს წარმოდგენილი ისეთი გარეგნული ფორმებით, როგორიც არის რიტუალები და ინსტიტუციზირებული ხასიათი, რომელიც კულტურისათვის მიჩნეულია ღვთისმოსაობის გამოვლინებად. მეორე მხრივ, რელიგიურობა შეიძლება ვლინდებოდეს „გულთ ღვთისმოსაობის“ სახით, ხედვის კუთხე, შეშეცვლების თავისებურებანი და მიკუთვნებულობით, რომლის დროსაც რიტუალის შესრულება თითქმის სიცარიელის ტოლფასია. პირველად აღორჩოხა და მისი თანამშრომლების მიერ (Adorno et al. 1950) დაფიქსირდა ამ ორი განსხვავებული რელიგიური ორიენტაციის გავლენა ეთნოცენტრისტულ

დამოკიდებულებასთან დაკავშირებით. კვლევამ აჩვენა, რომ ის ადამიანები, რომლებიც გამოირჩეოდნენ ეკლესიაში ხშირი სიარულით და რელიგია მათთვის იყო მხოლოდ სოციალური მნიშვნელობის მქონე ერთეული, ჰქონდათ ეთნოცენტრისტული დამოკიდებულებები, ხოლო მათთვის, ვისთვისაც რელიგია იყო ბევრად უფრო სერიოზული მოვლენა, — გაშინაგებული ღირებულებებისა და გამოცდილების სისტემა, საერთოდ არ იყვნენ ეთნოცენტრისტები.

ადორნოსა და მისი თანამშრომლების ეს კვლევები გახდა საფუძველი, რომ ოლპორტს (Allport, 1954) ერთმნიშვნელოვნად გაეყო რელიგიური ორიენტაციის ორი ტიპი: „ინსტიტუციზირებული“ და „ინტერიორიზებული“. მოგვიანებით Allport (1959) არჩევს ორ ტერმინს extrinsic (ექსტრინსიკ) და intrinsic (ინტრინსიკ), რომლებიც კონცეპტუალური თუ ფსიქომეტრული სიძნელეების მიუხედავად, ფართოდ გავრცელდა. ექსტრინსიკ ორიენტაციით ხასიათდება ის, ვინც რელიგიას თავის კონკრეტული მიზნებისათვის იყენებს. ამ ორიენტაციის მქონე ადამიანების ღირებულებები ყოველთვის უტილიტარული და ინსტრუმენტალურია. ისინი რელიგიას სასარგებლოდ მიიჩნევენ, რადგან ის აძლევს მათ უსაფრთხოების განცდას, სოციაბილურობას, სტატუსსა და თვითგამართლებას. თეოლოგიური თვალსაზრისით ექსტრინსიკი მიტრიალებული ღმერთისა კენ, მაგრამ არა ისე, რომ საკუთარი „მე“ მთლიანად დაივიწყოს.

ინტრინსიკ ორიენტაცია კი ახასიათებთ იმათ, ვინც თავიანთ ძირითად მოტივს რელიგიაში ხედავენ. ყველა სხვა მოთხოვნილება რამდენადაც ძლიერნი არ უნდა იყვნენ ისინი, მიიღება როგორც მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობის მქონე და შემოდინ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ჰარმონიზირებულია იგი არსებულ რელიგიურ რწმენებსა და დოგმებთან. მათში რელიგია მთლიანად გაშინაგებულია და ადამიანი ცხოვრობს იმ რწმენითა და ჩვევებით, რასაც მას სარწმუნოება კარნახობს (Allport & Ross, 1967).

ოლპორტმა და მისმა თანამშრომლებმა ინტრინსიკ-ექსტრინსიკ (I/E) რელიგიური ორიენტაციის საზომი სკალა გაიაზრეს, როგორც ბიპოლარული. Feagin (1964 წ.) წელს ჩატარებულმა კვლევამ აჩვენა, რომ ეს ორი სკალა ორთოგონალურია და არა ბიპოლარული. რელიგიურობის საზომი სკალის ორთოგონალური ხასიათი ოლპორტისათვის ბოლომდე თეორიული დაეჭვების საგანი იყო. მიუხედავად იმისა, რომ მის მიერვე

მოპოვებულ ემპირიული შედეგების ანალიზს სკალის ორთოგონალობის შესახებ ანალოგიურ დასკვნებამდე მიჰყავდა ოლპორტი (და ის, ამას აღნიშნავს კიდევ თავის სტატიებში), იგი პრინციპულად ვერ იღებდა პოზიციას რელიგიური ორიენტაციის სკალის ორთოგონალური ბუნების შესახებ. მისი თეორიული კონცეფციისათვის რელიგიურობის სკალა პრინციპულად ბიპოლარულია. ავტორის აზრით, თუ ამის გამზომი საშუალება არ არსებობს, ეს დაუხვეწავი ტექნიკის ბრალია მხოლოდ.

რელიგიური ორიენტაციის საზომად Feagin-ის მიერ შემოთავაზებულ იქნა 12 დებულებიანი სკალა; 1967 წელს ოლპორტმა და როსმა (1967 წ.) შექმნეს 21 დებულებიანი სკალა, რომელთა ფაქტორული თავსებადობა Hood (1971 წ.) მიერ იქნა გადამოწმებული. ამჯერად, სერიოზული დეფექტების მიუხედავად, რელიგიური ორიენტაციის საზომი სკალებიდან ყველაზე ფართოდ ოლპორტ-როსის სკალა გამოიყენება.

კორელაციური კვლევები, რომლებშიც ოლპორტ-როსის სკალა იქნა გამოყენებული ფაქტობრივად რელიგიის ფსიქოლოგიაში თითქმის ოცწლიან ინტერვალს იკავებს და რაც არ უნდა სავალალო შედეგად გვეჩვენოს, არ ადასტურებენ რაიმე ტიპის ერთმნიშვნელოვან კავშირს რელიგიურ ორიენტაციის ტიპსა და სხვა მახასიათებელს შორის. ასე მაგალითად, თავად ოლპორტისა და როსის კვლევებში გაირკვა, რომ E ორიენტაცია კორელირებს შაკვანიანთა წინააღმდეგ დამოკიდებულებების სკალასთან. E ორიენტაცია თავისთავად განიხილება, როგორც მაღალი დადებითი კორელაციის მაჩვენებელი ზოგადად წინასწარმზაობებთან. ისიც უნდა აღნიშნოს, რომ ყველაზე უფრო დატვირთული წინასწარმზაობებით არის ე.წ. „განუსაზღვრელი პრორელიგიური“ სუბიექტები, რომლებიც ერთნაირად მაღალ მაჩვენებელს უჩვენებენ, როგორც E, ასევე I ორიენტაციის სკალაზე. ოლპორტი და როსი ამ ფაქტთან დაკავშირებით ფიქრობენ, რომ ამგვარი პასუხი მიუთითებს არადიფერენცირებულ კონიეტურ სტილზე, რომელსაც პიროვნულ სტრუქტურაში ღრმა ფესვები აქვს და წინასწარმზაობების სტერეოტიპულ პროდუქტს წარმოადგენს. სხვადასხვა დენომინაციის წარმომადგენლებთან, იმავე ოლპორტისა და როსის მონაცემების მიხედვით, სურათი რადიკალურად იცვლება და მაგალითად, პენსილვანიის პროტესტანტებისა და ტენესის მეთოდისტების შემთხვევაში ინთრინსიქტივი ბევრად უფრო რასისტული დამოკიდებულებას აჩვენებს, ვიდრე — E ტიპი. რომის კათოლიკებთან, ლუთერანებთან და ნაზარეველებთან განუსაზღვრელი პრორელიგიური ორიენტაციის

მატარებლები ბევრად ნაკლებად არიან წინასწარმზაობებით შეპყრობილნი, ვიდრე - E ორიენტაციის მქონენი.

ზოგადად E ორიენტაციის ტიპი მყარ კორელაციას უჩვენებს კონსერვატორულ დამოკიდებულებებთან (Brannon, 1970, Hoge & Carroll, 1973, Matlock, 1973), დოგმატიზმთან (Kahoe & Dunn 1975, Strickland & Weddell, 1972, Thompson, 1974), ავტორიტარიზმთან (Kahoe 1974, 1975), ეთნოცენტრიზმთან (Dicker 1977, Ponton & Gorsuch, 1988), სიკვდილის შიშთან (Bolt 1977, Maginiii, 1972). თუმცა ზოგიერთი კვლევა ანალოგიური ტიპის კორელაციას არ უჩვენებს (McCarthy 1975, Kahoe & Dunn, 1975, Minton, Spilka, 1976, Spilka, Stout, et all. 1977).

ინტრინსიკ ორიენტაცია უჩვენებს მაღალ კორელაციას პოზიტურ შეხედულებასთან ადამიანის ბუნების შესახებ (Maddock & Kenny, 1972, Spilka & Mullin, 1977), ინტერნალურ კონტროლის ლოკუსთან (Kahoe, 1974, Stewin 1976, Strickland & Shaffer, 1971), მაგრამ არა Spilka & Mullin 1977, მაღალ თვითანგარიშის სახით წარმოდგენილ მისტიკურ გამოცდილებასთან (Hood 1970, 1972, 1973, 1975, 1978, Weima, 1986). Gorsuch (1984 წ.) საგანგებოდ მიუთითებს, რომ პიროვნების რელიგიური ორიენტაციის განსასაზღვრად უნდა ვიცოდეთ რელიგიური ტრადიციის ტიპი, რომელსაც პიროვნება მიაკუთვნებს თავს. ინტრინსიკ ორიენტაცია ზოგადად პოზიტიურად უკავშირდება ასაკს, განათლებას, ემპათიას, პასუხისმგებლობას, რელიგიურ ქცევას, ქალად ყოფნას, ქალწულობას, არაფემინისტურ დამოკიდებულებასა და წინასწარმზაობების ქონას პომოსექსუალიზმის მიმართ. უარყოფით კორელაციაშია ნარცისიზმსა და დეპრესიებთან (Doodrill, Bean & Bostorm, 1973, Herek 1987, Kahoe 1974, McClaim, 1979, Strickland & Shaffer, 1971, Watson, Hood and Hall, 1984, Watson, Morris, Hood and Foster, 1988, Woodroof, 1985).

A. Lange (1971) კვლევებში I პოზიტიურად კორელირებს ავტორიტარიზმთან, რიგიდულობას და დოგმატიზმთან. Kahoe (1975 წ.) იღებს დადებით კორელაციას I ორიენტაციასა და F სკალას შორის. Bock (1973 წ.) მიუთითებს, რომ I ორიენტაციის მატარებლები არიან ისინი, ვინც იყენებენ მაღალ ელექტომოკს შეცდომის შემთხვევაში. ალტემაიერი მიუთითებს, რომ RWA დადებითად კორელირებს I ორიენტაციასთან (Altemeyer 1988, გვ.210-218).

I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალის მაჩვენებლების ამგვარმა ურთიერთგამომრიცხავმა კორელაციებმა ბუნებრივად დაბადეს საკითხი რელიგიური ორიენტაციის საზომი სკალის გასაუმჯობესებლად. ამ საკითხით დაკავებულთა შორის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ფიგურა დანიელ ბატსონია თავის თანამშრომლებთან ერთად. I/E რელიგიურ ორიენტაციასთან ერთად მან ცალკე გამოყო ძიებითი ორიენტაცია (Quest scale), რომელიც გულისხმობს „იმ ხარისხს, რომლითაც პიროვნებისათვის რელიგია ჩართულია ღია დიალოგში ეგზისტენციალურ კითხვებთან, რომლებიც გამოწვეულია ცხოვრებისეული ტრაგედიებითა და პარადოქსებით“ (Batson & Ventis, 1982. გვ.152,154). ავტორთა აზრით, ეს ძიებითი ორიენტაცია არის „ნამდვილი რელიგიურობის“ მაჩვენებელი და არა ინტრინსიკ ორიენტაცია.

Hood & Morris (1985 წ.) აზრით, ძიებითი და I ორიენტაციები წარმოადგენენ რელიგიური რწმენის სხვადასხვა საფეხურს. ძიებითი ორიენტაციის მიმართ ამჟამად არ არსებობს ერთმნიშვნელოვნად გარკვეული დამოკიდებულება და მკვლევრები კვლევისას მიმართავენ Allport & Ross (1967 წ.) ან Gorsuch (1984 წ.) მოდიფიცირებულ სკალებს. ძიებითი ორიენტაციის სკალა შემდგომ კვლევასა და გადამოწმებას მოითხოვს (Wulff, 1991).

I.6. საკვლევი სფერო და საკითხი

განხილული ლიტერატურა კარგად აჩვენებს, რომ შრომები, რომელიც ეხება რელიგიისა და ფსიქოლოგიის მიჯნაზე არსებულ ფენომენს „მორწმუნე“, პირობითად შეიძლება გავეყოთ ორ ღიდ ჯგუფად. პირველ ჯგუფს მიეკუთვნება კვლევები, რომლებიც მორწმუნის ფენომენის საკვლევად თავად რელიგიას აქცევს ფსიქოლოგიური შესწავლის ფენომენად და ფსიქოლოგიზმის ნიმუშებად გვევლინება; ხოლო მეორე ჯგუფს შეადგენს ის კვლევები, რომლებიც მორწმუნის ფენომენს და არა რელიგიას გაიაზრებს ფსიქოლოგიური შემეცნების სხვადასხვა მიდგომისა თუ მეთოდური შესწავლის ხერხებით.

რელიგიურობის ანუ მორწმუნის ფსიქოლოგიის შემსწავლელი კვლევები გამოყენებული მეთოდების მიხედვით შეიძლება გაიყოს სამ ღიდ ჯგუფად. ესენია:

1. ემპირიული კვლევები, რომელიც სწავლობს თვით-დაკვირვებითა და თვითანგარიშებით მოწოდებულ მორწმუნეთა რელიგიურ გამოცდილებებს;

2. ემპირიული კვლევები, რომელიც სწავლობს მორწმუნეების სხვადასხვა ფსიქოლოგიურ მახასიათებლებს (კორელაციური კვლევები);

3. ექსპერიმენტული კვლევები, რომელიც სწავლობს რელიგიური გამოცდილების თავისებურებებს ლაბორატორიულ პირობებში.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ თეორიული დაშვების თვალსაზრისით ამ სამივე მიდგომას თანაბარი ალბათობით ერთნაირად წარმატებული შედეგების ჩვენება უნდა შეეძლოს, რეალური სიტუაცია ასეთია: რელიგიურობის შემსწავლელმა ლაბორატორიულ-ექსპერიმენტულმა კვლევებმა დიდი ხანია თავისი აქტუალობა დაკარგა, ხოლო თვითდაკვირვებით მოპოვებული მასალის ანალიზით ალისტერ ჰარდის ცენტრი და თეოლოგები, ან რელიგიის ისტორიკოსები, უფრო არიან დაკავებული. ფსიქოლოგიური კვლევის ძირითად ნაკადს თუ მიმდინარეობას კორელაციური კვლევები წარმოადგენს.

კორელაციური ემპირიული კვლევები თავისთავად მასალის ინტერპრეტაციის თვალსაზრისით ასევე სამ დიდი ჯგუფად შეიძლება გაიყოს. ესენია: კოგნიტური, ბიჰევიორალური და ფსიქოდინამიკური მიდგომები.

კოგნიტური ტიპის კვლევებისათვის დამახასიათებელია იმ კონციპების შესწავლა, რომელიც მორწმუნეს გააჩნია. ეს შეიძლება იყოს დამოკიდებულებების სისტემები, ღირებულებები, პიროვნული მახასიათებლები და ა.შ.

ბიჰევიორალური ტიპის კვლევებისათვის დამახასიათებელია იმ კანონზომიერებების კვლევა, რომელიც არსებობს რელიგიურ ქცევის სიხშირესა და სხვა ცვლადებს შორის. მაგალითად, ეკლესიაში სიარულის სიხშირე და ეთნოცენტრიზმი, კრიმინალური ქმედებების სიხშირე და ა.შ.

ფსიქოდინამიკური კვლევებისათვის დამახასიათებელია პიროვნული სტრუქტურის იმ კანონზომიერებების კვლევა, რომელიც მორწმუნეს ჰქონდა ბავშვობაში და ემოციურ-მოტივაციური სფეროს თავისებურებანი, რომელიც მას ამჟამად, როგორც პიროვნებას, ახასიათებს, აგრეთვე ის გავლენა, რაც მის ბავშვობის დროინდელ ცხოვრებისეულ გამოცდილებას, მშობლებთან ურთიერთობასა და მის თავისებურებებს აქვთ მის ამჟამინდელ მორწმუნედ ყოფნასთან. მაგალითად, მშობლებთან ურთიერთ-

ბის ტიპები, ღმერთის ხატისა და მოტივაციური ცვლადების (დომინანტობა, აგრესია, დამორჩილება და ა.შ.) თავისებურებანი და ა. შ.

ბუნებრივია, ძალიან ბევრია ისეთი კვლევები, რომლებიც თანაბრად იყენებენ შერეული ტიპის ინტერპრეტაციებს, განსაკუთრებით კი მას შემდეგ, როდესაც:

1. სოციალურ ფსიქოლოგიაში შემოდის „სქემის“ ცნება, როგორც კოგნიტური და აზრობრივი გეგმა, რომელიც არის აბსტრაქტული და გამოიყენება, როგორც ზოგადი ტენდენციის მაჩვენებელი მოქმედებისათვის, ინტერპრეტაციისათვის, და არის ერთგვარად შემოსაზღვრულილი ჩარჩო, რომელშიც გარკვეული თავისუფალბაა შენარჩუნებული, რაც ინდივიდუალური პასუხების მრავალფეროვნების შესაძლებლობას განაპირობებს.

2. ფსიქოდინამიკური და ემპირიული ფსიქოლოგია თანაბარი სისწირით იყენებს „პატერნის“ ცნებას, რომელიც თავისთავად ბიპევიორალური მიდგომის სამუშაო ცნებაა და განისაზღვრება, როგორც იმ ექსპერიმენტული ცვლადების ერთობლიობა, რომლებიც აღძრავენ ქცევას. ორივე, ფსიქოდინამიკური და ემპირიული ფსიქოლოგიაც პატერნის შინაარსში მაღალი ალბათური ქცევითი კომპონენტის დისპოზიციას გულისხმობს. სოციალურ ფსიქოლოგიაში შემოდის „სქემის“ ცნება, ხოლო ფსიქოდინამიკური და ექსპერიმენტული ფსიქოლოგია თანაბარი სიხშირით იყენებს „პატერნის“ ცნებას, რომელსაც ბიპევიორალური დისპოზიციის მაღალი კოეფიციენტი ახასიათებს.

საკვლევი სფეროს განსაზღვრისათვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია კვლევის პარადიგმის განსაზღვრა. ჩვეულებრივად ავტორები ძალიან ხშირად (თუ არ ჩავთვლით მეთოდოლოგიური ტიპის ნაშრომებს) ხაზს არ უსვამენ იმ მსოფლმხედველობრივ პარადიგმას, რომელზეც შემდგომში მათი კვლევა აიგება. ამის მიზეზად არ უნდა ჩავთვალოთ ის ფაქტი, რომ მათ ეს ან ზედმეტი მორცხვობით მოსდით, ან კიდევ ხელოვნურად ცდილობენ ვინმეს დაბნევას. საქმე ისაა, რომ ადამიანები, თავიანთი განვითარების გზაზე, ისე შეისისხლხორცებენ ხოლმე მთელ რიგ პოსტულატებს, რომ შემდგომში ისინი აპირორად მიღებულ და უკრიტიკო არგუმენტებად იქცევიან მათთვის. თუ კარგად დავაკვირდებით რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში მიმდინარე კვლევებს ამგვარი მსოფლმხედველობრივი პარადიგმების კვალობაზე აგებულ ორ ცენტრალურ მიმდინარეობას შევამჩნევთ.

ერთი მიმდინარეობის მიხედვით რელიგიურობა ადამიანის პიროვნული თვისებაა, რომელიც მას თან დაჰყვება და აუცილებლად იჩენს თავს მეტ-ნაკლები სიძლიერით იმისდა მიხედვით თუ სხვა პიროვნული სტრუქტურა როგორი აქვს (ტემპერამენტის ტიპი, შფოთვის ხარისხი, ინტენცია და ა.შ.).

მეორე მიმდინარეობათვის, რომ რელიგიურობა სხვა არაფერია თუ არა სოციალიზაციის გზაზე ინტერნალიზირებულ ღირებულებათა სისტემა, რაც გამოიხატება პიროვნების ღირებულებით ორიენტაციაში.

შესაბამისად ავტორები, რომლებიც კი მუშაობენ რელიგიურობის ფსიქოლოგიური მექანიზმების გარკვევის კუთხით, სურთ თუ არა ეს, საკუთარ კვლევებს მოაქცევენ ან ერთ, ან მეორე პარადიგმაში და ცდილობენ შეისწავლონ რელიგიურობის თანმდევი კორელატები პიროვნული მახასიათებლებისა თუ სოციალური ღირებულებების სახით. ამ შემთხვევაში შეუძლებელია გადაწყდეს საკითხი თუ რომელი მიმართულება, ან მიდგომა სწორი. ალბათ, ქათმისა და კვერცხის დილემის მსგავსად, მხოლოდ მკვლევრის გემოვნების აპრიორით, შეიძლება დაშვება რომელიმე ერთი სასარგებლოდ. თუმცა თუ გავითვალისწინებთ დღევანდელი საქართველოს სოციალურ და ყოფით კონტექსტს, რომელშიც გვიწევს რელიგიურობის ფსიქოლოგიური პარამეტრების შესწავლა, შეიძლება ითქვას, ამ მხრივ უნიკალური სიტუაციაა. დღესდღეობით თითქმის ოთხმა თაობამ ისე იცხოვრა, რომ რელიგიურობის სოციალიზაციის ინსტრუმენტალური გზა მას არ ჰქონია. რელიგია, როგორც სოციალური ინსტიტუტი, ფაქტობრივად აკრძალული იყო იმ გეოგრაფიულ ტერიტორიაზე, რომელსაც საბჭოთა კავშირი ერქვა და რომლის ნაწილსაც საქართველო შეადგენდა. ანუ ქვეყნისა და ხალხის მიერ განვლილი ცხოვრებისეული გზით, ფსიქოისტორიის თავისებურებიდან გამომდინარე, შეგვიძლია ასეთი დაშვება გავაკეთოთ, რომ ამგვარი სოციალური დეპრეკაციის მიუხედავად, რადგან დღეს სახეზეა რელიგიურადამიანთადიდი ჯგუფის არსებობა, ეს ფაქტი უდავოდ მიუთითებს იმაზე, რომ რელიგიურობა ღრმა პირველ სტრუქტურასთან არის კავშირში და ის პიროვნულ მახასიათებელთა კატეგორიას განეკუთვნება. მეორე მხრივ, არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ მორწმუნეთა ჯგუფები სრულიად განსხვავებულ სოციალურ ღირებულებათა სისტემებს იზიარებენ თავიანთ ყოფაში და ისინი მკვეთრად განსხვავდებიან არამორწმუნეებისაგან (ამის მაგალითად მარხულობის ინსტიტუტიც გამოდგება). ამ და სხვა რელიგიურ-რიტუალური ქცევის ნორმებიდან გამო-

მდინარე, ისინი ატარებენ დახურული ჯგუფის მკვეთრად გამოყოფილ მახასიათებლებს, რომელიც მათ გამოარჩევს დანარჩენი ერთობლიობისაგან. ამის მაგალითად შეიძლება გამოდგეს ქართველ მართლმადიდებლებთან ძველი სტილის კალენდრის არსებობა, რომელიც საერო დღესასწაულებს ორი კვირით ჩამოარჩენს საეკლესიო დღესასწაულს და ფაქტობრივად ორმაგი დროის სტანდარტით აცხოვრებს როგორც ბერსა და მრევლს, ასევე ერსაც. აქედან გამომდინარე, თუ ჩვენ გვინდა გავარკვიოთ, თუ რა არის ზოგადად რელიგიურობა — უფრო პიროვნული მახასიათებელი თუ უფრო სოციალური ღირებულებების გარკვეული ტიპი — საქართველო სხვა პოსტსატჭოთა ქვეყნების მსგავსად მშვენიერი პოლიგონია სავსე სამუშაოებისათვის სიტუაციაში გასარკვევად და აქცენტების დასანახად.

ფაქტობრივად, სხვა სიტყვებით საკითხი ასე შეიძლება განისაზღვროს: რა განასხვავებს მორწმუნეს არამორწმუნისაგან — რაიმე კონკრეტული პიროვნული მახასიათებელი თუ მთლიანად მისი სოციალური კოგნიციების სისტემა.

ფუჭი იქნება იმაზე ოცნებაც კი, რომ ვინმემ თავის თავზე აიღოს რელიგიურობის წარმომშობი ან განმსაზღვრელი პიროვნული თუ სოციალური დეტერმინანტის როლის პირველობის საკითხის გარკვევისა და გადაწყვეტის პრეტენზია. უფრო მეტიც, არაკორექტულია საკითხის ამდაგვარად დასმაც კი - რა პიროვნული ნიშნები ან მახასიათებლები განაპირობებენ რელიგიურობას - რადგან იგი გადის ემპირიული შემეცნების პარადიგმიდან და ვერ ეტევა კორელაციური კვლევების მეთოდოლოგიაში. შესაძლებელია მხოლოდნაკვლევი იყოს თუ რა პიროვნული მახასიათებლები და სოციალურ კოგნიციათა სისტემები განასხვავებენ მორწმუნეებს არამორწმუნეებისაგან. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე საკვლევი სფერო კომპლექსური ბუნების ფენომენად ჩამოყალიბდა და გაიყო ორ დიდ ნაწილად. პირველი ნაწილი ეხება მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფისათვის ფსიქომეტრული კუთხით შესწავლილ კანონზომიერებების მსგავსებისა და განსხვავებების დადგენას, ხოლო მეორე ნაწილი ეხება სოციომეტრული კუთხით შესწავლილ კანონზომიერებათა მსგავსებისა და განსხვავებების დადგენას მორწმუნეებთან და არა მორწმუნეებთან.

საკვლევი სფერო ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ჩემთვის არის რელიგიურობის ფსიქოლოგიური მახასიათებლების შესწავლა ქართველ მართლმადიდებელთა ჯგუფზე. კვლევის პარადიგმა, პიროვნული მახასია-

თებელი თუ სოციალური კოგნიცია, წინასწარ არ არის განსაზღვრული რამოდენიმე მიზეზის გამო:

1. დიხოტომიური დაყოფა „ან, ან“ პრინციპი შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მარტივი ფენომენის გამომწვევი მიზეზების დასადგენად და იგი ადეკვატური პარადიგმაა ისეთ შემთხვევაში, როდესაც ავტორები იზიარებენ რელიგიურობის, როგორც ერთფაქტორიანი ფენომენის იდეას. იმ ავტორებისათვის, ვისთვისაც რელიგია და რელიგიურობაა მრავალფაქტორიანი ფენომენი, ამდაგვარი დაყოფა სრულიად არაკორექტულად გამოყენებული პრინციპია. ვიზიარებ რა იდეას რელიგიურობის მრავალფაქტორიანი ბუნების შესახებ, პარადიგმის სახით მრავალფაქტორიანობის ერთი გამომწვევი მიზეზის აპრიორის დაშვება და შემდგომ მისი ძიება გაუმართლებელი მეთოდოლოგიური შეცდომა იქნებოდა.

2. ფსიქოლოგიაში მიმდინარე კვლევების მეთოდოლოგიების ნაირსახეობათაგან ერთ-ერთი გულისხმობს ისეთი კვლევის არსებობას, რომელსაც არავითარი პარადიგმა არ უძღვის წინ და მხოლოდ მოკვლეული მასალის შემდეგ პირველად შეიძლება განისაზღვროს ჰიპოთეზათა ჯგუფი. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში სწორედ ამგვარი მეთოდოლოგიური მიდგომა იქნება სწორი, რადგან ზოგად თეორიულ დონეზე არ არის განსაზღვრული კვლევის პარადიგმა და მეორე, მართლმადიდებელთა შერჩევაზე უბრალოდ არ არსებობს ემპირიული მასალა, რომლის განზოგადებაც მოგვცემდა საშუალებას რაიმე კონკრეტული მეთოდოლოგიური ჩარჩო თუ ჰიპოთეზები შეგვექმნა.

3. რელიგია და რელიგიურობა ყოველთვის მყლავნდება გარკვეული კულტურული ფორმით, რომელსაც მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს სოციალურ-ყოფითი კონტექსტი. რელიგიურობის მრავალფაქტორიანი კონცეფციის მომხრეებს არ ჰქონიათ გარემო, სადაც რელიგია, როგორც სოციალური ინსტიტუტი აკრძალული იქნებოდა. ჩვენი შემთხვევა ამ აკრძალვით არის განსაკუთრებული. ამიტომ კომპლექსური საკვლევი სფეროს შემოტანა - ფსიქომეტრიკა და სოციომეტრიკა, ითვალისწინებს პრიორიტეტების დადგენას პიროვნულ მახასიათებლებსა და სოციალურ კოგნიციებს შორის რელიგიურობის სოციალიზაციის ლეგალური გზების უქონლობისას, რაც, თავის მხრივ გამორიცხავს მოწოდებული პარადიგმის მიღებას.

საკვლევი ობიექტის „მართლმადიდებელი მორწმუნე“ კვლევის მეთოდად და ხერხად არჩეულ იქნა ემპირიული კორელაციური კვლევები.

თავად „მორწმუნის“ ცნების განსამარტავად ერთმნიშვნელოვნად ფორმალური განსაზღვრება, რომელიც გულისხმობს იმ პირის შესწავლას, რომელსაც „სწამს ღმერთი და ასრულებს საეკლესიო წესებს“. მორწმუნის ამგვარი განსაზღვრებიდან თავისთავად გასაგებია, რომ შესაძლებელია ცალკე კვლევის ობიექტი გახდეს ის, თუ როგორ უნდა გავიაზროთ „სწამს ღმერთი“ და „ასრულებს საეკლესიო წესებს“. მაგრამ თავისთავად ფორმალური განსაზღვრებები არ მოითხოვენ რაიმე სპეციალურ კრიტერიუმს სუბიექტების გადასარჩევად მორწმუნეებად და არამორწმუნეებად. ამგვარი განსაზღვრება ეყრდნობა ინდივიდის შეფასებას საკუთარი თავის შესახებ (თვითშეფასებას) არის ის მორწმუნე თუ არა.

ფსიქომეტრული კუთხით შესწავლილ იქნა რელიგიური ორიენტაციის დამდგენი სკალების მუშაობის თავისებურებანი ქართველი მართლმადიდებლების ჯგუფზე, რელიგიური ორიენტაციის ტიპის კორელაციები ისეთ მახასიათებლებთან, როგორცაა როტერის ექსტერნალიზა-ინტერნალიზა, ღმერთის ხატის თავისებურებანი, დომინანტობა-დაქვემდებარება, არაცნობიერი მოტივაცია, კონფლიქტურობის ხარისხი; კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგია, ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმი, სამუშაოს ცვლილებისადმი დამოკიდებულება. ფსიქომეტრული ბლოკი ზოგადად სწავლობდა პიროვნულ მახასიათებლებს მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან, მათი ურთიერთშედარების საფუძველზე ქმნიდა იმ სურათს, რომელიც ახასიათებს მორწმუნეს არამორწმუნესთან შედარებით. იმავე მიზანს ისახავდა მეორე ბლოკიც, რომელიც წარმოადგენდა სოციომეტრიას და იკვლევდა თუ რას წარმოადგენს რელიგია, როგორც ღირებულება და რა თავისებურებები გააჩნია მას ისეთ პარამეტრებთან მიმართებაში როგორცაა სხვა ცენტრალური ღირებულებების კატეგორიები: ოჯახი, პოლიტიკა, სამუშაო, დემოკრატიული ინსტიტუტები, ავტორიტარიზმი, ღიაობა ცვლილებებისადმი და ტოლერანტობა.

კვლევის მიზანი კონკრეტული სახით შემდეგნაირად იქნა ჩამოყალიბებული: ვინაიდან საერთოდ არ არსებობს არავითარი ემპირიული მონაცემები მორწმუნეთა ფსიქოსოციალური მახასიათებლების შესახებ, რომლებიც მიეკუთვნებიან მართლმადიდებელურ კონფესიას, საჭიროა გაირკვეს შემდეგი საკითხები:

1. შესაძლებელია თუ არა რელიგიური ორიენტაციის ტიპის განსაზღვრა მართლმადიდებლებთან რელიგიური ორიენტაციის ტიპის დამდგენი არსებული სკალებით;

2. რა თავისებურებებით ხასიათდება რელიგიური ორიენტაციის ტიპი ქართველ მართლმადიდებელთა შერჩევაზე;

3. რას წარმოადგენს მართლმადიდებელის ფსიქოსოციალური სურათი ქართული შერჩევის მაგალითზე;

4. როგორი კავშირი არსებობს სოციალურ დამოკიდებულებებსა და რელიგიურ ორიენტაციას შორის;

5. რა არის მართლმადიდებელის ღმერთის ხატი;

6. რა ტიპის პიროვნული ნიშნები თუ არაცნობიერი ტენდენციები ახასიათებთ მართლმადიდებლებს;

7. რა თავისებურებებით ხასიათდება მართლმადიდებლებთან კრიზისული სიტუაციების დაძლევის სტრატეგიები და როგორია მათი დამოკიდებულება საქმისადმი, სამუშაოს ცვლილებისადმი.

ამ საკითხების კვლევისათვის დადგინდა კომპლექსური კვლევა. მეთოდად გამოყენებულ იქნა სტრუქტურირებული ინტერვიუს მეთოდი. იმისდა მიხედვით თუ რა ტიპის საკითხს ეხებოდა კონკრეტული კვლევა ინტერვიუ შედგებოდა განსხვავებული ტესტების ბატერიისაგან. ყველა შემთხვევაში ინტერვიუს ერთ-ერთ ბლოკს წარმოადგენდა რელიგიური ორიენტაციის საზომი სკალები. ასეთი სულ ორი სკალა იქნა გამოყენებული ოლპორტ-როსისა და გორსაჩის სკალები. ასევე ყოველთვის არსებობდა ბლოკი, რომელიც ზომავდა სოციალურ დამოკიდებულებებს. მესამე ბლოკი კი იცვლებოდა კონკრეტული ჰიპოთეზისა და საკვლევი ცვლადის მიხედვით (კვლევის სტრუქტურა წარმოდგენილია სქემა № 3). კვლევა რამოდენიმე ეტაპად მიმდინარეობდა და 6654 სუბიექტზე ემპირიული კვლევის შედეგად შესწავლილ იქნა:

1. რელიგიური ორიენტაციის ტიპის დამდგენი სკალების მუშაობის ვალიდურობა;

2. მართლმადიდებელთა რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და მისი თავისებურებანი;

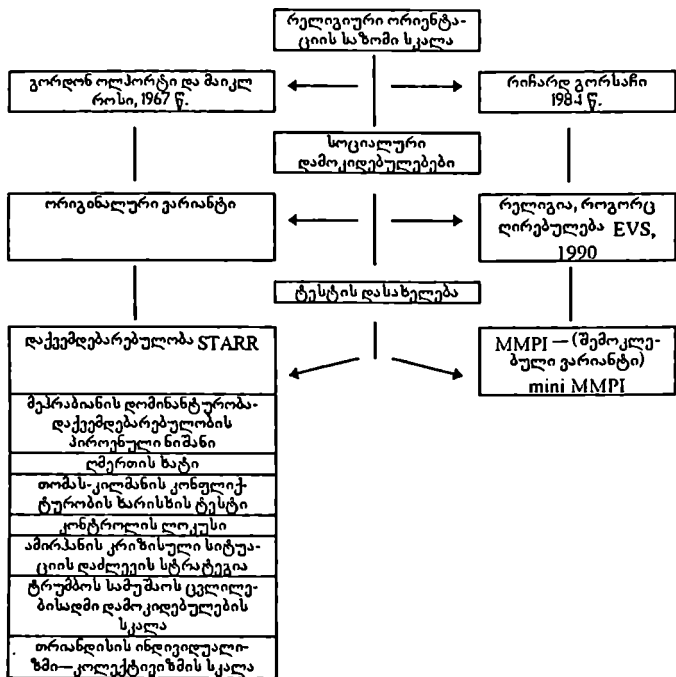
3. რელიგიური ორიენტაციის ტიპის, სოციალური დამოკიდებულებისა და ღირებულებითი ორიენტაციის ურთიერთკორელაციები.

4. ღმერთის ხატი და მისი თავისებურებანი მართლმადიდებლებთან ქართულ შერჩევაში;

5. მორწმუნეთა ისეთი პიროვნული მახასიათებლები, როგორიცაა: პიროვნული ნიშნები (MMPI), დომინანტობისა და დაქვემდებარების პიროვნული მახასიათებლები, ინტერნალობა-ექსტერნალობა,

კონფლიქტურობის ხარისხი, ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმი, კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიები და დამოკიდებულება სამუშაოს ცვლილებებისადმი.

სქემა № 3. კვლევის ზოგადი სტრუქტურა



თავი II. ოლპორტ-როსის რელიგიური ორიენტაციის სკალა. სოციალური ღირებულებებისა და პიროვნული მახასიათებლების თავისებურებანი ქართველ მართლმადიდებლებთან

II.1. ოლპორტ-როსის რელიგიური ორიენტაციის სკალა

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ოლპორტის კონცეპტი ინთრონისი-ექსტრონისი (I/E) რელიგიური ორიენტაციის შესახებ რელიგიურობის შესწავლის ემპირიული კვლევების ღერძს წარმოადგენს. თეორიული დაშვება მომწიფებული და მოუმწიფებელი რელიგიურობის შესახებ ოლპორტის 1950, 1954 წლების ნაწერებში იძებნება. ამ კონსტრუქტების ემპირიული კვლევები სათავეს იღებენ Wilson 1960 და Feagin 1964 წლებიდან. Allport & Ross 1967 წელს კლასიკად მიჩნეულ სტატიაში „პიროვნული რელიგიური ორიენტაცია და წინასწარმზაობები“ ნაჩვენები იყო, რომ E ორიენტაცია კავშირშია ეთნიკურ წინასწარმზაობებთან (ეთნოცენტრიზმთან). ეს შრომა ყველაზე უფრო ხშირად მოიხსენიება ავტორების მიერ. მას მოჰყვა კვლევების რიგი, სადაც I/E - სთან კორელაციაში ნაკვლევი უამრავი ცვლადი (Donahue, 1985b).

მიუხედავად იმისა, რომ სტატისტიკის გამოქვეყნებიდან პირველივე ოთხ წელიწადში ოლპორტ-როსის მიერ შემოთავაზებული კონსტრუქტი, I/E რელიგიური ორიენტაციის შესახებ კრიტიკის ქარცეცხლში მოხვდა და Ditties, 1971 და Hunt & King, 1971 აზრით, უცილებელი იყო რელიგიური ორიენტაციის დამდგენი საკვლევი ჩარჩოს თუ მიდგომის შეცვლა უფრო რთული მოდელებით. მაინც ეს I/E კონსტრუქტი საკმაოდ სტაბილური აღმოჩნდა კვლევის თვალსაზრისით. Donahue, 1985 წელს მიუთითებს 70 სხვადასხვა კვლევაზე და წერს, რომ არცერთ სხვა მიდგომას არ გამოუწვევია ასეთი დიდი გავლენა რელიგიის ფსიქოლოგიაზე, როგორც ოლპორტის ამ კონცეპტს.

კრიტიკის მიუხედავად Hunt & King, 1971, Hoge, 1972, Gorsuch, 1984 განსაკუთრებით აღნიშნავენ, რომ I/E ორიენტაცია რელიგიის ფსიქოლოგიის წყველაც არის და დალოცვაც. მასზე აიგება რელიგიურობის ემპირიული კვლევების 80%, მაგრამ თავისთავად თეორიული მიდგომა და მისი გაურკვეველი ბუნება თუ შეზღუდული ხარისხი მრავალ

პრობლემას წარმოშობს.

ამ თვალსაზრისით პირველი საკითხია ის, თუ თავად რელიგიურ ორიენტაციაში რა უნდა ვიგულისხმოთ. ავტორები მრავალნაირად იყენებენ ამ ტერმინს, რაც, თავის მხრივ, იწვევს გაუგებრობას და განუსაზღვრელი ხდება თუ რისი შესწავლა ხდება კონკრეტულად.

ოლპორტი ამ ტერმინს სხვადასხვა თუ განსხვავებული მნიშვნელობებით იყენებდა. Hunt & King, 1971 წელს თავის კვლევის მიხედვით, რომელიც ეძღვნებოდა ოლპორტის ნაწერებში ამ საკითხის განხილვას (რა იგულისხმება რელიგიურ ორიენტაციაში), უჩვენებს, რომ „ეს (რელიგიური ორიენტაცია) არის მოტივაციური ტიპის ფენოგენის სახით დანახვა“, რაც ფაქტობრივად იმის გაგებაა „თუ რა მოტივები არის დაკავშირებული რელიგიურ რწმენასთან და ქცევასთან“. Hoge, 1972 წელს ეთანხმება ამ ავტორთა შეფასებას და ამატებს, რომ I/E „არის უფრო მოტივი რელიგიური რწმენისათვის და არა რელიგიური ქცევა თავისთავად ... ამ განზომილებას ჩვენ ვეძახით „ინტრინსიკ რელიგიურ მოტივაციას“ ... „ექსტრინსიკ რელიგიური მოტივაცია აღნიშნავს მეორე ბოლოს ამ განზომილებისას“.

Hunt & King, 1971 წელს მიუთითებენ, რომ I/E ორიენტაცია „გამოიყურება, როგორც პიროვნული ცვლადები და არა სპეციფიკური „რელიგიური“ ნიშანი. I და E შესაძლებელია იყვნენ პიროვნების გენერალიზებული ცვლადი“. ეს მოსაზრება განსაკუთრებით თვალსაჩინო ხდება E სკალისათვის. თუ E სკალაზე მოცემული დებულებების რეფრაზირებას მოვახდენთ იგი წარმატებით შეიძლება იქნეს გამოყენებული ზოგადად ინსტიტუციზირებული ქცევების თუ ჩართულობის გასაზომად. ადამიანი ზოგადად შეიძლება იყოს ექსტრინსიკ ორიენტირებული ნებისმიერი მოვლენის და მათ შორის რელიგიის მიმართაც. ამ მოსაზრების კარგი ილუსტრაციაა მაკფარლანდის შრომა (McFarland 1989), სადაც მან მოახდინა I/E განზომილების ადაპტაცია კომუნისტური რწმენებისა და საბჭოთა კავშირისადმი მიკუთვნებულობის გაზომვის თვალსაზრისით და I/E სკალური მაჩვენებლები მიიღო. კაპოეს აზრით (Kahoue 1974), პიროვნებისეული ცვლადი განაპირობებს კავშირს ინტრინსიკ ორიენტაციასა და შინაგან მოტივაციას შორის. ოლპორტი და როსი (1967 წ.) თავიანთ შედეგებს I/E სკალაზე განიხილავდნენ კოგნიტური სტილის ტერმინებში.

რელიგიური ორიენტაციის სკალის შემადგენელი დებულებების

შენსკადასი კომოდო კაქიკებარეკათოს აძლევა დებულებებს ეროვნულად გამოსახვევნი კომოდებულებებს, რწმეხებს, ღირებულებებსა და ქცევებს (Gorsuch 1984, Gorsuch & Venable, 1983). სკალა აჩვენებს ნაწილობრივ კავშირს მხოლოდ იმ დებულებებს შორის, რომლებიც ხება ინორინსიქულობას, მაგრამ თავად მთელი ერთობლიობა სკალის სურათს არ იძლევა.

მაინც რას ნიშნავს რელიგიური ორიენტაცია? მოტივაცია, პიროვნება, კოგნიტური სტილი თუ რაღაც სხვა? ცოტ-ცოტა ალბათ ყველაფერი, მაგრამ თუ I/E სკალა არ იქნა ზუსტად განსაზღვრული, განუსაზღვრელის გაზომვა პრინციპულად შეუძლებელი იქნება. იმის მიხედვით თუ რას მივაკუთვნებთ რელიგიურ ორიენტაციას პიროვნულ ნიშანს, შემეცნების სტილს (კოგნიტური სტილი), თუ მოტივაციურ სისტემას — ამის მიხედვით შესაძლებელი იქნება შეიქმნას რელიგიურობის კონკრეტული კონსტრუქტის საზომი.

მიუხედავად იმისა თუ რა და როგორ შეიძლება მოხდეს, ანუ ზუსტად განისაზღვროს რა არის I/E ორიენტაციის თეორიული კონსტრუქტი და აიგოს მისი შესატყვისი საზომიც, ამჟამად არსებულ I/E ოლპორტივულ რელიგიური ორიენტაციის სკალაზე განსაზღვრების თვალსაზრისით, I სკალა ძალიან ცუდად არის განსაზღვრული. თავად ოლპორტთან თერთმეტ განსხვავებულ განმარტებას ეხედებით (Hunt & King 1971, Dittes 1971). შედარებით კარგად არის განსაზღვრული E ორიენტაცია, როგორც „ინსტრუმენტული, მე უტილიტარული (selfish) მოტივაცია“ რელიგიური ჩართულობისათვის. თვითონ სკალა I/E მრავალმნიშვნელობის მქონე კატეგორიების ხელოვნურ გაერთიანებას წარმოადგენს, რომლებიც ინაცვლებენ ერთმანეთში და არ არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან კონცეპტუალურად (Ditties 1971) და რაც მთავარია, მათ კავშირი არ დგინდება ემპირიულად. ირკვევა, რომ I ორიენტაცია წარმოადგენს განუსაზღვრელ კატეგორიას რელიგიური ორიენტაციის განსაზღვრისათვის მაშინ, როდესაც E ორიენტაცია ფაქტორულად ეკავია არის თავმოყრილი და ექსორინსიქ მოტივაციურ ფაქტორთანაა კავშირში (King & Hunt 1969, 1971, Gorsuch 1984).

Kirkpatrick, 1989b უჩვენებს, რომ ფაქტორული ანალიზის შედეგად შესაძლებელია ოლპორტ-როსის სკალაზე გამოიყოს სამი ტიპის ფაქტორი. პირველი ეს არის ერთი I და მეორე ორი E ფაქტორი: E-სოციალური (Es), რომელიც იყენებს რელიგიას სოციალური მიზნებისათვის და E-

პიროვნული (Ep), რომელიც იყენებს რელიგიას ისეთი მიზნების მისაღწევად, როგორც არის კომფორტი, უსაფრთხოება და დაცულობა. ამ სამი ფაქტორის შესახებ ლიტერატურაში არსებობს გაბნეული მონაცემები (Hoge 1972, Radiker et al. 1988, Corsuch & McPherson, 1989). კირკპატრიკი მიუთითებს, რომ Es კორელაციაშია ეკლესიაში სიარულის სისშირესთან, Ep კი ლოცვის სისშირესთან. მაკფარლანდი (1989 წ.) უჩვენებს, რომ Ep და Es სკალები განსხვავებულ კორელაციებშია სხვადასხვა ჯგუფების მიმართ დისკრიმინაციის მაჩვენებელთან. აღსანიშნავია ისიც, რომ არსებობენ E ფაქტორები, რომლებიც არ ერთიანდებიან E სკალაზე, მაგრამ აჩვენებენ უარყოფით ნიშანს I-სთან მიმართებაში.

ფაქტია, რომ გარკვეული დებულებები ქმნიან I კლასტერს, მაგრამ მათი სკალირების პრინციპით განლაგება არ არის დაცული. E ორიენტაცია კი აჩვენებს რელიგიის გამოყენებას სხვა მიზნის მისაღწევად, როგორცაა სოციალური მიზანი და პიროვნული კომფორტი, დაცულობა (Kirkpatrick & Hood 1990, Fleck 1981).

ავტორები სხვადასხვანაირად აფასებენ I სკალას. მისი განსაზღვრებები მერყეობს მომწიფებული რელიგიურობის დამდგენი საზომიდან, ვიდრე განუსაზღვრელ ცვლადამდე. ზოგიერთი ავტორისათვის (Batson, 1976, Batson & Ventis, 1982) ეს არის „ჭეშმარიტი მორწმუნის გამზომი“. Gorsuch & McFarland, 1986 წელს უჩვენებს, რომ I კავშირშია თვითშეფასებასთან, თუ რამდენად რელიგიურად მიაჩნია სუბიექტს თავისი თავი. იმავე შედეგს იღებს Donahue, 1985 წელს რომელიც მეტაანალიტიკური კვლევების საშუალებით უჩვენებს, რომ I კავშირშია საკუთარი რელიგიურობის შეფასებასა და რელიგიურ მიკუთვნებულობასთან (0.76). ეს კვლევა უჩვენებს, რომ, რაც არ უნდა თეორიული თუ ფსიქომეტრული დაშვებები ვაკეთოთ, I სკალა ემპირიულად გვპასუხობს იმაზე, თუ როგორი სიდიდისაა „რელიგიური მიკუთვნებულობა“, ანუ ზომავს რელიგიური მიკუთვნებულობის ხარისხს (Donahue, 1985). თუ რას ნიშნავს რელიგიური მიკუთვნებულობა და რას უნდა წარმოადგენდეს მისი საზომი, ეს ალბათ ცალკე დასაზუსტებელი საკითხია.

რაც შეეხება E სკალას Hunt & King, 1971, აზრით, ის ზომავს მე უტილიტარულ (selfish) მოტივაციას რელიგიური ჩართულობისათვის. E სკალის გაყოფა Ep და Es ხდება არა თეორიული დაშვების, არამედ ემპირიული მასალის საფუძველზე და საბოლოოდ ჭრის ხაზს ერთგანზომილებიანი სკალის შექმნისათვის (Gorsuch & McFarland, 1972). Kirk-

patrick, 1990 წელს საგანგებოდ მიუთითებს, რომ I/E სკალის ძირითადი ნაკლი ის არის, რომ თავიდანვე ის არ ყოფილა განხილული მოტივაციის თეორიის კონტექსტში. თეორიული კონსტრუქტისა და ემპირიული სკალის შეუთავსებლობა ქმნის მოელ რიგ სიძნელეებს. ძირითადი სიძნელე კი მაშინ იჩენს თავს, როდესაც ითვლება, რომ Iორიენტაცია (მიუხედავად ცუდი განსაზღვრულობის) უჩვენებს რელიგიურ მიჯაჭვულობას, ხოლო Eორიენტაცია კი (რომელიც კარგად განსაზღვრული კონსტრუქტია), უტილიტარულ მოტივაციას რელიგიური ქმედებისა თუ ჩართულობისათვის. ბუნებრივად წარმოიშობა საკითხი — „მიკუთვნებულობა რაზე“ და „მოტივაცია რისთვის?“. ასეთ შემთხვევებში აუცილებელი ხდება სიღრმისეული გაანალიზება, რასაც სამწუხაროდ თავად კორელაციური მიდგომების სპეციფიკა არ ითვალისწინებს (Kirkpatrick, 1990).

I-სა და E-ს შორის კავშირიც პრობლემურია. არის ეს I/E ერთი კონტინიუმი თუ ისინი ორი დამოუკიდებელი ცვლადია. ოლპორტისა და მისი თეორიისათვის I/E ერთი კონტინიუმი იყო. ემპირიული მონაცემები კი უჩვენებენ, რომ ეს ორი განსხვავებული ფაქტორია (Allport & Ross 1967, Feagin 1964, Hoge 1972). კონცეპტუალური თვალსაზრისით, ორთოგონალური I და E სკალების არსებობა პრობლემურად მიიჩნევა. ცხადია ეს გამომდინარეობს იმ თეორიული კონცეპტიდან, რომელიც I-სა და E-ს მიეწერებათ. არგუმენტირება ასეთია: როგორ არის შესაძლებელი, რომ პიროვნებისათვის რელიგია იყოს ძირითადი, პირველადი ღირებულება და ცენტრალური მოტივი და, ამავე დროს, რელიგია იქნეს გამოყენებული როგორც ხერხი და საშუალება უტილიტარული და ეგოისტური მიზნებისათვის? Kirkpatrick, 1990 წელს მიუთითებს რომ მოტივაციის ასე მარტივი კონსტრუქტით წარმოდგენა სერიოზული შეცდომების საფუძველი შეიძლება გახდეს. მოტივაცია ფართო თეორიაა და მის წიაღში შესაძლებელია ამ საკითხის გარკვევა. „ასე მაგალითად, — მიუთითებს ავტორი, — ამბივალენტურობა არის ფსიქოდინამიკური მოტივაციური თეორიების ძირითადი კონცეპტი, რომელიც უშვებს „შერეულ“ მოტივაციას“ (გვ. 449). საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ კირკპატრიკი მიეკუთვნება იმ მცირერიცხოვან ავტორთა რიგს, რომლებიც კარგად აცნობიერებენ თავიანთ მიკუთვნებულობას რომელიმე თეორიული სკოლისათვის (კირკპატრიკი კოგნიტური სკოლის წარმომადგენელია), მაგრამ მონაცემთა ინტერპრეტირებისას წარმატებით იყენებენ სხვა თეორიულ მიდგომებსა თუ მოდელებში დამუშავებულ ცნებებს, რომლებიც მონაცემ-

თა გაანალიზებაში უფრო ადეკვატურად მკაცრად, ან ს. ანუ ს. რ. ოდ, იგივეს ვერ ვიტყვით თუნდაც გორდინ ოლპორტიზე, რომ, უმეტეს ვერ შეძლო გადაელახა თავისი რიგიდობა ერთხელ არჩეული კონსტრუქტული ცნებიოი აპარატის მიმართ და მიუხედავად იმისა, რომ ძალზედ პატიოსნად უჩვენებდა ემპირიულ მასალას, რომელიც არ ადასტურებდა მის თეორიულ კონსტრუქტს მაინც არ ცვლიდა და არ მიმართავდა მის ხელახალ გააზრებას.

ასე მაგალითად, ოლპორტისა და როსის კვლევაში (1967 წ.) აღმოჩნდა ადამიანთა მნიშვნელოვანი ჯგუფი, რომლებიც „განუსაზღვრელი ტიპის პრორელიგიურებად“ მონათლეს და მონაცემთა ანალიზისას ფაქტობრივად არტეფაქტად ჩაოვალეს. ეს ადამიანები ერთნაირად ძალაღმამჩვენებლებს უჩვენებენ, როგორც I, ასევე E სკალაზე. ამ ჯგუფის არსებობაში, რომელიც სხვა კვლევებშიც ჩანს, დიდი არეულობა გამოიწვია. იქამდეც კი, რომ ზოგი ავტორი გამოთქვამს აზრს, რომ ეს შეიძლება საერთოდაც რელიგიის მიმართ შესამენაირი ტიპის დამოკიდებულება იყოს (Spence & Helmerich, 1978). თავად ოლპორტი და როსი ამ ჯგუფის ინტერპრეტაციას აკეთებდნენ შემეცნებითი სტილის ტერმინებში და „სულელუბის“ თუ „შტერების“ კატეგორიად მიიჩნევდნენ და დაახლოებით Rokeach (1960 წ.) მიერ გამოყოფილ დოგმატიზმის კონსტრუქტთან აიგივებდნენ. თუ გაავართიანებთ მიღებულ შედეგებს შესაძლებელია დაეუშვათ, რომ პირობითად ადამიანები შეიძლება ატარებდნენ სამი ტიპის ორიენტაციას: ინტროვერტულს, ექსტრავერტულსა და მექანიკურს, ანუ ავტომექანიკურს. ამგვარი ლოგიკური დაშვება კიდევ უფრო აძნელებს კონსტრუქტული მოდელის შემუშავებას რელიგიურ ორიენტაციასთან დაკავშირებით (Kirkpatrick & Hood 1990).

Pargement et al. 1987 წელს თავის კვლევაში შეეცადა პირდაპირი და არა I-E სკალის გამოყენებით გაეზომა პრორელიგიური ჯგუფის მარკენებლები. ამ ავტორების სკალა ფაქტობრივად ზომავს რელიგიის მიმართ პასუხების სოციალურ სასურველობას და შესაბამისად კონსტრუქტულურად სრულიად სხვა მოვლენაა, ვიდრე I/E სკალა. ავტორი საგანგებოდ მიუთითებს, რომ პირდაპირ გაოცებას იწვევს რელიგიურობის ფენომენისადმი ასეთი ცალმხრივი მიდგომა, როგორც არის I/E ორიენტაცია მხოლოდ და მეტი არაფერი. Kirkpatrick (1990 წ.) მიუთითებს, რომ პარგემენტის კვლევას თავისთავად დიდი მნიშვნელობა აქვს და სრულიად სხვაგვარად გაიაზრებს განუსაზღვრელი ტიპის პრორელიგიურობის იდეას, რაც

თავისთავდ გადის I/E ორიენტაციის კონცეპტუალური და თეორიული ხაზიდან. კირკატრიკისათვის პარგემენტის ხედვა წარმოადგენს საკითხის ელემენტურ გადაწყვეტას, ვიდრე ამას ოლპორტი აკეთებს განუსაზღვრელი ტიპის პრორელიგიურებთან დაკავშირებით. თუმცა კირკატრიკი იქვე აღნიშნავს, რომ პარგემენტისეული ინტერპრეტაცია მაინც არ ხსნის საკითხს პრორელიგიურებისა (ვინც ორივე I/E სკალაზე მაღალ მაჩვენებელს აჩვენებს) „სიშტერის“ შესახებ.

ასეთი განუსაზღვრელობის მიუხედავად, თუ რას ზომავს ოლპორტ-როსის რელიგიური ორიენტაციის სკალა დღესდღეობით იგი რჩება იმ ძირითად საზომ ერთეულად, რომელსაც მიმართავენ რელიგიურობის ფსიქოლოგიური მექანიზმების კვლევისას. თანამედროვე კვლევებში ხშირად მიმართავენ ამ სკალის გადამოწმების ირიბ მეთოდებსაც, რომლებიც ზომავენ იმავე ცვლადს, ოღონდ სრულიად განსხვავებული გზებით. ასეთად მიიჩნევა კითხვარები, რომლებიც თავისუფლად შეიძლება იქნეს სტრუქტურირებული კონკრეტული მიზნების შესატყვისად. რადგან კვლევის მიზანი იყო რელიგიური ორიენტაციის ტიპოლოგიის შესწავლა ქართულ მართლმადიდებლებთან და არ არსებობს არავითარი გამოცდილება, ან ემპირიული კვლევა ამ კუთხით, ჩემ მიერ გამოყენებულ იქნა როგორც ოლპორტ-როსის, ასევე გორსაჩისეული რელიგიური ორიენტაციის ტიპოლოგიის სკალის ვარიანტები და სპეციალური კითხვარები, რომლებიც, ერთი მხრივ, ახდენდნენ რელიგიური ორიენტაციის სკალების ირიბ გადამოწმებას და, მეორე მხრივ, იძლეოდნენ დამატებით ინფორმაციას რელიგიის, როგორც ღირებულების და სხვა სოციალურ დამოკიდებულებებთან მისი ურთიერთკორელაციის შესახებ. კვლევა პრინციპულად ორ ბლოკად იყო გაყოფილი (იხ. სქემა № 3). ერთ ბლოკში შედიოდა რელიგიური ორიენტაციის სკალა (ოლპორტ-როსი), სოციალური დამოკიდებულებები და პიროვნული მახასიათებლების თავისებურებანი, მეორე ბლოკში რელიგიური ორიენტაცია (გორსაჩი), რელიგია, როგორც ღირებულება ანუ სოციალური კოგნიცია და პიროვნული ნიშნები.

კვლევაში გამოყენებულია ოლპორტ-როსის სკალის 1967 წლის ვარიანტი, რომელიც შედგება 21 დებულებისაგან. სკალა ითარგმნა ინგლისურიდან ქართულად, გაიარა სტანდარტიზაციის ყველა ეტაპი ორმაგი გადამოწმების პრინციპით და საბოლოო ვარიანტად ჩამოყალიბდა როგორც 20 დებულებიანი სკალა, რადგან ორიგინალური ვარიანტიდან ამოგდებულ იქნა ერთი I (ინთრინსიკ) ორიენტაციის დებულება: „ეკლესიაში

რომელიმე ჯგუფში გაერთიანებისას მე უპირატესობას მივანიჭებდი ა) ბიბლიის შემსწავლელ ჯგუფს და ბ) სოციალურ ჯგუფს“.¹ ამ დებულების ამოღების მიზეზი უმარტივესი იყო: ამგვარი ჯგუფები უბრალოდ არ არსებობენ ქართულ მართლმადიდებლურ ეკლესიაში და პილოტაჟისას იგივე დებულება სრულ გაუგებრობას იწვევდა მორწმუნეებში. ბუნებრივია კითხვა: დაარღვია თუ არა ამ დებულების ამოღებამ რაიმე? იგივე დებულება ფეიგანის მონაცემებით არ მიეკუთვნება I სკალის სუფთა დებულებათა რიგს და იგი გადამფარავია ორივე სკალისათვის. შესაბამისად ამ დებულების ამოღებით აუცილებელი ხდებოდა მხოლოდ მათემატიკური გადაანგარიშების შეცვლა, ხოლო შინაარსობრივად არაფრით არ ცვლიდა სკალის სტრუქტურას. ოლბორტ-როსის რელიგიური ორიენტაციის სკალის საბოლოო ქართული ვარიანტი ასეთი სახისაა (იხ. სქემა № 4).

სქემა № 4. ოლბორტ-როსის რელიგიური ორიენტაციის სკალის ქართული ვარიანტი

№	ორიენტაციის ტიპი	დ ე ბ უ ლ ე ბ ა
1	E	რელიგია გვიქმნის სიმყუდროვეს როცა დარდი და უბედურება დაგვატყდება თავს
2	I	მაქსიმალურად ვცილობ გადავიტანო ჩემი რელიგიურობა ცხოვრების ყველა სხვა სფეროში
3	E	რელიგია მეზმარება ბალანსისა და სიმყარის შენარჩუნებაში ზუსტად ისევე როგორც ამას ჩემი მოქალაქეობა, მეგობრობა და სხვა კავშირები ახორციელებენ
4	E	ერთი მიზეზი ჩემი ეკლესიის წევრად ყოფნისა არის ის, რომ ასეთი წევრობა ეზმარება პიროვნების საზოგადოებაში დამკვიდრებას
5	E	ლოცვის მიზანია ბედნიერა და მშვიდობიანი ცხოვრების უზრუნველყოფა
6	E	სანამ ზნეობრივ ცხოვრებას ეწევი დიდი მნიშვნელობა არა აქვს იმას თუ რისი გწამს

¹ სოციალურ ჯგუფში ერთიანდება მრევლის ის ნაწილი, ვინც უპირატესობას ანიჭებს ეკლესიის სახელით სოციალური აქტივობების სხვადასხვა ფორმებს: მოხუცებულ უპატრონო ბავშვთა მოვლა, საქველმოქმედო ღონისძიებების ჩატარება, მისიონერი: სხვა.

სქემა № 4. გაგრძელება

7	I	საკმაოდ ხშირად ცხოვლად ვაცნობიერებ ღმერთის ან ღვთაებრივის არსებობას
8	I	ჩემი ცხოვრებისადმი მიდგომის უკან რელიგიური შეხედულებები დგას
9	I	ღვთისმსახურების დროს და მარტო ყოფნისას ლოცვას ერთი და იგივე მნიშვნელობა და ემოციური დატვირთვა აქვს
10	E	თუმცა რელიგიური პიროვნება ვარ, არ ვაპლევუფლებას რელიგიურ შეხედულებებს ზეგავლენა იქონიონ ჩემს ყოფაზე
11	E	ეკლესია ძალიან მნიშვნელოვანი ადგილია კარგი სოციალური ურთიერთობის ჩამოყალიბებისათვის
12	E	თუმცა მწამს ჩემი რელიგიის ვერძნობ, რომ ცხოვრებაში ბევრი სხვა უფრო მნიშვნელოვანი რამ არსებობს.
13	I	თუ ხელი არ შემიშალა შემთხვევამ, რომლის თავიდან აშორება არ შემიძლია, ეკლესიაში დავდივარ სულ ცოტა: 1. ერთხელ კვირაში ან უფრო ხშირად; 2. თვეში ორჯერ ან სამჯერ; 3. თვეში ან ორ თვეში ერთხელ; 4. იშვიათად.
14	E	ძირითადად ვლოცულობ, რადგან მიმაჩვიეს ლოცვას
15	I	რელიგია განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ჩემთვის, ვინაიდან ის პასუხობს მრავალ კითხვას ცხოვრების არსის შესახებ
16	E	რელიგიაში ჩემს ინტერესებს ძირითადად განაპირობებს ის, რომ ეკლესია შესაფერისი ადგილია სოციალური აქტივობის გამოვლენისათვის
17	I	კეთილშობლად ლიტერატურას ჩემი რწმენის (ან ეკლესიის) შესახებ: 1. ხშირად; 2. შემთხვევით; 3. იშვიათად; 4. არასდროს.
18	E	ზოგჯერ აუცილებლად მიმაჩნია დავთმო რელიგიური რწმენა იმისათვის, რომ დავიცვა ჩემი სოციალური და ეკონომიური კეთილდღეობა
19	I	ჩემთვის მნიშვნელოვანია გარკვეული დროის გატარება რელიგიურ ფიქრსა და მედიტაციაში
20	E	ლოცვის ძირითადი მიზანია შვება და უსაფრთხოება

სკალის საბოლოო ვარინტის მომზადების შემდეგ შევეცადეთ გადაგვეჭრა ერთი საკითხი.

როგორც უკვე აღვნიშნე, ზოგიერთი ავტორი მიუთითებს, რომ I/E სკალა ზომავს რაღაცას, მაგრამ რამდენად არის ეს რელიგიური ორიენტაცია არავინ იცის. ცნობილია ისიც, რომ თვითშეფასების შემოხვევაში „ვართუარა მორწმუნე“, ადამიანები იტყუებიან და ბევრი იჩემებს მორწმუნეობას. ამგვარი დაჩემება, თუ მორწმუნეობის საკუთარ თავზე მიწერა რიგ კულტურებში სოციალური იდენტურობის ერთ-ერთ ფაქტორადაც გვევლინება. ავტორები იმასაც მიუთითებენ, რომ თითოეული სუბკულტურა, ან დენომინაცია სრულიად განსხვავებულად გაიაზრებს რელიგიურობას და შეიძლება, რომ სკალამ, რომელიც სამუშაო ინსტრუმენტია ერთ კონფესიაში თუ დენომინაციაში საეროოდ არავითარი შედეგი არ მოგვცეს სხვაგან.

ამიტომაც საკითხი შესაძლებელია თუ არა უკვე არსებული სკალებით გაეზომოთ მართლმადიდებლებთან რელიგიური ორიენტაცია ასე დაიშალა:

1. თუ რელიგიური ორიენტაციის სკალა რეალურად არის რელიგიური ორიენტაციის საზომი, იგი გასაგები უნდა იყოს და გამოდგეს სამუშაო ინსტრუმენტად მართლმადიდებელის შემოხვევაშიც;

2. თუ იგი რეალურად ზომავს რელიგიურ ორიენტაციას, მაშინ მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების მაჩვენებლები ამ სკალაზე მნიშვნელოვნად უნდა განსხვავდებოდნენ;

3. თუ მორწმუნეები და არამორწმუნეები სანდოდ იქნებიან განსხვავებული სკალის მონაცემების მიხედვით, ეს, თავის მხრივ, იქნება მაჩვენებელი, რომ თვითშეფასება არის ვალიდური საზომი კრიტერიუმში სუბიექტების ორ ჯგუფად გასაყოფად: მორწმუნეები-არამორწმუნეები.

ემპირიულ კვლევას შემდეგი ხასიათი ჰქონდა, კერძოდ, I/E სკალა ეძლეოდათ იმ სუბიექტებსაც, რომლებიც ამბობდნენ რომ ისინი არ არიან მორწმუნეები და ვთხოვდით, რომ ეპასუხათ მასზე. მონაცემებმა შემდეგი სურათი აჩვენა:

ცხრილში (№ 1) მოტანილი მონაცემები კარგად უჩვენებენ, რომ:

1. I/E სკალა ნამდვილად ზომავს რელიგიურ ორიენტაციას. მორწმუნეების მაჩვენებელი რელიგიური ორიენტაციის სკალის შეფასებათა კონტინიუმზე საშუალოზე მაღალ შედეგს აჩვენებს.

2. თვითშეფასება სრულიად სანდო კრიტერიუმია კვლევისათვის,

ცხრილი № 1. ოლპორტ-როსის სკალის ვალიდურობა მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების მონაცემების საფუძველზე.*

რელიგიური ორიენტაცია		N	M	StD	t	df	p
ინთ-რინსიქ I	მორწმუნე	569	5,43	1,54	14,999	633	0.000
	არამორწმუნე	66	2,48	1,27			
ექსთ-რინსიქ E	მორწმუნე	569	6,26	2,01	4,995	633	0.000
	არამორწმუნე	66	4,95	2,09			

* ცხრილში მითითებული აღნიშვნები უცვლელია ყველა ცხრილისათვის და ნიშნავს: N – გამოკითხულ სუბიექტთა რაოდენობა; M – საშუალო; StD – სტანდარტული გადახრა; t – სტიუდენტის კრიტერიუმი; df – თავისუფლების ხარისხი; p – სანდობა.

რომ ერთმანეთისაგან გაემიჯნოთ მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფები. რელიგიური ორიენტაციის სკალაზე მიღებული შედეგებით ეს ორი ჯგუფი სანდოდ განსხვავდება ერთმანეთისაგან.

ფაქტობრივად, ემპირიული მასალა გვიჩვენებს, რომ I/E სკალა შესაძლებელია გამოვიყენოთ როგორც რელიგიური ორიენტაციის საზომი ერთეული ქართველ მართლმადიდებლებთან და, რომ თვითშეფასება – „ვარ მორწმუნე თუ არა“ სრულიად სანდოდ განასხვავებს მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფებს. საგანგებოდ აღვნიშნავ, რომ მორწმუნეში იგულისხმება ის ხალხი, რომელიც დადებითად პასუხობს კითხვას – „მწამს ღმერთი და ვასრულებ საეკლესიო წესებს“ (ფორმალური განსაზღვრება).

შემდეგი საკითხი, რომელიც ამ პირველი შედეგების შემდეგ იჩენს თავს არის რამდენად ვალიდურია თავად I/E სკალა ჩვენი შერჩევის მაგალითზე.

იმისათვის, რომ გადამოწმებულიყო I/E სკალის ვალიდურობა, გამოითვალა თავად დებულებების ურთიერთშეჭიდულობა და აღმოჩნდა, რომ I ორიენტაციის რვა დებულებიდან ორი და E ორიენტაციის თორმეტი დებულებიდან სამი ფარავს ორივე სკალას და არ შეიძლება მიეკუთვნ-

ნოს რომელიმე ერთ-ერთს მხოლოდ.

I ორიენტაციის ეს დებულებებია მეცხრე და მეცამეტე: „მსახურების დროს და მარტო ყოფნისას ლოცვას ერთი და იგივე მნიშვნელობა და ემოციური დატვირთვა აქვს“ (დებულება მე-9) და „თუ ხელი არ შემიშალა შემთხვევამ, რომლის თავიდან აშორება არ შემიძლია, ეკლესიაში დავდივარ სულ ცოტა : 1. ერთხელ კვირაში ან უფრო ხშირად; 2. თვეში ორჯერ ან სამჯერ; 3. თვეში ან ორ თვეში ერთხელ; 4. იშვიათად“ (დებულება მე-13).

E ორიენტაციის დებულებებია მესამე, მეთექვსმეტე და მეოცე: „რელიგია მეხმარება ბალანსისა და სიმყარის შენარჩუნებაში ზუსტად ისევე როგორც ამას ჩემი მოქალაქეობა, მეგობრობა და სხვა კავშირები ახორციელებენ“ (დებულება მე-3); „რელიგიაში ჩემს ინტერესებს ძირითადად განაპირობებს ის, რომ ეკლესია შესაფერისი ადგილია სოციალური აქტივობის გამოვლენისათვის“ (დებულება მე-16); „ლოცვის ძირითადი მიზანია შვება და უსაფრთხოება“ (დებულება მე-20).

თუ ამ დებულებებს გამოვაკლებთ სკალას და დავითვლით I/E მაჩვენებელს, აღმოჩნდება, რომ ახალი შედეგი სანდოდ არ განსხვავდება ძველისაგან და ფაქტობრივად ანალოგიურ სიდიდესთან გვაქვს საქმე: $P > 0.5$. ასე, რომ ამ ხუთი დებულების გაუქმება ფაქტობრივად არავითარ გავლენას არ ახდენს სკალის მონაცემებზე და მისი პირველადი მაჩვენებლები ვალიდურად შეიძლება ჩაითვალოს.

ემპირიული კვლევის შედეგები, ჩვენი შერჩევის საფუძველზე, ფაქტობრივად იმეორებს იმავე მონაცემებს, რაც სხვა ავტორებთანაც გვხვდება და ეს არის, რომ:

1. I/E სკალა არ არის ბიპოლარული სკალა, არამედ ორფაქტორიანი სკალა;
2. ზოგიერთი დებულება I და E სკალებზე ერთმანეთს ფარავს;
3. არ იძებნება არავითარი ფუნქციონალური დამოკიდებულება I-სა და E-ს შორის, ანუ არავითარი გრაფიკი არ გამოისახება;
4. I/E სკალაზე გადამფარავი დებულებების ამოღება არ ცვლის სკალის მაჩვენებლების სურათს.

ყველა ეს დასკვნა ზედმიწევნით იმეორებს ფეიგანის, კირკპატრიკის, გორსაჩისა და სხვათა მონაცემებს და ადასტურებს, რომ I/E რელიგიური ორიენტაციის გამზომი სკალა შედეგად ორი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ფაქტორისაგან და თავად სკალა საკმაოდ ხარვეზებით გამოირ-

ჩვენა. ოცდებულებიან ორფაქტორიან სკალაზე ხუთი დებულება გაუგებარ პოზიციას იკავებს და ერთნაირად ფარავს როგორც I, ასევე E ფაქტორს და ამ სკალების დებულებებს.

ერთი ახალი შედეგიც, რომელიც მიღებულ იქნა, ეხება არამორწმუნე სუბიექტებთან I/E სკალის ურთიერთკორელაციის შემოწმებას. ირკვევა, რომ არამორწმუნეებთან რაც უფრო მაღალია I, მით მეტია E. ფაქტობრივად, მორწმუნეებისაგან განსხვავებით არამორწმუნეების I-სა და E-ს შორის წრფივი დამოკიდებულება არსებობს. შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ოლპორტისეული დაშვება I/E ბიპოლარული ბუნების შესახებ მცდარი თეორიული ფორმულირებაა, რადგან არამორწმუნეთა მასალა გვიჩვენებს, რომ რელიგიური ორიენტაციის არსებობა თანაბრად ითხოვს, როგორც პიროვნულ ჩართულობას თუ ინტენციას, ასევე მისი ინსტიტუციზირების თუ გარეთ გამოტანისა და სოციალიზაციის ელემენტებსაც. გაუგებარია თუ რატომ გაიაზრა ოლპორტმა ადამიანის რელიგიურობა, როგორც ან მართო პიროვნული მოტივაცია, ან როგორც მართო სოციალიზირებული ინსტიტუტი. არსებობს კი მოტივაცია, რომელიც გარეთ, ქცევაში განხორციელებას არ ცდილობდეს. ნარცისიზმიც კი მხოლოდ მეორესთან ანუ გარემოსთან მიმართებაში არსებობს. მოტივაცია მხოლოდ ჩემთვის ფაქტობრივად აუტიზმია და ის ნორმის ფარგლებს მიღმა არსებობს. ისიც ფაქტია, რომ ოლპორტს პიროვნების სტრუქტურის გაგებისას ეს ორი ცნება (მოტივაცია და ქცევა) ასე მკვეთრად არა აქვს გამოიჯნული. უფრო მეტიც, თავის ქრესტომათიულ განმარტებაში პიროვნების რაობის შესახებ ის საგანგებოდ ჩერდება ქცევით კომპონენტზე და პიროვნებად მიიჩნევს იმ სუბიექტს, რომელიც მოქმედებს გარემოში თავისი შინაგანი ფსიქიკური სტრუქტურისა თუ ორიენტაციის რეალიზაციის მიზნით. მორწმუნეობაც (მართალია, დენომინაციის სპეციფიკის გათვალისწინებით) აუცილებლობით გულისხმობს სოციალურ ქცევას, ანუ საკულტო რიტუალის შესრულებას. ასე, რომ რელიგიურობის ფსიქოლოგიური ასპექტის მხოლოდ ცალმხრივად დანახვა, ან მხოლოდ ინტენცია, ან მხოლოდ ქცევა, კარგად მიუთითებს, რომ ისეთი დიდი ავტორიც კი, როგორც ოლპორტია რელიგიურობის ფენომენის გააზრებისას რატომღაც ასუსტებს ფსიქოლოგიურ ხედვას და უფრო პროტესტანტიზმის წიაღში არსებულ თეოლოგიურ ინტერპრეტაციების საფუძვლად მიღებულ დაშვებებს ეყრდნობა. ნებისმიერ შემთხვევაში ფაქტი ასეთია, რომ ის ადამიანები, რომლებიც თავს არ თვლიან მორწმუნედ, რელიგიური ორიენტაციის სკა-

ლაზე უჩვენებენ წრფივ დამოკიდებულებას ამ ორი ცვლადის ურთიერ კორელაციის თვალსაზრისით. ყოველივე ეს კინშნავეს, რომ ადამიანს აქვს ბუნებრივი მოთხოვნილება თავისი სურვილები, დამოკიდებულებები თუ ღირებულებები საჯარო გახადოს, ანუ მათი ლეგალიზაცია მოახდინოს, გარეთ გამოიტანოს. ბავშვები წყენისას პირდაპირ გამოხატავენ თავიანთ უკმაყოფილებას. მხოლოდ აღზრდის პროცესი ასწავლის მათ იმ კულტურულ ნორმებს, რომლებშიც ისინი ვალდებული არიან გამოხატონ თავიანთი რეაქცია. მორწმუნეობა თავისი ფსიქოლოგიური არსებობით არაფრით არ განსხვავდება ნებისმიერი იმ პროცესისაგან, რომელიც მოზრდილი, კულტურული და გონებრივად სრულფასოვანი სუბიექტისათვის არის დამახასიათებელი. რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში ბევრი გაუგებრობა იმიტაც არის გამოწვეული, რომ ავტორები ხშირად ექცევიან იმ კულტურული ტრადიციის გავლენის ქვეშ რა ტრადიციაც არსებობს მორწმუნის შესახებ ამა თუ იმ კონკრეტულ გარემოში. კულტურული ტრადიცია კულტურის საკვლევი სფეროა, ფსიქოლოგიური ჩარჩო კი მოვლენის მხოლოდ გარკვეული პარამეტრით ხედვას გულისხმობს და ეს პარამეტრები უცვლელია ნებისმიერი ტიპის ქცევისათვის პირადი ჰიგიენის აუცილებელი ნორმების შესრულებიდან ეგზისტენციალური არსებობის გააზრებამდე. ასე, რომ ოლპორტისეული დაშვება უბრალოდ ვარდება იმ პარადიგმიდან, რომელიც თანამედროვე ფსიქოლოგიის ამოსავალი პუნქტია: ნებისმიერი არსებობა, ყოფნა („ვარ მორწმუნე“) გულისხმობს მოთხოვნილებას, რომელიც უნდა ქცევით დაკმაყოფილდეს. საგანგებოდ ვუსვამ ხაზს, რომ ოლპორტი თავად არის ერთ-ერთი ცენტრალური ფიგურა XX საუკუნის ამერიკულ ფსიქოლოგიაში, რომელიც მთელი თავისი შემოქმედების მანძილზე იცავდა ფსიქოლოგიის ამ პრინციპს, მაგრამ რატომღაც არ გამოიყენა მორწმუნეობასა და რელიგიურ ორიენტაციასთან დაკავშირებით. რამ გამოიწვია ეს შესაძლებელია მხოლოდ ვივარაუდოთ.

ემპირიული მასალის ანალიზი, რომელიც ეყრდნობა მხოლოდ სტატისტიკურად სანდო შედეგებს და რომელიც აკმაყოფილებს ორმაგი გადამოწმების სტანდარტს, საშუალებას იძლევა შემდეგი დასკვნა გააკეთოთ:

1. ოლპორტ-როსის სკალა ნამდვილად არის რელიგიური ორიენტაციის საზომი;

2. იგი მუშა სკალაა მართლმადიდებელთა შერჩევაზეც, რადგან ამჟღავნებს თავისი ქმედების ანალოგიურ სურათს, რასაც სხვა ქრისტიან-

ნული დენომინაციების შემთხვევაში.

მიღებული შედეგები საშუალებას იძლევა გადავინაცვლოთ შემდეგ საკითხზე და ვნახოთ რა თავისებურებებით ხასიათდება ქართველ მართლმადიდებლებთან რელიგიური ორიენტაციის ტიპი. როგორც I/E სკალის მუშაობის შესახებ შესრულებული შრომები მიუკვრივებენ, მიუხედავად იმისა, რომ I/E სკალა არ არის ბიპოლარული, ავტორები ლაპარაკობენ I ან E ორიენტაციაზე მაღალი I, ან მაღალი E შემთხვევაში. ამგვარი დაყოფა გულისხმობს ოთხი პირობითი კატეგორიის არსებობას: I ორიენტაციის მატარებლები, E ორიენტაციის მატარებლები, არარელიგიური ორიენტაციის მქონენი და მაღალი პრორელიგიურობი. გრაფიკულად ეს ასე შეიძლება გამოიხატოს (იხ. სქემა № 5).

სქემა № 5. რელიგიური ორიენტაციის შესაძლო კატეგორიები

I ღერძი ინთრინსიკ	პრორელიგიურები * ქართული შერჩევა
არარელიგიურები	ექსტრინსიკ

E ღერძი

როგორც მონაცემები უჩვენებს, ქართული შერჩევა მიეკუთვნება განუსაზღვრელი ტიპის პრორელიგიურობის კატეგორიას, რომელთა შესახებაც ლიტერატურაში საკმაოდ საინტერესო ინტერპრეტაციებს ვაწყდებით. ამგვარი „პრორელიგიურობის“ ჯგუფის არსებობა, რომლებსაც როგორც I, ასევე E მაჩვენებელი საშუალოსთან მიახლოებული და უფრო მაღალი აქვთ მხოლოდ ემპირიული კვლევების შედეგად აღმოჩნდა. I/E ორიენტაციის ცნებითი განუსაზღვრელობა ამ შემთხვევაში ყველაზე მწვავედ იჩენს თავს. ოლპორტისათვის I/E ორიენტაცია მანც კოგნიტური სურათი იყო და არა მოტივაციური ცვლადი. ოლპორტი პრორელიგიუ-

რებს არც მეტი არც ნაკლები „შტერებისა“ და „გონებაშეზღუდულების“ ჯგუფს მიაკუთვნებს, რადგან მისთვის წარმოუდგენელია რომ ერთი და იმავე ადამიანმა შესაძლებელია ფაქტობრივად ერთდროულად უპასუხოს თანხმობით ორ ისეთ ურთიერთგამომრიცხავ დებულებას, როგორცაა, ერთი მხრივ, „ჩემი ცხოვრებისადმი დამოკიდებულებების უკან რელიგიური შეხედულებები დგას“ და, მეორე მხრივ, „ზოგჯერ აუცილებლად მიმაჩნია დავთმო რელიგიური რწმენა იმისათვის, რომ დავიცვა ჩემი სოციალური და ეკონომიკური კეთილდღეობა“.

ქართული შერჩევის მაგალითზე ეს შედარება, თუ შეიძლება ითქვას, ყველაზე ნაკლები პარადოქსია. ემპირიული მასალის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ I/E სკალაზე გამოყოფილი ის დებულებები, რომლებიც ლიტერატურის თანახმად უნდა მიეკუთვნებოდეს მხოლოდ I, ან მხოლოდ E სკალას, საკმაოდ უცნაურად ლაგდებიან ჩვენს შემთხვევაში. I ფაქტორის ორი დებულება, მეცხრე და მეცამეტე, ლიტერატურაში მითითებული მასალის მსგავსად, ორბუნებოვან სახეს ავლენს. ასევე E ფაქტორის სამი პარამეტრიდან ორი — მესამე და მეოცე დებულებებიც, ლიტერატურის მიხედვით, ორივე სკალას მიეკუთვნებიან. რაც შეეხება ერთ დარჩენილ დებულებას — მეთექვსმეტე, ყველგან უარყოფითად კორელირებს I ფაქტორთან და მიეკუთვნება სუფთა E ორიენტაციას. ჩვენს შემთხვევაში იგი ეკუთვნის ორივე ფაქტორს. ამ დებულებას ასეთი ფორმულირება აქვს: „რელიგიაში ჩემს ინტერესებს ძირითადად განაპირობებს ის, რომ ეკლესია შესაფერისი ადგილია სოციალური აქტივობის გამოვლენისათვის“.

მასალის ანალიზი აგრეთვე გვიჩვენებს, რომ ქართული შერჩევისათვის I/E სკალაზე ლიტერატურისათვის ცნობილი სუფთა I სკალის კითხვები — მეშვიდე და მეცხრე დამახასიათებელია E ფაქტორისთვისაც, ხოლო E ფაქტორის მეთექვსმეტე დებულება — დამახასიათებელია I ფაქტორისთვისაც. ქართულმა შერჩევამ საერთოდ არ იცის სუფთა I ორიენტაცია, რადგან ის ხვა კვლევებში მითითებული ყველა I სუფთა დებულება ჩვენთან იფარება E-თი. ქართული შერჩევა საკმაოდ კარგად ადიფერენცირებს E ორიენტაციას. მონაცემები საშუალებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ ფაქტობრივად ჩვენ საქმე გვაქვს ფორმალურად პრორელიგიურების ჯგუფთან. ეს კი ნიშნავს, რომ რელიგიურობა სოციალური თვითგანხორციელების, თვითდამკვიდრების თუ სოციალური იდენტობის გამოხატულებაა. ოლპორტისეულ ინტერპრეტაციას პრორელიგიურების რიგიდულობასა და გონებაშეზღუდულობის შესახებ ნამდვილად ვერ გავიზიარებ,

რადგან თავისთავად მცდარ კონსტრუქტად მიმაჩნია ამ სკალის ბიპოლარულად წარმოდგენა. რაც შეეხება ორფაქტორიან სკალაზე — საშუალოზე მაღალ ორივე სკალურ მაჩვენებელს აქცენტით E ორიენტაციაზე — დეტალური ინტერპრეტაცია თუ განხილვა სჭირდება. ასეთ შემთხვევებში გამოიყენება ირიბი გადამოწმების პრინციპი, რომელიც სპეციალურად შედგენილი კითხვარის საშუალებით შეიძლება მოხდეს. კითხვარი საშუალებას იძლევა დაიძებნოს ზოგიერთი კორელატი სოციალური დამოკიდებულებების სახით, რომლებიც კორელირებენ I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალასთან. სწორედ ამ მიზნით კვლევაში მონაწილე სუბიექტების შესწავლა ხდებოდა სტრუქტურირებული ინტერვიუს მეთოდით, რომლის ერთ ნაწილსაც სპეციალურად შედგენილი კითხვარი წარმოადგენდა, რომლის მიზანიც იყო მაქსიმალურად დაეხასიათებინა კვლევაში მონაწილე ერთობლიობა, როგორც დემოგრაფიული, ასევე სოციალურ-ფსიქოლოგიური მახასიათებლების საშუალებით.

კითხვარი საშუალებას იძლევა ვნახოთ თუ რა ნიშნებით ხასიათდება ჩვენ მიერ გამოკვლეული I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალის მიხედვით პრორელიგიურების ჯგუფი, როგორც სოციალური ერთობლიობა და რა ფსიქოსოციალური მახასიათებლების მატარებელია იგი.

II.2. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და სოციალური დამოკიდებულებების თავისებურებანი მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან

როგორც უკვე აღვნიშნე, მორწმუნეთა ქცევისა და ღირებულებითი ორიენტაციების თუ სოციალური დამოკიდებულებების შესწავლის თვალსაზრისით ავტორები ხშირად მიმართავენ კითხვარების გამოყენებას. კითხვარული გამოკითხვები განსაკუთრებით პოპულარული მეთოდია ისეთი თემებისათვის როგორცაა მორწმუნეების დამოკიდებულებები სხვადასხვა მოვლენების მიმართ: ცხოვრების დონე და ხარისხი, ბედნიერების განცდა, მორალური პრინციპები, გარემოსადმი დამოკიდებულება, პოლიტიკური და სამართლებრივი ორიენტაცია და ა.შ. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ის კვლევები, რომლებიც ცდილობენ მოძებნონ კორელატები რელიგიური ორიენტაციის ტიპის და სხვა სოციალურ ორიენტაციებსა და დამოკიდებულებებს შორის. კითხვარის

მეთოდი კარგი სამუშაო ინსტრუმენტია იმიტაც, რომ იგი მოქნილი და ვალიდური ხერხია, რომელიც საშუალებას აძლევს ყოველ კონკრეტულ მკვლევარს კონკრეტული მიზნის მიხედვით თავისუფლად იკვლიოს ის დამოკიდებულებების სისტემები, რომლებიც მას აინტერესებს. ჩვენს შემთხვევაშიც ასეთი კითხვარის ორიგინალური ვარიანტი იქნა შემუშავებული და იგი მოიცავდა შემდეგ პარამეტრებს:¹

1. დემოგრაფიული მონაცემები:

- | | |
|-------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Q1 – ასაკი: | 18-24 წწ;
2. 25-34წწ;
3. 35-45წწ. |
| Q2 – სქესი | 1. კაცი
2. ქალი |
| Q3 – ეროვნება | შერჩევა მთლიანად ქართულია |
| Q4 – აღმსარებლობა | 1. მართლმადიდებელი
2. არ არის მორწმუნე
3. არ იცის არის თუ არა მორწმუნე |
| Q6 – განათლება | 1. არასრული საშუალო
2. საშუალო
3. საშუალო სპეციალური
4. არასრული უმაღლესი
5. უმაღლესი |

2. ცხოვრების ხარისხით კმაყოფილება Q13 და ბედნიერების განცდა Q23.

3. რელიგიურობის სკალა:

ა) ზოგადი რელიგიურობა:

1. ეკლესიაში სიარულის სიხშირე – „სოციალური რელიგიურობა“; Q14, Q15;
2. ლოცვის სიხშირე Q16;
3. სასულიერო ლიტურატურის კითხვის სიხშირე Q17;

¹ კითხვარი სრული სახით წარმოდგენილია დანართში № 1

- ბ) რელიგიურ ორგანიზაციაში მოსვლის მოტივი Q18;
- გ) უკუკავშირი ეკლესიისაგან, რა მისცა ეკლესიამ Q19 და რამდენად კმაყოფილია იგი ამით Q24;
- დ) დოგმატიზმი-ლიბერალიზმი (ეკლესიაში დეოისმსახურებაზე დასწრება აუცილებელია – არ არის აუცილებელი) Q21; Q26, Q27;
- ე) „მტრის ხატი“ – (ეკლესია იღვენება) Q22;

4. ტოლერანტობა Q20;

5. სოციალურ ყოფაში ჩართულობა:

- 1. გარემოს მიმღებლობა Q25;
- 2. სექსუალური თავისუფლება Q26;
- 3. გაყრის დაშვება Q27. ¹

ჩვენ მიზნად დავისახეთ გვეკვლია თუ რას წარმოადგენს ზოგადად მორწმუნეთა ფსიქოსოციალური სურათი, ანუ დაგვეხსნათ იმის, როგორც სოციალური ჯგუფი რამოდენიმე მაჩვენებლის ურთიერთშედარების საფუძველზე. ესენია:

- 1. რა ნიშნებით ხასიათდება მორწმუნეების ჯგუფი;
- 2. რა კავშირშია, არის თუ არა კორელაცია ჩამოთვლილ დამოკიდებულებებსა და I/E რელიგიურ ორიენტაციას შორის;
- 3. რა განსხვავებული ნიშნები აქვთ მორწმუნეებს არამორწმუნეებისაგან.

ყველა ქვემოთ მოყვანილი მონაცემი დამუშავებულია SPSS/PC პროგრამით და წარმოდგენილია მხოლოდ ის შედეგები, რომლებიც სანდო მათემატიკურ სურათს იძლევა.

პირველ რიგში კითხვარის საშუალებით შედარებული იყო მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების ჯგუფი იმ პარამეტრების მიხედვით, რომლებიც ეხებოდა მათ რელიგიურობას. აქაც, ისევე როგორც ოლპორტ-როსის სკალის შემთხვევაში, გამოწმბდით რამდენად ვალიდურია ფორმალური განსაზღვრება ადამიანების მორწმუნეებად და არამორწმუნეებად დასაყოფად მათ ოვით შეფასებაზე დაყრდნობით. მონაცემებმა გვიჩვენეს, რომ ეს ორი ჯგუფი სრულიად სანდოდ განსხვავდება ერთმანეთისაგან. უკვე შემდგომში არამორწმუნეებისათვის აღარ მიგვიწოდებია ის დებულებები, რომლებიც ერთმნიშვნელოვნად ეხებოდა რელიგიურო-

¹ ამ კითხვის შესაძლო პასუხების ჩამონათვალიდან დადებითი პასუხი მეორე და მესამე დებულებებზე ლიბერალიზმის მაჩვენებლად შეგვიძლია მივიჩნიოთ.

ბის სკალას. შედარებისათვის მონაცემებმა შემდეგი სურათი გვიჩვენა:

ცხრილი № 2. რელიგიურობის განსხვავებული პარამეტრების ზოგად ჯგუფური მაჩვენებლები მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან

რელიგიური ორიენტაცია	აღმსარებლობა	M	St.D	t	p
ინთრინსიქ I	მართლმადიდებელი	5,43	1,54	14,29	0.000
	არამორწმუნე	2,56	1,25		
ექსტრინსიქ E	მართლმადიდებელი	6,26	2,01	4,48	0.000
	არამორწმუნე	5,06	2,06		
სოციალური რელიგიურობა SR	მართლმადიდებელი	1.65	0.94	6,044	0.000
	არამორწმუნე	0.59	0.63		
პიროვნული რელიგიურობა PR	მართლმადიდებელი	1.372	0.909	4,342	0.000
	არამორწმუნე	0.523	0.587		
ზოგადი რელიგიურობა GR	მართლმადიდებელი	4,38	2.39	4,783	0.000
	არამორწმუნე	1,67	1.57		

* როგორც ცხრილი გვიჩვენებს, მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფი ერთმანეთისაგან ერთმნიშვნელოვნად განსხვავდება რელიგიური ორიენტაციის, რელიგიისადმი დამოკიდებულებისა და რელიგიური ქცევის შესრულების თვალსაზრისით. შესაბამისად შეგვიძლია ერთმნიშვნელოვნად მივიღოთ, რომ ჯგუფი რომელიც თავისი თვითშეფასებით თავს მიაკუთვნებს მორწმუნეებს, სრულიად განსხვავებული ქცევითი პატერნით ხასიათდება არამორწმუნეებთან შედარებით. აქედან

გამომდინარე, მორწმუნეთა ჯგუფის ქვემოთ მოყვანილი დასახიათება ასახავს რელიგიური ორიენტაციის მქონე პირთა ფსიქოსოციალურ თავისებურებებს.

თავად მორწმუნეთა ჯგუფში რელიგიურობის საზომი სხვადასხვა პარამეტრის ურთიერთშედარებით სანდო სხვაობები არ იძებნება. მორწმუნეები საკმაოდ ერთგვაროვანი დამოკიდებულებით და ქცევითი პატერნით ხასიათდებიან. მხოლოდ I/E ორიენტაციის მიხედვით იძებნება განსხვავებები ასაკობრივ ჯგუფებში (იხ. ცხრილი № 3).

ცხრილი № 3. I/E ორიენტაციის მაჩვენებლები ასაკობრივ ჯგუფებში
ჯგუფებში მორწმუნეებთან

რელიგიური ორიენტაცია	ასაკი	N	M	St.D	t	df	p
ინტრინსიკი	18-24	354	5,28	1,54			
	25-45	197	5,72	1,50	-3.205	549	0.001
ექსტრინსიკი	18-24	354	6.06	1.94			
	25-45	197	6.59	2.03	-3,047	549	0.002

* როგორც ცხრილი გვიჩვენებს I/E მაჩვენებლები იზრდება ასაკის მომატებასთან ერთად, რაც მიგვითითებს, რომ ფორმალური პრორელიგიურობის მაჩვენებელი ასაკთან ერთად მატულობს.

კიდევ ერთი პარამეტრი. ირკვევა, რომ სქესი ხდება მნიშვნელოვანი პარამეტრი მორწმუნეთა ჯგუფის დასახასიათებლად. ცნობილია, რომ ქალები მეტი რელიგიურობით გამოირჩევიან, ვიდრე კაცები. ჩვენი მონაცემები ამ შედეგს ადასტურებს და როგორც ცხრილიდან ჩანს, ქალები და კაცები განსხვავდებიან ყველა მაჩვენებლის მიხედვით, გარდა E მაჩვენებლისა (იხ. ცხრილი № 4).

ცხრილი № 4. რელიგიურობის მაჩვენებლები მამაკაცებსა და ქალებთან

რელიგიური ორიენტაცია	m / f	N	M	St.D	t	P
ინთრინ- სიქ	m	271	5,3	1,6		
	f	288	5,6	1,5	-2,4	0.016
ექსთრინ- სიქ	m	271	6,3	2.0		
	f	288	6,3	2,0	0,03	0.975
სოცია- ლური რელიგი- ურობა	m	254	1,4	0.8		
	f	282	1.9	0.9	- 5.9	0.000
პიროვ- ნული რელიგი- ურობა	m	270	1,1	0.9		
	f	288	1,6	0.8	- 5,9	0.000
ზოგადი რელიგი- ურობა	m	252	3,7	2.3		
	f	279	5,1	2,3	- 7.0	0.000

* როგორც ცხრილი გვიჩვენებს, მხოლოდ E ორიენტაციის მიხედვით არ არის სხვაობა ქალებსა და მამაკაცებს შორის. ყველა სხვა ინდიკატორით ქალები უფრო მაღალ მაჩვენებლებს ავლენენ, ვიდრე კაცები. ეს მონაცემები ზოგადად ადასტურებს იმ შედეგს, რომელთა მიხედვითაც ქალები უფრო რელიგიურები არიან, ვიდრე კაცები.

რაც შეეხება განათლებას, იგი რელიგიურობის მხოლოდ ერთ მაჩვენებელთან — E ორიენტაციასთან კორელირებს. კერძოდ, საშუალო სპეციალური და დაწყებითი განათლების მქონე ადამიანებს E მაღალი

აქვთ. ფაქტორული ანალიზი მიუთითებს, რომ E ორიენტაცია ნამდვილად არის კავშირში განათლებასთან. იგი განსხვავებული აქვთ სხვადასხვა განათლების მქონე ჯგუფებს ($F = 2,415$. $p = 0.048$). ეს მონაცემები ნაწილობრივ იმეორებს იმ კვლევებს, სადაც E ფაქტორისა და განათლების ურთიერთკავშირზეა მითითება (Wulff, 1991). ირკვევა, რომ, რაც უფრო დაბალია IQ, მით უფრო მაღალია E ორიენტაციის მაჩვენებელი და აგრეთვე დოგმატური დამოკიდებულებები გარემოსადმი. ჩვეულებრივად განათლებისა და რელიგიური ორიენტაციის კორელაციის დასადგენად აუცილებელია ინტელექტის საზომი ტესტი იქნეს გამოყენებული. რადგან ჩვენს შემთხვევაში არ გამოგვიყენებია ინტელექტის ტესტი, უფრო ზუსტად განათლების სხვა არაფორმალურ მახასიათებლებზე ვერ ვილაპარაკებთ. მოპოვებული მასალა მხოლოდ კონკრეტული დასკვნის საშუალებას იძლევა: ქართველი მართლმადიდებლების შემთხვევაში E ორიენტაცია უჩვენებს კორელაციას განათლების ფორმალურ მაჩვენებელთან — საშუალო სპეციალური და დაწყებითი განათლების მქონე სუბიექტებს E მაღალი აქვთ, რაც მიუთითებს მათთან რელიგიური ორიენტაციის ფორმალური (სოციალური ინსტიტუტისადმი მიკუთვნებულობა) მახასიათებლების დომინანტურ ბუნებაზე.

დემოგრაფიულ მონაცემებში სხვა ინდიკატორების მიხედვით განსხვავებული ჯგუფების ურთიერთშედარებისას სანდო მონაცემები არ იძებნება.

დათვლილი იყო I/E კორელაცია ისეთ პარამეტრებთან, როგორცაა, ერთი მხრივ, რელიგიური ქცევის სიხშირე: ეკლესიაში სიარული, ლოცვა, სასულიერო ლიტურატურის კითხვა, და მეორე მხრივ, მოტივაცია რელიგიურობისათვის და დამოკიდებულებები: რელიგიურ ორგანიზაციაში მოსვლის მოტივი, ეკლესიაში ყოფნა რა მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებს, რამდენად აუცილებელია მორწმუნისათვის ღვთისმსახურებაზე დასწრება, კმაყოფილება რელიგიური ორგანიზაციით, „მტრის ხატის“ არსებობა (ანუ იზღუდება თუ არა ეკლესიის ქმედება გარედან).

მონაცემების ანალიზი აჩვენებს, რომ I/E ორიენტაცია ზოგიერთ პარამეტრთან არავითარ კორელაციას არ უჩვენებს. აქ შეგჩერდები მხოლოდ იმ მონაცემებზე, რომელიც სანდო ხასიათს ატარებს.

კითხვარში ჩადებული იყო რამოდენიმე კითხვა, რომელიც დამატებით ახდენდა გადამოწმებას I/E სკალაზე მოცემული დებულების —

ეკლესიაში სიარულის სიხშირის სანდობას. ეს იყო გამოწვეული იმ აუცილებლობით, რომ შეგვემცირებინა ცრუ მონაცემების რაოდენობა და ასევე შეგვექმნა წარმოებული ცვლადი ზოგადი რელიგიურობის სახით (GR), რომელიც ერთდროულად მოიცავს ეკლესიაში სიარულს (სოციალურ რელიგიურობას, SR), სასულიერო ლიტურატურის კითხვასა და ლოცვას (ინდივიდუალურ, პიროვნულ რელიგიურობას, PR). მონაცემებმა უჩვენეს, რომ ოლპორტ-როსის სკალის მიხედვით მიღებული პასუხები და კითხვარის მიხედვით მიღებული შედეგები ერთმანეთთან სანდოდ კორელირებს ეკლესიაში სიარულის, ლოცვის თუ მედიტირებისა და სასულიერო ლიტურატურის კითხვის თვალსაზრისით. პირსონის კორელაციის კოეფიციენტი A13-Q15-სთვის ტოლია 0.678, $p < 0,01$, ხოლო A17-Q17 0.628, $p < 0.01$.¹

ეკლესიაში სიარულის სიხშირე მნიშვნელოვან კორელაციაშია ოლპორტ-როსის სკალაზე A12 დებულებასთან — „თუმცა მწამს ჩემი რელიგიის, ვგრძობ რომ ცხოვრებაში ბევრი სხვა უფრო მნიშვნელოვანი რამ არსებობს“. ისინი ვინც ეთანხმებიან ამ დებულებას ეკლესიაში დადიან იშვიათად და ხანდახან, დროგამოშვებით $p < 0.002$, რაც სხვა სიტყვებითი მნიშავს, რომ ისინი, ვინც ეთანხმებიან A12 დებულებას ეკლესიაში დადიან უფრო იშვიათად, ვიდრე ის სუბიექტები ვისთვისაც რელიგია ცენტრალურ ღირებულებას წარმოადგენს (იხ. ცხრილი № 5).

ცხრილი № 5. ეკლესიაში დასწრების სიხშირისა და A12 დებულების კორელაცია

დასწრების სიხშირე	(A12) ღია	(Q12) აია
უფრო ხშირად, ვიდრე კვირაში ერთხელ	-	21%
კვირაში ერთხელ	6,9%	13,2 %
ორ კვირაში ერთხელ	8,0 %	26,3 %
თვეში ერთხელ	27,6%	13,2%
სამ თვეში ერთხელ	23,0%	7,9%
კვს თვეში ერთხელ	10,3 %	10,5%
წელიწადში ერთხელ	24,1 %	10,5%

¹ A უჩვენებს ოლპორტ-როსის სკალის შესაბამის დებულებას, ხოლო Q უჩვენებს კითხვარის შესატყვის დებულებას. კითხვარი იხ. დანართი № 1, ოლპორტ-როსის სკალა ქვეთავში 2.1.

ყველა ამ შემთხვევაში სანდოობაა $p = 0.000$.

* ცხრილიდან ჩანს, რომ იმ სუბიექტებისათვის, ვისთვისაც რელიგია ცენტრალური მნიშვნელობისაა, უფრო დამახასიათებელია რელიგიური ქცევის შესრულება (ეკლესიაში სიარული), ვიდრე მათთვის, ვინც რელიგიას უბრალოდ თავისი ღირებულებების სისტემაში ერთ-ერთ ადგილს უთმობს. ეს შედეგი ერთხელ კიდევ ადასტურებს, რომ თეორიული დაშვება I/E რელიგიური ორიენტაციის საზომი სკალის, როგორც ბიპოლარულ სკალად დაშვების შესახებ, მცდარი წინამძღვრებით სარგებლობს ფსიქოლოგიური ასპექტით. შინაგანი დამოკიდებულება აუცილებლობით გულისხმობს ქცევითი პარამეტრის არსებობას. რაც უფრო მეტია მოტივაციური ფაქტორი, მით მეტი ინტენსივობისაა ქცევა. ზედმეტია იმაზე ლაპარაკი, რომ თავად ქცევის ფორმები ერთი და იმავე სურვილის გამოხატვისას შეიძლება სრულიად სხვადასხვა სახეს ატარებდეს. ასეთ შემთხვევაში საკითხი იცვლება და ოლპორტისეული გამოიყვანა I/E ორიენტაციის შესახებ, ფაქტობრივად ხდება I და E ორიენტაციების შემთხვევაში რელიგიის როგორც ღირებულებითი ორიენტაციის შინაარსობრივი სტრუქტურის თავისებურებებისა თუ კანონზომიერებების დადგენის შესახებ.

I/E სკალისა და კითხვარის მონაცემების ურთიერთშედარებისას, ეკლესიაში სიარულის სიხშირის მსგავსად, მაღალ კორელაციას აჩვენებს ლოცვის სიხშირის და A9 დებულება „ლოცვას ერთი და იგივე დატვირთვა აქვს მსახურებისას დროს თუ სახლში თქმისას“ ურთიერთშედარება. $P = 0.055$.

ფაქტორული ანალიზით დამუშავება საინტერესო კორელაციას აჩვენებს. თუ ეკლესიაში სიარულის სიხშირესა და I/E ორიენტაციას შორის მონაცემების მედიანაზე გადაყოფით ირკვევა, რომ ეკლესიაში სიარულის სიხშირე და რელიგიური ორიენტაციის სკალა, როგორც ოლპორტ-როსის, ასევე ჩვენ მიერ შექმნილიც, სრულიად გარკვეულ სანდო მასალას იძლევა გასაანალიზებლად. ირკვევა, რომ I ორიენტაცია დაკავშირებულია უფრო მეტი ოდენობით რელიგიური ქცევის შესრულებასთან, როგორც პიროვნული, ასევე სოციალური რელიგიურობის დონეებზე, ხოლო E ორიენტაცია კი ბევრად უფრო ნაკლებ ინტენსიური ქცევით ხასიათდება რელიგიური ქცევის ყველა პარამეტრის მიხედვით (იხ. ცხრილი № 6).

უნდა აღინიშნოს, რომ I/E რელიგიური ორიენტაცია აჩვენებს

შემდეგ კორელაციებს:

მაღალი I კორელირებს: 1. ეკლესიაში სიარულის აუცილებლობასთან $t = 5,263, df = 471, p = 0.000$.

2. ბედნიერების განცდასთან (თავს გრძნობენ ბედნიერად) $t = 2.036, df = 398, p = 0.042$.

3. გაყრის დაუშვებლობასთან (გაყრა მიზანშეწონილად არ მიაჩნიათ მაშინაც კი, თუ წყვილი ვერ ეწყობა ერთმანეთს) $t = 2,456, df = 498, p = 0.014$.

კითხვარი იძლევა იმის საშუალებას, რომ დავადგინოთ თუ რა სოციალური დამოკიდებულება აქვთ ქართველ მართლმადიდებლებს ზოგიერთი მოვლენის მიმართ. როგორც კვლევები მიუთითებენ, I/E ორიენტაციის პარალელურად განსაკუთრებით საინტერესოა ისეთი პარამეტრების კვლევა, როგორიცაა: ტოლერანტობა, ლიბერალიზმი, ცხოვრების დონე და ა.შ. ჩვენ მიერ შედგენილ კითხვარში ამგვარი პარამეტრები იყო: ცხოვრების ხარისხით კმაყოფილება, ბედნიერების განცდა, დოგმატიზმი-ლიბერალიზმი, ტოლერანტობა, სოციალურ ყოფაში ჩართულობა.

ცხრილი № 6. I/E ორიენტაციისა და რელიგიურობის მაჩვენებლის კორელაციები

			M	St.D	F	P
I	სიარულის სიხშირე	რეგულარულად	6,6	1,3	13,64	0.000
		ხშირად	5,9	1,4		
	ლოცვა	დღეში რამდენჯერმე	5,9	1,4	15,53	0.000
		ხშირად	6,0	1,3		
	კითხვა	რეგულარულად	6.0	1.5	25,39	0.000
		ხშირად	6,2	1,3		

ცხრილი № 6. გაგრძელება

E	სიარულის სიხშირე	ზანდაზან	6,7	2,1	7,91	0.000
		იშვიათად	6,2	1,8		
		არასდროს	6.0	2,2		
ლოცვა	დღეში ერთხელ	6,7	2,2	3,04	0.017	
	ზანდაზან	6,3	1,9			
	საერთოდ არა	6,4	1,8			
კითხვა	რეგულარულად	6,2	2,6	5,31	0.001	
	ზანდაზან	6,4	1,9			
	საერთოდ არა	6,5	1,8			

მონაცემთა ანალიზი გვიჩვენებს, რომ განსაკუთრებით საინტერესო და მნიშვნელოვანია კორელაცია ტოლერანტობისა და რელიგიურობის ინდიკატორებს შორის (იხ. ცხრილი № 7).

ცხრილი № 7. ტოლერანტობა და რელიგიურობა

ურთიერთობის ტიპი	რელიგიურობის ინდიკატორი	+ / -	N	M	St. D	t	p
ნათესაური	I	+	130	5,0	1,7	-3,6	0,000
		-	429	5,6	1,3		
ნაცნობობა	I	+	520	5,4	1,6	-2,6	0,000
		-	39	6,1	1,3		
	SR	+	497	1,6	0,9	-2,8	0,006
		-	39	2,1	1,2		
	PR	+	520	1,3	0,9	-2,4	0,017
		-	38	1,7	1,1		
	GR	+	494	4,3	2,3	-3,2	0,002
		-	37	5,6	3,1		

ცხრილი № 7. გაგრძელება

საქმი- ანობა	E	+	437	6,2	2,0		
		-	122	6,6	2,0		
მტრუ- ლი	SR	+	42	1,2	0,9		
		-	494	1,7	0,9		

* როგორც ცხრილიდან ჩანს, მაღალი I ორიენტაციის მქონე პირები დაბალი ტოლერანტულობით ხასიათდებიან. მათთვის მაღალი მიუღებლობით სარგებლობს სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენლებთან ნათესაური და ნაცნობობის დონეზე კავშირები; მაღალი E ორიენტაციის მქონენი უარს ამბობენ სხვა აღმსარებლობის პირებთან საქმიან ურთიერთობებზე. მაღალი სოციალური რელიგიურობა, პიროვნული რელიგიურობა და ზოგადი რელიგიურობა ასევე არ იღებენ სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენლებთან ნაცნობობას, ხოლო დაბალი სოციალური რელიგიურობის პირები უჩვენებენ მტრულ დამოკიდებულებას სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენლებთან. ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ მორწმუნეები არ გამოირჩევიან ტოლერანტულობით. ეს შედეგი ადასტურებს ლიტერატურაში გავერცელებულ მოსაზრებას, რომ ტოლერანტულობა არ არის დამახასიათებელი მორწმუნეებისათვის.

მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა რელიგიურობის განსხვავებული ინდიკატორებისა და სექსუალური თავისუფლების, როგორც ადამიანური უფლების, დაშვების ურთიერთკორელაცია. ამ თვალსაზრისით მონაცემები შემდეგ სურათს აჩვენებენ (იხ. ცხრილი № 8).

ცხრილი № 8. რელიგიურობა და სექსუალური თავისუფლება (ადამიანური უფლება)

რელიგიურობის ინდიკატორები	სექსუალური თავისუფლება—ადამიანის უფლება	N	M	St.D	t	p
I	ღიახ	413	5,3	1,5		0.004
	არა	96	5,8	1,6		

ცხრილი № 8. გაგრძელება

E	დიახ	413	6,4	2,0	2,8	0.005
	არა	96	5,7	1,9		
SR	დიახ	393	1,6	0,9	-3,9	0.000
	არა	94	1,9	1,2		
PR	დიახ	413	1,3	0,9	-4.5	0.000
	არა	95	1.8	0,9		
GR	დიახ	392	4,1	2,3	-5,1	0.000
	არა	92	5,5	2,7		

* როგორც ცხრილი აჩვენებს, რელიგიურობის ყველა ინდიკატორი კორელაციაშია სექსუალური თავისუფლების, როგორც ადამიანური უფლების დაშვებასთან. რელიგიურობის მაღალი მაჩვენებელი კორელირებს სექსუალური თავისუფლების, როგორც ადამიანური უფლების მიუღებლობასთან. ქართული შერჩევის სურათი ეხშიანება იმ მონაცემებს, რომლის მიხედვითაც რელიგიურობა კავშირშია ქორწინებამდე სექსუალური ურთიერთობების მიუღებლობასთან. თუ რას გულისხმობს სექსუალურ თავისუფლებაში კონკრეტულად ქართული შერჩევა და რა არის ამ შემთხვევაში ცენტრალური ინდიკატორი ამას ცალკე კვლევა სჭირდება.

რელიგიურობის ინდიკატორებისა და ყოველდღიურ ცხოვრებაში მონაწილეობის სასურველობის ხარისხი კი ასევე გამოიყურება (იხ. ცხრილი № 9).

ცხრილი № 9. რელიგიურობა და სოციალურ ყოფაში მონაწილეობის სასურველობა

პირ-სო-ნის კორ	I	E	SR	IR	GR	მონ. ყოფაში
I	1.00	-0.00	0.28*	0.35*	0.38*	0.06
E	-0.00	1.00	-0.09*	-0.09*	-0.11*	-0.05
SR	0.28*	-0.09*	1.00	0.44*	0.73*	-0.06
IR	0.35*	-0.09*	0.44*	1.00	0.94*	0.03
GR	0.38*	-0.11*	0.73*	0.94*	1.00	-0.02
მონ. ყოფ.	0.06	-0.05	-0.06	0.03	-0.02	1.00

* ცხრილიდან კარგად ჩანს, რომ რელიგიურობის საზომი ინდიკატორები ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია. რაც შეეხება თითოეული მათგანის კორელაციას, ყოფაში მონაწილეობის სასურველობასთან, ირკვევა, რომ რელიგიურობა არ არის კავშირში სოციალური აქტივობის მიმდებლობასთან ან მის ხარისხთან. გავრცელებული აზრი, მორწმუნეების, როგორც დაბალი სოციალური აქტივობის ან „სიტუაციიდან წასულთა“ შესახებ არ დასტურდება იმ დამოკიდებულების გამოკითხვით, რომელიც თვითონ მორწმუნეებს გააჩნიათ სოციალურ ყოფაში ჩართულობის მიმართ. არამორწმუნეებთან შედარებით ისინი უფრო მაღალი სოციალური აქტივობით ხასიათდებიან.

რაც შეეხება ეკლესიაში მისვლის მიზეზებსა (Q18) და ეკლესიაში მისვლის შედეგად მიღებულ უკუკავშირს (Q19) სიხშირეთა ანალიზი შემდეგ მონაცემებს გვიჩვენებს:

სქემა № 6. ეკლესიაში მოსვლა და უკუკავშირი

ეკლესიაში მოსვლის მიზეზი	ეკლესიაში ყოფნის შედეგი, უკუკავშირი
საკუთარი არჩევანი ქვეყნის ტრადიცია ოჯახის ტრადიცია	სულიერი სიმშვიდე თავისუფლად ვერძნობ თავს მიმტკევებელი სხვების მიმართ მომთხოვნი საკუთარი თავის მიმართ არაფერი გამიჩნდა ცხოვრების აზრი
F = 6,305 sign. 0,000	F = 5,109 sign. 0,000

იმავე მონაცემების ფაქტორული ანალიზი და მათი შედარება I/E რელიგიურ ორიენტაციასთან გვიჩვენებს სრულიად სანდო ხასიათის კორელაციას.

სქემა № 7. I/E რელიგიური ორიენტაცია და ეკლესიაში მოსვლის მიზეზი

I ორიენტაცია	E ორიენტაცია
<p>ღმერთმა ღამიძახა</p> <p>ძიების გზით</p> <p>პიროვნულმა ტრავმამ</p> <p>ცხოვრების უაზრობამ</p> <p>საკუთარმა არჩევანმა</p> <p>შემთხვევითობამ</p> <p>ახლობელმა შეგობარმა</p>	<p>წარუმატებლობამ</p> <p>ცხოვრების უაზრობამ</p> <p>პიროვნულმა ტრავმამ</p> <p>შემთხვევითობამ</p> <p>ქვეყნის ტრადიციამ</p> <p>ოჯახის ტრადიციამ</p> <p>უბედურმა შემთხვევამ</p> <p>საკუთარი ცხოვრებით</p> <p>უკმაყოფილებამ</p> <p>საკუთარმა არჩევანმა</p> <p>მეგობრის სიკვდილმა</p>

* F = 6,305. sign. 0,000.

სქემა № 8. I/E რელიგიური ორიენტაცია და ეკლესიაში მოსვლის შედეგი, უკუკავშირი

I ორიენტაცია	E ორიენტაცია
<p>რწმენა</p> <p>ცხოვრების აზრი</p> <p>ღმერთის პიროვნების წილმა</p> <p>კომუნიკაბელურობა</p> <p>სულიერი სიმშვიდე</p>	<p>კომუნიკაბელურობა</p> <p>ოჯახში ურთიერთობების გაუმჯობესება</p> <p>თავისუფლად ვერძნობ თავის მიმტვევებელი სხვების მიმართ</p> <p>სულიერი სიმშვიდე</p> <p>მომთხოვნი საკუთარი თავის მიმართ</p> <p>არაფერი</p>

* F = 5,109. sign. 0,000.

ეკლესიაში სიარულის სიხშირესთან კორელირებს ზოგადი რელიგიურობა $M = 5.01$, $F = 24,809$, $p = 0.000$.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ კვლევის შედეგები ცხადად უჩვენებს, რომ მორწმუნეებისათვის ჩვენს შერჩევაში არ არსებობს „მტრის ხატი“, ანუ არავის მიეწერება ეკლესიის მღევნელის ან გარედან შემავიწროებელის ფუნქცია.

ბედნიერების განცდა კორელაციაშია ეკლესიით კმაყოფილებასთან. დებულება — „ეკლესია სრულად აკმაყოფილებს ჩემს შინაგან მოთხოვნებს“ — კროსტაბულაციით იძლევა სრულიად სანდო კორელაციას ბედნიერების მაღალ განცდასთან ($\text{sign. } 0,000$).

რაც შეეხება ცხოვრების ხარისხით კმაყოფილებას, მისი ფაქტორული ანალიზი გვიჩვენებს, რომ მორწმუნეები და არამორწმუნეები სხვადასხვანაირად გაიაზრებენ თავიანთი ცხოვრების ხარისხის შემადგენელ ღირებულებებს. მორწმუნეებთან ფაქტორული ანალიზი გამოყოფს სამ ფაქტორს. ეს სამი ფაქტორი სტაბილურია და არ იცვლება ფაქტორული ანალიზის განსხვავებული ტრიალის დროს. მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფის შედარების მიზნით არამორწმუნეებთან იგივე ინდიკატორებიც დაყვანილ იქნა სამ ფაქტორზე. შედარებითმა ანალიზმა შემდეგი სურათი უჩვენა (იხ. სქემა № 8).

სქემა № 8. ცხოვრების ხარისხით კმაყოფილების საზომი ინდიკატორების ფაქტორული გადანაწილება მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან

მორწმუნეები			არამორწმუნეები		
F 1	ოჯახში ურთიერთობები ქორწინება ოჯახური მდგომარეობა	„ოჯახი“	F 1	სამუშაო ფინანსები საკუთარი თავი	„მე“
F 2	ჯანმრთელობა საკუთარი თავი ფინანსები	„მე“	F 2	ოჯახური მდგომარეობა ქორწინება ოჯახში ურთიერთობები	„ოჯახი“
F 3	სამუშაო საცხოვრებელი ადგილი	„გარემო“	F 3	ჯანმრთელობა საცხოვრებელი ადგილი	„გარემო“

* სქემა უჩვენებს, რომ თუ „ოჯახი“ ორივე ჯგუფისათვის ერთნაირი მახასიათებლებით გაიზარება, „მე“ და „გარემო“ ამ ორი ჯგუფისათვის განსხვავებული ცნებებია. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მოზრდილის დამოკიდებულება საკუთარი თავისა და გარემოს გააზრების ასპექტით არამორწმუნეებს უფრო ახასიათებთ, ვიდრე მორწმუნეებს. საზგასმით უნდა მიეთითოს, რომ აქ საუბარია „მე“ და „გარემო“ ცნებების სოციალური კოგნიციების ადეკვატურ ბუნებაზე (ფინანსები და სამუშაო ურთიერთდამოკიდებული ცვლადებია. მათი გახლეჩა, რასაც მორწმუნეების ჯგუფთან ვხვდებით მათი სოციალური კოგნიციების არა-რაციონალურობას უჩვენებს) მიუთითებს.

როგორც მონაცემები გვიჩვენებს, მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების ჯგუფები, როგორც სოციალური ერთეულები, ერთმანეთისაგან განსხვავებული დამოკიდებულებებით ხასიათდებიან. ტოლერანტობა და ლიბერალიზმი უფრო მაღალი აქვთ არამორწმუნეებს, ცხოვრების ხარისხით კმაყოფილება და სოციალურ ყოფაში ჩართულობის ხარისხი კი მაღალი აქვთ მორწმუნეებს.

რაც შეეხება რელიგიურობის ინდიკატორებს: I/E ორიენტაცია, სოციალური, პიროვნული და ზოგადი რელიგიურობა, ისინი თავის მხრივ სრულიად გარკვეულ კორელაციურ კავშირშია ზოგიერთ პარამეტრთან, რომელთა შესახებაც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი და ისინი ცხრილებშია წარმოდგენილი.

II.3. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და პიროვნული მახასიათებლების თავისებურებანი ქართველ მართლმადიდებლებთან

ზემოთ უკვე იყო მითითებული იმის შესახებ, რომ რელიგიური ორიენტაციის კორელაციური კვლევისას ავტორები ცდილობენ მოძებნონ ის პიროვნული მახასიათებლები, რომლებიც კავშირშია I/E რელიგიური ორიენტაციის ტიპთან. აღინიშნა ისიც, რომ ერთი და იმავე პარამეტრის I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალასთან კორელაციის შესახებ ურთიერთგამომრიცხავი მონაცემები არსებობს. ავტორები ამგვარ განსვლეს ემპირიულ მონაცემებში ხსნიან დენომინაციებს შორის განსხვავებუ-

ბით, მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ ერთი და იგივე დენომინაციის შემთხვევაშიც ურთიერთგამომრიცხავი კორელაციები ჭარბადაა. ძნელია ერთმნიშვნელოვანი პასუხი გაეცეს კითხვას: თუ რა არის ასეთი გაურკვევლობის მიზეზი. სავარაუდოა, რომ ყველა ფაქტორს, დაწყებული კვლევის დაგეგმვიდან დამთავრებული თეორიული გაანალიზებით, ალბათ, თავისი წვლილი შეაქვს ამ გაუგებრობაში.

თუ I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალის დასახელებიდან ამოვალთ, მაშინ ცხადია, რომ მისი კორელატები უნდა იქნებოდეს ან ორიენტაციებში, ან ისეთი პიროვნული მახასიათებლებით, რომელიც პიროვნების ქცევის სტილს განსაზღვრავს, ან იმ არაცნობიერ მოტივებში, რომელიც რეპრეზენტირებულია მორწმუნედ ყოფნითა და კონკრეტული რელიგიური ორიენტაციით. ზოგიერთი ავტორი კორელატებს ეძებს ცენტრალური, ბაზისური პიროვნული ნიშნების ასპექტით (მაგ: ტემპერამენტი, ფსიქოსექსუალური განვითარების საფეხურები და ა. შ.), რომლებიც კვლევების საფუძველზე ორ ჯგუფად იყოფა. ერთნი ადასტურებენ ამგვარი კორელატების არსებობას, მეორენი — უარყოფენ. პირველთა რიგები, განსაკუთრებით ბოლო წლებში საგრძნობლად შემცირდა. უფრო და უფრო ხშირად ავტორები მიუთითებენ, რომ მორწმუნეთა შესწავლის ასპექტით ცენტრალურ ადგილს იკავებს მორწმუნეთა ღმერთის ხატის თავისებურებანი, მათი პიროვნული ცნობიერი ორიენტაციები და სოციალური კოგნიციები, არაცნობიერი მოტივები, ქცევის სტილი, რელიგია, როგორც ღირებულებითი ორიენტაცია მისი თავისებურებები და დეტერმინანტები.

ბუნებრივია, რომ თითოეული ჩამოთვლილი იმდენად მრავალმხრივი და რთული თემაა, რომ ერთი მკვლევრისათვის ყოველი მათგანი ცხოვრების საქმედ შეიძლება იქცეს. ჩემი მიზანი იყო ისეთი კვლევის ჩატარება, რომელიც პირველი, შეავსებდა იმ დანაკლისს, რომელიც არსებობს მართლმადიდებელ მორწმუნეთა ჯგუფზე ემპირიული მონაცემების არარსებობის გამო; მეორე, გადაამოწმებდა მოსაზრებას პირველადი და მეორეული პიროვნული ნიშნებისა თუ მახასიათებლების კორელაციის შესახებ I/E რელიგიურ ორიენტაციასთან მართლმადიდებელთა ჯგუფზე; მესამე, შექმნიდა იმ პირველად სურათს, რომელიც საშუალებას მისცემდა რელიგიის ფსიქოლოგიით დაინტერესებულ მკვლევარს შიშველ ადგილზე არ დაეწყო თავისი ძიებანი მართლმადიდებელ მორწმუნეებთან რელიგიური ორიენტაციის და პიროვნული მახასიათებლების თავისებურებების შესახებ.

ამ მიზნების განხორციელებისათვის ჩვენ მიერ ჩატარებული კვლევა ეხებოდა რელიგიური ორიენტაციის და მთელ რიგ პიროვნულ მახასიათებლებთან ურთიერთკორელაციების კვლევას. ესენია: როტერის ინტერნალობა-ექსტერნალობა ანუ კონტროლის ლოკუსი, თომას-კილმანის კონფლიქტურობის ხარისხი, დომინანტობა-დაქვემდებარების პიროვნული ნიშანი, არაცნობიერი სურვილებისა და ლტოლვების რეპრეზენტაცია, სამუშაოს ცვლილებებისადმი დამოკიდებულება, კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიები და ღმერთის ხატი. კვლევის შედეგები საშუალებას იძლევა სხვადასხვა პარამეტრებს შორის კორელაციების მრავალი სახეობა დაიძებნოს. ქვემოთ მოყვანილია მხოლოდ ის შედეგები, რომლებიც აღგენენ კორელაციას მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს შორის ამ ჯგუფების მსგავსება - განსხვავების ნიშნით.

II.3.1. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და კონტროლის ლოკუსი ქართველ მართლმადიდებლებთან

მართალია, დასავლეთში ჩატარებული ემპირიული კვლევების უმეტესობა, რომელიც ეხება რელიგიური ორიენტაციისა და კონტროლის ლოკუსის ურთიერთკორელაციის დადგენას დიდად არ დაგიდევთ ამ ორიენტაციების თეორიული თანხვედრისა და განსვლების შესახებ მიუთითოს, მაგრამ, ჩემის აზრით, ამ თეორიული კონსტრუქტების ამგვარი წინასწარი გააზრება აუცილებელია რიგი მიზეზების გამო: ფსიქოლოგიური კონტექსტი, რომლითაც გორდონ ოლპორტი და ჯულიან როტერი მოიაზრებენ ინტრინსიკ-ექსტრინსიკ ორიენტაციისა და ინტერნალობა-ექსტერნალობის ცნებებს ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავებულია. ოლპორტი პიროვნების ფსიქოლოგიაში დისპოზიციური მიმართულების წარმომადგენელია, როტერი კი — სოციალური დასწავლის თეორიის. ამ ორ ავტორს თავისი თეორიების მიხედვით აერთიანებს ის ფაქტი, რომ ერთიცა და მეორეც ადამიანს მიიჩნევენ იმ ობიექტურ რეალობად, რომელიც საკუთარ ქცევაზე პასუხისმგებელი არსებაა, ოღონდ ზოგიერთები ამ პასუხისმგებლობას საკუთარ თავზე იღებენ, ზოგიერთები კი გარემოს მიაწერენ. ოლპორტისათვის ამგვარი განსხვავება პიროვნული დისპოზიციისა, როტერისათვის კი — სოციალური დასწავლის ფენომენი. ფაქტია, რომ ეს ორი ავტორი მართალია ერთმანეთთან ახლო მყოფ ცნებით

აპარატს გამოიყენებს, მაგრამ მათი ცნებები მხოლოდ რაღაც ნაწილით ფარავენ ერთმანეთს. ზემოთ ოლპორტის I/E ორიენტაციის შესახებ უკვე საკმაოდ ბევრი ითქვა. ცოტაოდენი რამ კონტროლის ლოკუსის შესახებაც.

როტერისეული კონტროლის ლოკუსი წარმოადგენს პიროვნულ ცვლადს, რომელსაც ცენტრალური ადგილი უკავია სოციალური დასწავლის თეორიაში. კონტროლის ლოკუსი წარმოადგენს გენერალიზებულ განზოგადებულ მოლოდინს იმის შესახებ, თუ რა ხარისხით აკონტროლებენ ადამიანები საკუთარ ცხოვრებაში მომხდარი მოვლენის განმაპირობებელ მიზეზებს და მიაწერენ მას ან გარემოს, ან საკუთარ თავს.. ექსტერნალური ლოკუსის მქონე პირები თვლიან, რომ მათი წარმატება-წარუმატებლობა რეგულირდება გარეგანი ფაქტორებით — ისეთით, როგორცაა: ბედი, იღბალი, ბედნიერი შემთხვევა, გავლენიანი ადამიანები და გარემოს გაუთვალისწინებელი ფაქტორები. ექსტერნალებს სჯერათ, რომ ისინი ბედის ტყვეობაში არიან. ინტერნალური კონტროლის ლოკუსის მქონე ადამიანები თვლიან, რომ მათი წარმატება-წარუმატებლობა განისაზღვრება მათივე ქმედებითა და უნარებით (შინაგანი ან პიროვნული ფაქტორები). მიუხედავად იმისა, რომ ექსტერნალური თუ ინტერნალური კონტროლი შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც პიროვნული ნიშანი, როტერი ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ექსტერნალები და ინტერნალები ტიპები არ არიან, რადგან თითოეულ მათგანს მხოლოდ თავისი დახასიათება კი არა აქვს, არამედ რაღაც წილად იფარება მეორეთიც. ინტერნალობა-ექსტერნალობის კონსტრუქტი უნდა განხილულ იქნეს როგორც კონტინიუმი, რომლის ერთ ბოლოსაც არის მკვეთრად გამოხატული ექსტერნალობა, მეორე ბოლოს — ინტერნალობა. ამ კონტინიუმზე ადამიანები სტანდარტული განაწილებით არიან განლაგებულნი: შედარებით მცირე რაოდენობა ძლიერ გამოხატული ინტერნალი ან ექსტერნალი სუბიექტებისა და უმეტესობა შუაში, რომლებიც ორივე ნიშანს ატარებენ.

კონტროლის ლოკუსს პასუხისმგებლობის ცნებითაც გამოიყენებენ ფსიქოლოგიაში. საბჭოურ ფსიქოლოგიაში იგი მუზდობაევის მიერ არის შემოტანილი. ამგვარი ცნებითი სინონიმი არ არის ზუსტი, რადგან პასუხისმგებლობა ერთმნიშვნელოვნად გულისხმობს მხოლოდ „მე კონტროლს“ ყოველგვარ გარემოზე მიწერის გარეშე, მაგრამ ტერმინოლოგიური უზუსტობის მიუხედავად, ამ ცნებას „პასუხისმგებლობა — კონტროლის ლოკუსი“, მაინც საკმაოდ ფართო გამოყენება ჰქონდა.

კონტროლის ლოკუსი გულისხმობს პასუხისმგებლობას სოცია-

ლურ აღქმაზე, ანუ ყოველი კონკრეტული შემთხვევისათვის ადამიანი ზუსტად საზღვრავს პრიორიტეტს თავისსა და გარემოს შორის. როდესაც საქმე ეხება ბაზისურ ორიენტირებსა და ღირებულებებს, ასეთ შემთხვევაში მოზრდილი ადამიანისათვის ამგვარი ორიენტირი უკვე ამორჩეულია და თუ არა კრიტიკული და კრიზისული სიტუაციებისა, გადაფასებას აღარ ექვემდებარება. რადგან რელიგია და რწმენა მიეკუთვნება ამგვარ კატეგორიათა რიცხვს, ასეთ შემთხვევაში „პასუხისმგებლობა“ ანუ კონტროლი იმაზე, თუ საიდან მაქვს მე ეს ღირებულება — ერთმნიშვნელოვნად უნდა იყოს განსაზღვრული. აქედან გამომდინარე, მორწმუნეებთან კონტროლის ლოკუსი შესაძლებელია უჩვენებდეს იმ კონტროლს, რომლის მიხედვითაც ისინი აცნობიერებენ თავიანთ მორწმუნეობასა თუ რელიგიურობას. ოლპორტისეულ სკალასაც ეს პრეტენზია აქვს. ის მიჯნავს ადამიანებს იმის მიხედვით თუ რა რელიგიურ ორიენტაციას მიეკუთვნებიან ისინი ინთრინსიქს ანუ ინტერნალურს, თუ ექსტრინსიქს ანუ გარეგანს, წმინდად ინსტიტუიზირებულსა და ექსტერნალურს. სხვა სიტყვებით, რამდენად კორელირებს (პიროვნული) დისპოზიცია (ოლპორტი) სოციალურად დასწავლილის განმმტკიცებლის ტიპს (როტერი). აღსანიშნავია, რომ ინტერნალური კონტროლის ლოკუსი წარმოადგენს სოციალურად მოწონებულ და აღიარებულ ფასეულობას, რადგანაც იდეალურ მეს ყოველთვის მიეწერება პასუხისმგებლობის საკუთარ თავზე აღება.

მართალია, ფრომი რელიგიების დაყოფისას ავტორიტარულად და ჰუმანისტურად არ იყენებს ამ პრინციპს, მაგრამ ფაქტია, რომ ავტორიტარული რელიგიები ფაქტობრივ ექსტერნალურ კონტროლის ლოკუსს ეყრდნობიან, ხოლო ჰუმანისტური მიმდინარეობები კი — ინტერნალურს. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ რელიგიურობა, ანუ სხვა სიტყვებით, მორალი და ზნეობა ერთმნიშვნელოვნად უკავშირდება პასუხისმგებლობის საკითხს გასაკვირი აღარ არის თუ რატომ ინტერესდება ყველა კონტროლის ლოკუსისა და I/E რელიგიური ორიენტაციის კორელაციის კვლევით.

იმისათვის, რომ დაგვედგინა არსებობს თუ არა კორელაცია I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალასა და კონტროლის ლოკუსს შორის, ჩატარდა შემდეგი სახის ემპირიული კვლევა. კვლევაში მონაწილეობასღებულობდა სულ 124 ადამიანი, აქედან 82 — მორწმუნე და 42 — არამორწმუნე. მორწმუნეებს ეძლეოდა ორი ტესტური ბატარეა შესავსებად: I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალა და კონტროლის ლოკუსის ტესტის 29

კითხვიანი ვერსია, ხოლო არამორწმუნეებს მხოლოდ კონტროლის ლოკუსის ტესტი. ორივე ჯგუფში თანაბრად იყო დაცული ქალებისა და კაცების რაოდენობა და ასაკობრივი ჭრილი (საშუალო ასაკი 26). ამ ორი ჯგუფის მონაცემები შევეუდარეთ ერთმანეთს.

კონტროლის ლოკუსის ტესტურმა მონაცემებმა შემდეგი სურათი უჩვენეს (იხ. ცხრილი № 10).

ცხრილი № 10. კონტროლის ლოკუსის მაჩვენებლები მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან

შერჩევის სახე		კონტროლის ლოკუსის მაჩვენებელი				
		M	StD	Med	Maxi	Min
მორწმუნეები	კაცი	12,125	3,618	13,500	19	1
	ქალი	13,690	2,655	14	18	1
	სულ	12,927	3,239	13	19	1
არამორწმუნეები	კაცი	11,591	4,079	10	19	5
	ქალი	13,050	3,980	13,500	20	7
	სულ	12,286	4,050	11	20	5
მთელი ერთობლიობა	კაცი	12,000	3,737	11,500	19	1
	ქალი	13,484	3,124	14	20	7
	სულ	12,730	3,515	13	20	1

* როგორც ცხრილიდან ჩანს, მთელი შერჩევა მიეკუთვნება საშუალო მაჩვენებლების მქონე ჯგუფს, რომლებიც თვლიან, რომ ისინი ნაწილობრივ აკონტროლებენ თავიანთ ცხოვრებას. ამ თვალსაზრისით მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების მაჩვენებლები სანდოდ არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ($p > 0,2$).

რაც შეეხება I/E რელიგიური ორიენტაციისა და კონტროლის ლოკუსის ურთიერთკორელაციას, მონაცემებმა შემდეგი სურათი უჩვენეს (იხ. ცხრილი № 11).

ცხრილი № 11. კორელაცია I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალას და კონტროლის ლოკუსს შორის

მორ- წმუ- ნეები	I/E ორიენტაცია		კონტ- როლის ლოკუ- სი	პირსონის კორელაციის კოეფიციენტი		საძიებო	
	I	E		I	E	P (I)	P(E)
კაცი	5,150	5,450	12,125	-0,1013	0,1039	0,634	0,524
ქალი	5,190	6,5214	13,690	0,2082	0,1577	0,186	0,319
სულ	5,171	6,000	12,98	0,048	0,183	0,670	0,101

* როგორც ცხრილიდან ჩანს, არავითარი კორელაცია კონტროლის ლოკუსის მაჩვენებელსა და I/E რელიგიურ ორიენტაციას შორის არ ფიქსირდება ქართველი მართლმადიდებლების ჯგუფში ($P > 0,05$).

ჩვენ მიერ მოპოვებული მასალა საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ:

1. კონტროლის ლოკუსი და I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალა არ კორელირებენ ერთმანეთთან;

2. კონტროლის ლოკუსი ერთნაირი აქვთ როგორც მორწმუნეებს, ასევე არამორწმუნეებს;

3. ქალებიცა და კაცებიც ერთნაირი მახასიათებლებით ხასიათდებიან კონტროლის ლოკუსის მიხედვით და მიეკუთვნებიან საშუალო მაჩვენებლების მქონე ჯგუფს, რომლებიც თვლიან, რომ მხოლოდ ნაწილობრივ განაგებენ თავიანთ ცხოვრებას.

4. კონტროლის ლოკუსის პიროვნული მახასიათებელი არ არის განსხვავების მაჩვენებელი ინდიკატორი მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების ჯგუფების გამოსადიფერენცირებლად.

II.3.2. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და ზეგავლენა - დაქვემდებარების ინდივიდუალური ნიშანი ქართველ მართლმადიდებლებთან

როგორც ვნახეთ, არ არსებობს კორელაცია რელიგიური ორიენტაციის ტიპსა და კონტროლის ლოკუსს შორის. ამ შედეგის საფუძველზე

თუნდაც მხოლოდ მართლმადიდებლების შერჩევითი სათვის ჯერ კიდევ არ არის შესაძლებელი დავასკვნათ, რომ რელიგიური ორიენტაციის დისპოზიციური პარადიგმა, რომელიც ოლპორტის კონცეფციაში გვხვდება, არ ასახავს სინამდვილეს. საჭიროა მოიძებნოს დისპოზიციური ტიპის ცვლადი, რომელიც თავისი განზომილებით უკავშირდება მორწმუნის სტატუს-სათუქვევით სტილს და მისი გამოყენებით შემოწმდეს რა ტიპის კორელაცია არსებობს რელიგიური ორიენტაციის ტიპსა და ბაზისურ, დისპოზიციურ მახასიათებელს შორის, განსხვავებიან თუ არა მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა გჯგუფები ამ ცვლადის მიხედვით. მოცემული ამოცანა ჩვენ შემდეგნაირად გადავწყვიტეთ.

თუ გადავხედავთ რელიგიის ფსიქოლოგიაში შესრულებულ კვლევებს, გოცებას იწვევს ის ფაქტი, რომ მკვლევრებს თითქმის ყურადღების გარეშე რჩებათ „რელიგია - მორწმუნე“ ინტერაქციის პროცესი. გაუგებარია რელიგიურობის ფენომენის კვლევა მხოლოდ ცალმხრივად, მორწმუნის შესწავლა ვაკუუმში და ეს მაშინ, როდესაც თითქმის ყველა ავტორი, თეორიული ორიენტაციის მიუხედავად, რელიგიას განიხილავს როგორც კომუნიკაციის გარკვეულ სახეს (რეალურს ან ილუზორულს).

კომუნიკაციის თეორიის აქსიომის მიხედვით, კომუნიკაციის წევრებს აქვთ გარკვეული მოთხოვნები ერთმანეთის მიმართ. დიალოგიური კავშირი მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, თუ კომუნიკაციურ ჯაჭვში ჩართული ერთ-ერთი მხარე მაინც ასრულებს მეორის მოთხოვნებს. ინტერაქცია „რელიგია-მორწმუნე“ ყოველთვის მოითხოვს მორწმუნის მხრიდან განსაზღვრულ იდეათა სისტემის მიმართ გარკვეულწილ დაქვემდებარებას.

დაქვემდებარება ფსიქოლოგიური პარამეტრია: პიროვნული ნიშანი, დამოკიდებულება, ორიენტაცია და ა.შ. ყველაზე უფრო ხშირად დაქვემდებარებას მაინც განიხილავენ ერთფაქტორიანი სკალის ზეგავლენა (დომინანტობა) - დაქვემდებარების ერთ-ერთ კიდურა წევრად. რელიგიურობა თავისთავად გულისხმობს დაქვემდებარებას და, აქედან გამომდინარე, შეიძლება საკითხი შემდეგნაირად დავსვათ: მორწმუნის ზეგავლენა - დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებელი შეიძლება კავშირში იყოს რელიგიურობის ფენომენთან.

ერთ-ერთი ცენტრალური საკითხი, რომელსაც მორწმუნის ყოფაში ვხვდებით, ეს არის მისი დიალოგი ღმერთთან და ღმერთთან მიმართებაში სრულიად გარკვეული როლის აღება საკუთარ თავზე. მართლმადიდებ-

ლური დენომინაციის მორწმუნისათვის ეს არის აქცენტი დამორჩილება-დაქვემდებარებაზე. თუმცა ამგვარი ტენდენცია — დამორჩილება-დაქვემდებარება საერთოდ დამახასიათებელია იუდაისტურ-ქრისტიანული მსოფლმხედველობისათვის. ვ. ჯემსის წიგნში ამგვარი მაგალითები მრავლადაა წარმოდგენილი გამოჩენილ რელიგიურ პირთა ცხოვრებიდან. დიალოგის მეორე წევრი სრულიად გარკვეულ და ერთხაზოვან დამოკიდებულებაში შედის მორწმუნესთან. იგი მისგან მოითხოვს მორჩილებას. მართალია, ჯემსი ამ დამოკიდებულების გენიალურ ინტერპრეტაციას ახდენს: „გიყვარდეს ღმერთი და მოიქეცი როგორც გინდა“, მაგრამ ეს ინტერპრეტაცია, რომელიც უფრო თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ბუნებისაა, დღის წესრიგიდან არ ხსნის საკითხს, რომ თუ მორწმუნის სტატუსი აუცილებლობით გულისხმობს დამორჩილებას ხომ არ არის თავად მორწმუნეობა რაღაცნაირად განპირობებული დომინანტობა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური ნიშნით?

გ. ოლპორტი ჯემსის მსგავსად ხაზს უსვამს ცალკეული მორწმუნის „რელიგიური გამოცდილების“ უნიკალურ და განუმეორებელ ხასიათს. „თავიდან ბოლომდე ინდივიდის რელიგიურ ძიებათა გზა უნიკალურია“ — აღნიშნავს გ. ოლპორტი და ასკენის, რომ თითოეულ მორწმუნეს აქვს საკუთარი, განსაკუთრებული რელიგია, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, ფორმირდება მისი ინდივიდუალური ფსიქიკის ფარგლებში. ოლპორტის მიერ რელიგიის ყველა სოციალური გამოვლინება განიხილება, როგორც რაღაც მეორეული, ინდივიდუალური „რელიგიური გამოცდილების“ ზედნაშენი.

ე. ფრომისათვის რელიგია ცხოვრებისეული ორიენტაციის ზოგადი სისტემაა, რომელიც აუცილებლად გულისხმობს გარკვეული ობიექტების თაყვანისცემას, ხოლო იმის მიხედვით თუ როგორია თაყვანისცემის ობიექტის სტრუქტურა, რელიგიებიან რელიგიური დამოკიდებულებები შეიძლება დაიყოს ორ ჯგუფად: ავტორიტარულად და ჰუმანისტურად.

როგორც არ უნდა იყოს განხილული რელიგია იუდაისტურ-ქრისტიანულ კონტექსტში, მის რა ფორმებსა და სახეებზეც არ უნდა იყოს საუბარი, იგი ყოველთვის გულისხმობს ზეგავლენის ნიშანს ღვთაებისათვის, ხოლო დაქვემდებარების ნიშანს — მორწმუნისათვის. იუნგი განსაზღვრავს რელიგიურ გამოცდილებას, როგორც გარე ძალის მიერ შეპყრობილობას. იუნგის მიხედვით, რელიგიური გამოცდილებისათვის დამახასიათებელია განსაკუთრებული სახის ემოცია — უმაღლესი ძალისადმი და-

ქვემდებარება.

გენტიის აზრით, ინდივიდები ხშირად წარმოიდგენენ ღმერთს დიდი ძალისა და ძალაუფლების მქონედ. დამორჩილებასა და დაქვემდებარებასთან დაკავშირებული ქცევები, ატიტუდები, განცდები ახდენენ ამ ძალის დინამიკის ასახვას ურთიერთდამოკიდებულებაში. გენტი გვთავაზობს დამორჩილებისა და დაქვემდებარების ცნებების ფარდობით განსაზღვრებებს. ის დაქვემდებარებას აკავშირებს „მეს“ თავისუფლებასა და განვრცობასთან. დამორჩილებას კი — საკუთარი „მეს“ უარყოფა ახლავს თან. დამორჩილებასა და დაქვემდებარებულობას შორის ეს განსხვავება კარგად ჩანს ფრომის მიერ გამოყოფილ ავტორიტარული და ჰუმანისტური რელიგიის ტიპებში. ავტორიტარულ რელიგიაში აქცენტირებულია, რომ ადამიანს მართავს გარეთ არსებული უმაღლესი ძალა, რომელიც მოითხოვს მისგან მორჩილებასა და თავყანისცემას. ჰუმანისტურ რელიგიაში კი პირიქით — უმაღლესი ძალა ცენტრად ირჩევს ადამიანსა და მის ძალეებს. ადამიანმა უნდა განავითაროს საკუთარი გონება, რათა გაიაზროს თავისი თავი, დამოკიდებულება სხვებთან და თავისი ადგილი სამყაროში. ის უნდა დაექვემდებაროს განვითარების გარკვეულ კანონზომიერებებს, რომ განავითაროს სიყვარულის უნარი, როგორც სხვებისადმი, ასევე საკუთარი თავისადმი და შეიგრძნოს ყველა ცოცხალ არსებასთან ერთიანობა.

როგორც ვხედავთ, ზეგავლენა-დაქვემდებარებისა და ძალაუფლება-დამორჩილების ნიშნები მეტ-ნაკლები ინტენსივობით ყველა რელიგიური ტიპის კონცეფციისათვისაა დამახასიათებელი. იმისათვის, რომ ჩვენი კვლევისათვის დაგეგმილი ამოცანები გადავწყვიტოთ, უნდა გაირკვეს რამდენად ბაზისურ და დისპოზიციურ მარკერებად შეიძლება საერთოდ ჩაითვალოს დომინანტობა-დაქვემდებარების პიროვნული ნიშანი.

მეპრაბიანისა და ჰაინისის კვლევებში დომინანტობა-დაქვემდებარების პიროვნული ნიშანი განიხილება ისეთივე ბაზისურ მახასიათებლად როგორც ტემპერამენტი. ისინი ქმნიან ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური განსხვავების საზომ სკალას, რომელიც ვალიდურ საზომად არის მიჩნეული ამერიკული კულტურისათვის. ავტორებს, უპირველეს ყოვლისა, სურდათ ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური განსხვავების ძალიან ზოგადი, მაგრამ სანდო და ვალიდური საზომის, ტემპერამენტის აღწერითი, თვალსაჩინო სისტემის შექმნა. მათი მიზანი იყო ტემპერამენტის მახასიათებლების, როგორც ყველა ბაზისური ინდივიდუალური განსხვავებების კვლევა. ტემპერამენტი განისაზღვრა, როგორც „ემოციუ-

რი მდგომარეობის მახასიათებელი“. ემოციური მდგომარეობების აღსაწერად კი გამოყენებული იყო სამგანზომილებიანი სტრუქტურა: სიამოვნება-უსიამოვნება, ალგზნებადობა-არაალგზნებადობა, ზეგავლენა-დაქვემდებარება, რამაც უზრუნველყო ტემპერამენტის აღსაწერი სტრუქტურის საფუძველი. ტემპერამენტში ინდივიდუალური განსხვავებები განსაზღვრულია, როგორც განსხვავება ემოციურ მდგომარეობათა მახასიათებლებს შორის.

ამგვარად, ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური განსხვავების ზოგადი საზომი ტემპერამენტის სამგანზომილებიანი სტრუქტურის მესამე წევრია. ტემპერამენტის აღსაწერი სისტემის გასაუმჯობესებლად ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური განსხვავების მაჩვენებელი განიხილება დამოუკიდებლად — სიამოვნება-უსიამოვნება და აგზნებადობა-არააგზნებადობის საზომებისაგან.

როცა პიროვნება განიხილება ტემპერამენტის სამი ორთოგონალური განზომილების კონტექსტში, შესაძლებელია, რვა დიდი პიროვნული ჯგუფის მიღება. ტემპერამენტის ეს რვა ტიპი წარმოადგენს შემდეგ ოთხ დიაგონალს ტემპერამენტის სამგანზომილებიან სივრცეში:

1. მანიაკალურობა — დეპრესიულობა (სასიამოვნო, აგზნებადი, ზეგამვლენი - უსიამოვნო, არააგზნებადი, დაქვემდებარებული);
2. რელაქსაცია — შფოთვა (სასიამოვნო, არააგზნებადი, ზეგამვლენი - უსიამოვნო, აგზნებადი, დაქვემდებარებული);
3. დამოუკიდებლობა- დამოკიდებულება (უსიამოვნო, არააგზნებადი, ზეგამვლენი - სასიამოვნო, აგზნებადი, დაქვემდებარებული);
4. არაკონფორმულობა (მტრული)- კონფორმულობა (უსიამოვნო, აგზნებადი, ზეგამვლენი - სასიამოვნო, არააგზნებადი, დაქვემდებარებული).

მეპრებიანთან და ჰაინსთან ცდისპირთა სქესი ასევე აღრიცხული იყო, როგორც დამატებითი ინდივიდუალური საზომი.

როგორც კვლევები გვიჩვენებს, ამერიკულ პოპულაციაში ქალები და კაცები არ განსხვავდებიან ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებლის ნიშნის მიხედვით. უფრო მეტიც, ავტორებისათვის ზეგავლენა-დაქვემდებარებულობის პიროვნული ნიშანი თავისი მნიშვნელობის მიხედვით ტემპერამენტის ნიშნებს უტოლდება. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია დაკუშვით, რომ ზეგავლენა-დაქვემდებარებულობის პიროვნული ნიშანი წარმოადგენს ცვლადს, რომელსაც მაღალი კორელაცია

ახასიათებს ტემპერამენტთან და მისი მესამე წევრის როლს ასრულებს შინაარსობრივი მახასიათებლის სახით.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სრულიად შესაძლებელი ხდება პასუხი გაეცეს ჩვენი კვლევის ამოცანას: თუ I/E რელიგიურობის ტიპი დისპოზიციური ერთეულია, მაშინ იგი კავშირში უნდა იყოს სხვა დისპოზიციურ პიროვნულ ნიშანთან, რომელიც არსებული რელიგიური ორიენტაციის შინაარსობრივი მახასიათებელია. მიუხედავად იმისა, რომელ რელიგიური ორიენტაციის ტიპს ეკუთვნის მორწმუნე, იგი მიმართავს დაქვემდებარებულ ქცევით სტილს ღვთაებასთან მიმართებაში და შესაბამისად უნდა ატარებდეს დაქვემდებარებულობის პიროვნულ ნიშანს არამორწმუნესთან შედარებით.¹ კვლევის ძირითადი საკითხის გარდა, არსებობს თუ არა კორელაცია რელიგიური ორიენტაციის ტიპსა და ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნულ ნიშანს შორის, უფრო დეტალური სახით ჰიპოთეზა ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს:

1) როგორც კვლევები გვიჩვენებს, ამერიკულ პოპულაციაში ქალები და კაცები არ განსხვავდებიან ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებლის ნიშნის მიხედვით. უფრო მეტიც, ავტორებისათვის ზეგავლენა-დაქვემდებარებულობის პიროვნული ნიშანი თავისი მნიშვნელობის მიხედვით ტემპერამენტის ნიშნებს უტოლდება. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია დაეუშვათ, რომ ზეგავლენა-დაქვემდებარებულობის პიროვნული ნიშნის მიხედვით არ უნდა არსებობდეს სანდო განსხვავება ქალებსა და მამაკაცებს შორის ქართულ პოპულაციაში ამერიკულის მსგავსად.

2) რადგან ინტერაქციის პროცესი „რელიგია-მორწმუნე“ მოთხოვნის ერთ-ერთი წევრისაგან დაქვემდებარებას, მაშინ:

2.1. მორწმუნეები და არამორწმუნეები ერთმანეთისაგან უნდა განსხვავდებოდნენ ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებლის მიხედვით;

2.2. თუ რელიგიურობა ხასიათდება დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებლით, მაშინ მორწმუნეებთან ეს მაჩვენებელი უფრო მაღალი უნდა იყოს, ვიდრე არამორწმუნეებთან;

2.3. რადგან ქალები უფრო მეტი რელიგიურობით გამოირჩევიან, მაშინ დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებელი მათ უფრო მაღალი უნ-

¹ საზღვანში ვიძეორებ, რომ ეს ჰიპოთეზა რეალურია მხოლოდ რელიგიურობის, როგორც პიროვნული დისპოზიციის განხილვის კონტექსტში.

და ჰქონდეთ, ვიდრე მამაკაცებს.

2.4. თუ რელიგიურობა ხასიათდება დაქვემდებარების პიროვნული ნიშნით, მაშინ როგორც მორწმუნე კაცების, ასევე ქალების ჯგუფს ეს მაჩვენებელი უფრო მაღალი უნდა ჰქონდეთ, ვიდრე არამორწმუნეების ანალოგიურ ჯგუფებს.

2.5. თუ დაქვემდებარების მაღალი ხარისხი რელიგიურობის მაჩვენებელია, მაშინ დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებელი დადებით კორელაციაში უნდა იყოს რელიგიური ორიენტაციის ორფაქტორიანი სკალის „ინთრინსიქ“ ორიენტაციასთან და უარყოფით კორელაციაში — „ექსტრინსიქ“ ორიენტაციასთან.

ჰიპოთეზის მოთხოვნებიდან გამომდინარე, კვლევა ჩატარდა ორ ჯგუფზე: ძირითად ჯგუფში გაერთიანდა 80 მორწმუნე ინდივიდი (40-40 ქალი და კაცი), საკონტროლო ჯგუფში კი — 40 არამორწმუნე პირი (20-20 ქალი და კაცი). კვლევა ტარდებოდა სტრუქტურირებული ინტერვიუს მეთოდით და კითხვარში გათვალისწინებული იყო შემდეგი ინდიკატორები:

1. ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური განსხვავების საზომი (ა.მეჰრაბიანი და მ.ჰაინსი, 1978).

2. რელიგიური ორიენტაციის საზომი — ოლპორტ - როსის „ინთრინსიქ - ექსტრინსიქ“ სკალა (1967).

3. დახურული ტიპის კითხვები, რომლებიც ეხებოდა რელიგიური რიტუალის შესრულების ინტენსივობას:

ა) რამდენად ხშირად ესწრებით ღვთისმსახურებას;

ბ) რამდენად ხშირად ლოცულობთ;

გ) რამდენად ხშირად კითხულობთ სასულიერო ლიტერატურას.

ა.მეჰრაბიანისა და მ.ჰაინსის ზეგავლენა - დაქვემდებარების ინდივიდუალური განსხვავებების სკალის საწყისი კითხვარი მოიცავდა 457 პუნქტს. მასში შემავალი 64 ჯგუფი რეპრეზენტატული იყო შედარებით ჰომოგენური პუნქტებისა, რომელთაგანაც თითოეული ავლენდა ზეგავლენა - დაქვემდებარების ზოგიერთ ასპექტს: ინტერნალური-ექსტერნალური კონტროლის ლოკუსი, სხვების ზრუნვის ობიექტად ყოფნის ტენდენცია, ინიციატიურობა და ორიგინალურობა მუშაობაში, საკუთარი არჩევანის გაკეთების უნარი, ემოციების კონტროლი, ლიდერობა, დადგენილი ნორმებისადმი კონფორმულობა, საკუთარი უნარების რწმენა, „არა“-ს თქმის უნარი, საკუთარი თავის (self-ის) სხვებზე წინ დაყენება, სიმტკიცე და ა.შ.

საწყისმა კითხვარმა რამოდენიმე ტაპისაგან შემდგარი ანალიზი

გაიარა. სკალის საბოლოო ვარიანტი 48 პუნქტიანია. ის შეიცავს 24 დადებით და 24 უარყოფით გამონათქვამთა პუნქტებს პასუხთა მრუდის კონტროლისა და ბალანსირებისათვის. დადებითი პუნქტების მაგალითია „მე ჩვეულებრივ ვაქარწყლებ არგუმენტებს“; უარყოფითის კი — „ვცდილობ თავი ავარიდო სხვისთვის საწყენ თემებზე საუბარს“.

მეკრებიანისა და ჰაინსის ზეგავლენა-დაქვემდებარების სკალა ატარებს ზოგად ხასიათს. იგი სანდო და ვალიდურია (სკალა დამუშავდა კალიფორნიის უნივერსიტეტის 726 სტუდენტის მონაცემების საფუძველზე). ამ სკალის ამერიკული ნორმებია: კაცებისათვის — 26, ქალებისათვის — 21. ქალებისა და კაცების მაჩვენებლები არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და ავტორები მიუთითებენ ორივე სქესისათვის საერთო ნორმას — 24 ქულა.

ემპირიული მასალის საფეხურებრივი ანალიზის ნათელსაყოფად, ქვემოთ განვიხილავ თითოეული ჰიპოთეზის შესატყვის ყოველ კონკრეტულ შედეგს.

ჰიპოთეზა 1. ამერიკულ პოპულაციაში ქალები და კაცები არ განსხვავდებიან ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებლის ნიშნის მიხედვით. არსებობს თუ არა ქართულ პოპულაციაში განსხვავება ქალებსა და მამაკაცებს შორის ამავე ნიშნის მიხედვით, თუ მათთან ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული ნიშანი საერთო მაჩვენებლითაა გამოხატული (იხ. ცხრილი № 12).

ცხრილი № 12. ზეგავლენა - დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებლები (ზ/დ მაჩვენებელი) ქართულ და ამერიკულ შერჩევაში

შერჩევის სახე	ქართული		ამერიკული	
	ქალი	კაცი	ქალი	კაცი
ზ/დ მაჩვენებელი				
ინდივიდების რაოდენობა N	60	60	141	185
საშუალო M	3,60	25,93	21	26
სტანდარტული გადახრა StD	43,58	33,14	54	50
t კრიტერიუმი	3,160		0,04	
p სანდობა	0.002		>0,05	

* როგორც ცხრილიდან ჩანს, ამერიკულ შერჩევაში ქალები და კაცები არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებლით (მეპრებიანისა და ჰაინსის მიხედვით ის ტოლია 24). ქართულ შერჩევაში კი – ეს მაჩვენებელი ქალებთან და კაცებთან მკვეთრად განსხვავდება და შეუძლებელი ხდება მისი გასაშუალება. ფაქტობრივად გამოდის, რომ ამრიკელებისათვის ზეგავლენა-დაქვემდებარების სკალის მაჩვენებელი არ განსხვავდება სქესის ნიშნის მიხედვით, ხოლო ქართულ შერჩევაში ეს მაჩვენებელი სქესის მიხედვით განსხვავებულია, ანუ ქალებსა და კაცებს ამ სკალაზე სხვადასხვა ნორმები აქვთ.

ამგვარი სხვაობის არსებობა ქართულ და ამერიკულ შერჩევებში არ იწვევს გაკვირვებას. ქართული კულტურა მიეკუთვნება ტრადიციული საზოგადოებების ტიპს, ხოლო ამერიკული კი – ინდივიდუალიზირებულ საზოგადოებათა რიგს. ტრადიციული კულტურებისათვის დამახასიათებელია ქალისა და მამაკაცის როლის მკვეთრი გამიჯვნა და ქალისათვის დაქვემდებარებული როლის არსებობა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ჩვენ შემთხვევაში კულტუროლოგიურ განსხვავებულობასთან გვაქვს საქმე და არა კონკრეტული შერჩევის კანონზომიერებასთან.

თუ მეპრებიანისა და ჰაინსისათვის სქესი, როგორც დამატებითი ინდივიდუალური საზომი, არ იძლევა განსხვავებას, ჩვენი მონაცემების მიხედვით ირკვევა, რომ ქართულ შერჩევაში ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებლისა და სქესის კორელაცია ცალკე კვლევის თემაა.

ჰიპოთეზა 2. რადგან ინტერაქციის პროცესი „რელიგია-მორწმუნე“ მოითხოვს ერთ-ერთი წევრისაგან დაქვემდებარებას, მაშინ:

2.1. მორწმუნეები და არამორწმუნეები ერთმანეთისაგან უნდა განსხვავდებოდნენ ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებლის მიხედვით.

ემპირიული მონაცემები ასეთ სურათს გვიჩვენებენ (იხ. ცხრილი № 13).

ცხრილი № 13. ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური განსხვავებულობის მაჩვენებელი მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებთან.

შერჩევის სახე	კაცები		ქალები	
	მორწმუნე	არამორწმუნე	მორწმუნე	არამორწმუნე
რაოდენობა N	40	20	39	21
საშუალო M	24, 60	28, 60	0, 54	9, 29
სტანდარტული გადახრა SD	29, 80	39, 69	35, 08	56-67
t კრიტერიუმი	-0, 438		-0, 739	
p სანდოობა	0, 663		0, 463	

* როგორც ცხრილიდან ჩანს ზეგავლენა - დაქვემდებარების ინდივიდუალური განსხვავებულობის მაჩვენებლის მიხედვით მორწმუნე და არამორწმუნე ქალებისა და კაცების ჯგუფები ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან.

აქედან გამომდინარე, ჩვენ მიერ ჩამოყალიბებულ ჰიპოთეზაზე 2.2 (თუ რელიგიურობა ხასიათდება დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებლით, მაშინ მორწმუნეებთან ეს მაჩვენებელი უფრო მაღალი უნდა იყოს, ვიდრე არამორწმუნეებთან) და 2.4. (თუ რელიგიურობა ხასიათდება დაქვემდებარების პიროვნული ნიშნით, მაშინ როგორც მორწმუნე კაცების, ასევე ქალების ჯგუფს ეს მაჩვენებელი უფრო მაღალი უნდა ჰქონდეთ, ვიდრე არამორწმუნეების ანალოგიურ ჯგუფებს) მივიღეთ უარყოფითი პასუხები, რაც ნიშნავს რომ:

1. მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს აქვთ ერთნაირი მაჩვენებელი ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული განსხვავებულობის სკალაზე;
 2. რელიგიურობის ფენომენი არ არის კორელაციაში ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნულ მაჩვენებელთან;
 3. ამ სკალაზე მაჩვენებელთა განსხვავებები მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს შორის სანდო ხასიათს არ ატარებენ.
- მართალია, მასალის ანალიზმა გვიჩვენა, რომ ზეგავლენა - დაქვემ-

დებარების პიროვნული მაჩვენებელი არ არის კავშირში რელიგიურობასთან და ჩვენ შეგვეძლო პირდაპირ უარგვეყო ჰიპოთეზა 2.3, რადგან ქალები უფრო მეტი რელიგიურობით გამოირჩევიან, მაშინ დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებელი მათ უფრო მაღალი უნდა ჰქონდეთ, ვიდრე მამაკაცებს, მაგრამ მონაცემთა დამუშავებამ საკმაოდ საინტერესო და არასტანდარტული შედეგი გვიჩვენა.

ცხრილი № 14. ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური მაჩვენებლის შედარებითი მნიშვნელობა მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან სქესის ნიშნით განსხვავებულ ჯგუფებში

შერჩევის სახე ზ/დ მაჩვენებელი	მორწმუნეები		არამორწმუნეები	
	ქალი	კაცი	ქალი	კაცი
რაოდენობა N	39	40	21	20
საშუალო M	0,54	24,60	9,29	28,60
სტანდარტული გადახრა SD	35,08	29,80	56,67	39,69
t კრიტერიუმი	3,288		1,258	
p სანლობა	0,002		0,216	

როგორც მონაცემები გვიჩვენებს, ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური მაჩვენებლების მიხედვით განსხვავებიან მხოლოდ მორწმუნე ქალები და კაცები, ხოლო არამორწმუნეთა ჯგუფში ანალოგიური ტიპის განსხვავებას არა აქვს ადგილი. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ერთი მხრივ, ქართულ შერჩევაში ქალები უფრო დაქვემდებარებულობის ნიშნით ხასიათდებიან, ვიდრე კაცები და მეორე მხრივ, დაქვემდებარებულობა არ არის კავშირში რელიგიურობასთან, შეგვიძლია ითქვას, რომ დავეშვათ: პირველი, ან არამორწმუნეთა ჯგუფში მონაცემთა სიმცირემ განაპირობა ეს შედეგი; ან მეორე, მართლმადიდებლური კონფესიის მიმდევრობა აძლიერებს დაქვემდებარებულობის ნიშნის მიმდებლობას და მისი მაჩვენებელი იზრდება. ამჟამად ჩვენ ვერ განვსაზღვრავთ ამ ვარაუდთან თუ რომელია სწორი. მაგრამ ამ საკითხთან მიმართებაში ადეკვატურია კიდევ ერთი პარამეტრის განხილვა.

**ცხრილი № 15. ზეგავლენა-დაქვემდებარების
ინდივიდუალური განსხვავებულობის მაჩვენებელი
ასაკობრივ ჯგუფებში*.**

შერჩევის სახე	I ასაკობრივი ჯგუფი		II ასაკობრივი ჯგუფი	
	კაცი	ქალი	კაცი	ქალი
რაოდენობა N	44	36	11	20
საშუალო M	28,77	12,50	24,36	-9,30
სტანდარტული გადახრა SD	32,45	47,08	38,03	35,77
t კრიტერიუმი	1,825		2,453	
p სანდობა	0,072		0,020	

* შენიშვნა: ცხრილში მითითებული I ასაკობრივ ჯგუფში გაერთიანებულია 18-25 წწ. პირები, ხოლო II კი — 26-35 წწ.

როგორც ცხრილიდან ჩანს, I ასაკობრივი ჯგუფისათვის ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური მაჩვენებელი არ იძლევა მნიშვნელოვან განსხვავებას სქესის მიხედვით (ანუ ქალებისა და კაცების საშუალო მაჩვენებელი სანდოდ არაა განსხვავებული). II ასაკობრივ ჯგუფში ასეთ განსხვავებას ადგილი აქვს. კაცებს მეტად ახასიათებთ ზეგავლენის ნიშანი, ხოლო ქალებს — ნაკლებად. ფაქტობრივად, ირკვევა, რომ ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებელი იცვლება არა მარტო სქესის, არამედ ასაკის მიხედვითაც. აქედან გამომდინარე, ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური მაჩვენებლის ცალკე პარამეტრად გამოყენება, ტემპერამენტის სხვა პარამეტრების მსგავსად, ჩვენს კულტურაში ცოტაოდენ ეჭვს იწვევს. უნდა ვიფიქროთ, რომ ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებელი არის სკალა, რომელსაც ქართულ პოპულაციაში სქესისა და ასაკის მიხედვით განსხვავებული ნორმები გააჩნია. სამწუხაროდ, მონაცემთა სიმციროს გამო ჩვენ ვერ ვისაუბრებთ ვერც ერთი მათგანის ნორმაზე.

პიპროეზა 2.5. თუ დაქვემდებარების მაღალი ხარისხი რელიგიურობის მაჩვენებელია, მაშინ დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებელი დადებით კორელაციაში უნდა იყოს რელიგიური ორიენტაციის ორფაქტორიანი სკალის „ინთრინსიკ“ ორიენტაციასთან და უარყოფით კორელაციაში — „ექსთრინსიკ“ ორიენტაციასთან.

მართალია, ჩვენ უკვე გავარკვეით, რომ რელიგიურობასა და დაქვემდებარების მაღალ პიროვნულ მაჩვენებელს შორის არ არსებობს კორელაცია, მაგრამ ეს არ ხსნის დღის წესრიგიდან საკითხს — არის თუ არა კავშირი ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნულ მახასიათებელსა და რელიგიურობას შორის ზოგადად. სტრუქტურირებულ ინტერვიუში შედიოდა დახურული კითხვების სპეციალური ბლოკი, რომლითაც ზომავდით რელიგიური ქცევების ხიზშირის ინტენსივობას. ამ კითხვებით იზომებოდა „სოციალური რელიგიურობა“ (SR) (რამდენად ხშირად ეხსრებათ ღმერთისმსახურებას), „პიროვნული რელიგიურობა“ (PR) (რამდენად ხშირად ღოცულობთ და კითხულობთ სასულიერო ლიტერატურას) და „ზოგადი რელიგიურობა“ (GR) („სოციალური“ + „პიროვნული“), აგრეთვე I/E რელიგიური ორიენტაციის ოღბორტროსის სკალა. ქვემოთ მოყვანილი ცხრილი უჩვენებს კორელაციას არარსებობას ზეგავლენა - დაქვემდებარების პიროვნული განსხვავებების სკალასა და ჩამოთვლილი ტიპის რელიგიურ ქცევებსა და ორიენტაციებს შორის.

ცხრილი I.E წ. ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური განსხვავებულობის სკალის კორელაცია რელიგიურ ორიენტაციასა და ქცევებს ტაძრ შორის*

	SR	PR	GR	I	E	ზ/ღ მაჩვენებელი
SI	0,00	0,00	0,00	0,252	-0,150	-0,068
PI	0,00	0,00	0,00	0,246	-0,174	0,047
SI	0,00	0,00	0,00	0,253	-0,171	-0,072
PI	0,00	0,00	0,00	0,246	-0,148	-0,078
SI	0,00	0,00	0,00	0,248	0,000	-0,173
PI	0,00	0,00	0,00	0,246	-0,173	0,000

შენიშვნა: ცხრილში (*) ამ ნიშნით აღნიშნულია სანდო კორელაციები.
 $P < 0,01$.

როგორც ცხრილიდან ჩანს, ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური განსხვავებულობის სკალა არ კორელირებს რელიგიურობის არც ერთ პარამეტრთან მაშინ, როდესაც თავად ეს პარამეტრები ერთმანეთთან სანდო კავშირების მაღალ ხარისხს აჩვენებს.

ყველა ის მონაცემი, რომელიც ზემოთ არის წარმოდგენილი საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ:

1. მორწმუნეები (ქართველი მართლმადიდებლები) და არამორწმუნეები (არამორწმუნე ქართველები) არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული მაჩვენებლის მიხედვით.

2. ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური განსხვავებულობის ნიშანსა და რელიგიურობას შორის არ არსებობს არავითარი კორელაციური კავშირი.

3. ქართულ შერჩევაში არ არსებობს ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური განსხვავებულობის საკვლევ სკალაზე ერთი საერთო მაჩვენებელი ქალებისა და კაცებისათვის, რითაც ქართული შერჩევა განსხვავდება ამერიკულისაგან.

4. რადგან ზეგავლენა-დაქვემდებარებულობის პიროვნული ნიშანი არ ინარჩუნებს კულტურათა შიგნით კვლევისას თავის მუდმივობას, საეჭვოა, რომ მისი მნიშვნელობა ტემპერამენტის ნიშნის იდენტური იყოს.

საბოლოოდ შეიძლება ითქვას, რომ მართალია არ არსებობს არავითარი კავშირი რელიგიურობის მაჩვენებელ პარამეტრებსა და ზეგავლენა-დაქვემდებარებულობის პიროვნულ ნიშანს შორის, მაგრამ ამით ძირითადი ჰიპოთეზა რელიგიური ორიენტაციის დისპოზიციური ბუნების შესახებ კვლავ ღია რჩება. ზეგავლენა-დაქვემდებარება, მართალია, არის დისპოზიციური ნიშანი, მაგრამ ის საზომი სკალა, რომელიც იქნა ჩვენს მიერ გამოყენებული, იცვლება კულტურის მიხედვით და შესაბამისად ვერ გამოდგება ერთმნიშვნელოვანი დასკვნისათვის. მართალია, მეჰრაბიანისა და ჰაინსის სკალის მიხედვით არ არსებობს კორელაცია I/E რელიგიურ ორიენტაციასა და პიროვნების ზეგავლენა-დაქვემდებარებულობის ნიშანს შორის, მაინც ვერ ვიტყვით, რომ ამით უარყოფილად შეგვიძლია ჩავთვალოთ რელიგიური ორიენტაციის დისპოზიციური ბუნება. ასეთი დასკვნის უფლება გვექნებოდა მხოლოდ მაშინ, თუ ერთი მხრივ, მეჰრაბიან -

ჰაინსის სკალა შეინარჩუნებდა საზომ ვალიდურობას სხვადასხვა კულტურებში და, მეორე მხრივ, რელიგიურობის საზომ პარამეტრებს ურთიერთშორის ექნებოდათ კავშირი და არა ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნულ მარკერებელთან. მონაცემებმა აჩვენა, რომ ჩვენს შემთხვევაში ყველა ეს პირობა დაკმაყოფილებულია, გარდა ერთისა — მეჰრაბიანი-ჰაინსის ზეგავლენა-დაქვემდებარებულობის პიროვნული ნიშნის საზომი. სკალა კროს-კულტურულ ვარიაციას ვერ უძლებს. შესაძლებელია, დომინანტობა-დაქვემდებარების სიღრმისეული მეთოდიკებით შესწავლამ უფრო მოჰფინოს ნათელი რელიგიური ორიენტაციის ბუნებასა და მის დისპოზიციურ ხასიათს.

II.3.3. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და არაცნობიერი ფსიქოლოგიური მექანიზმები პროექციული მიდგომის პერსპექტივიდან

როგორც ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული ნიშნის კვლევამ გვიჩვენა, რელიგიური ორიენტაციისა და ბაზისური პიროვნული მოთხოვნილებების ურთიერთკავშირის ძიება კლასიკური ფსიქომეტრული საშუალებებით საკმაოდ მოუხელთებელი ფენომენია. ფსიქომეტრული საზომები ძალიან სწრაფად კარგავენ თავიანთ ვალიდურობას კულტურის გავლენით. ამასთან ერთად, მოზრდილისათვის ბევრი რამ უკვე ისე არის გახისტებული და მზა კოგნიტური მოდელით დაფიქსირებული, რომ პირველად სიღრმისეულ დისპოზიციაზე საუბარი ძალიან ძნელი ხდება. ამ დეფიციტის შევსება წარმატებით შეუძლია პროექციულ მეთოდებს, რომელთა მიმართაც, მართალია, საკმაოდ სკეპტიკური დამოკიდებულება არსებობდა კოგნიტივისტების მხრიდან. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ბავშვთა კლინიკურ-ფსიქოლოგიური კვლევებისას პროექციული მეთოდები შეუცვლელ ხერხად გამოიყენება კოგნიტური და კოგნიტურ-ბიჰევიორალური სკოლის წარმომადგენლების მიერაც. რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში პროექციული მეთოდები ისეთივე სიზშირით გამოიყენება, როგორც კითხვარები. მართალია, პროექციულ მეთოდებს ძირითადად იყენებენ ის ავტორები, რომლებიც ფსიქოდინამიკურ სკოლებს მიეკუთვნებიან, მაგრამ ისეთი თემების შესწავლისას, როგორცაა: მორწმუნის ცხოვრებისეული გამოცდილების თავისებურებანი, მოტივაციურ-აფექტური სფერო თუ მიჯაჭვულობის თავისებურებანი პროექციულ მეთოდებს და ღრმა კლინი-

კურ ინტერვიუს მიუხედავად, სხვადასხვა თეორიული სკოლის თითქმის ყველა ავტორი მეტ-ნაკლები ინტენსივობით მიმართავს. ქვემოთ მოყვანილია ემპირიული კვლევა პროექციული მეთოდის გამოყენებით, რომელიც მიზნად ისახავდა გაგვეჩვენა თუ არა არაცნობიერი მოტივები, თემები თუ მოთხოვნილებები განაპირობებენ მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა შორის სხვაობებს, რამდენადაა ზისური ხასიათისაა ეს სხვაობები და არიან თუ არა ისინი კავშირში რელიგიური ორიენტაციის ტიპთან.

თავის შრომებში ერის ფრომი საგანგებოდ მიუთითებდა, რომ ყველა ადამიანი იდეალისტია. ისინი მიისწრაფვიან რაღაც ისეთისაკენ, რაც სცილდება ფიზიკური კმაყოფილების ზღვარს. ადამიანებს აქვთ მოთხოვნილება, ჰქონდეთ გარკვეული ორიენტაციების თუ იდეალების სისტემა, რომელიც მათთვის თავყვანისცემისა და მსახურების ობიექტი იქნება. ასე რომ, ადამიანები მეტ-ნაკლები ინტენსივობით, მაგრამ მაინც, რელიგიური ცნობიერების მატარებლები არიან, მიუხედავად იმისა, თვლიან თუ არა საკუთარ თავს მორწმუნედ.

ფსიქოლოგიის სხვა მიმდინარეობებთან შედარებით ფსიქოანალიზს, კლასიკური იქნება ეს თუ თანამედროვე, განსაკუთრებული ინტერესი ჰქონდა აქვს რელიგიისა თუ რელიგიურობის ფსიქოლოგიური მექანიზმების შესწავლის კუთხით. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ემპირიული კვლევების თვალსაზრისით ამჟამად რელიგიურობის შესწავლა ერთ-ერთი ცენტრალური სფეროა, სადაც ფსიქოანალიტიკური თუ ფსიქოდინამიკური მიდგომები მკვიდრდება. ფსიქოდინამიკურ ტრადიციაში შესრულებული ემპირიული კვლევების ძირითად მეთოდურ ხერხს პროექციული ტექნიკები წარმოადგენენ. ყველაზე უფრო გავრცელებული და ვალიდურობის თვალსაზრისით მიღებული თემატური აპერცეფციის ტესტის (TAT) გარდა, გამოიყენება ანალოგიური პრინციპით შექმნილი მერლინ და უილიამ საუერების¹ სპირიტუალური თემებისა და რელიგიური პასუხების სპეციალური პროექციული ტესტი (STARR), რომლის საშუალებითაც ხდება რელიგიურობის საფუძვლად არსებული არაცნობიერი სურვილებისა თუ ლტოლვების, ანუ იმავე თემების შესწავლა. STARR ტესტის ინტერპრეტაცია მთლიანად ეყრდნობა ჰენრი მიურეის

¹ STARR -ის მოხმარების უფლება უსასყიდლოდ გადმომცა თავად ქალბატონმა მერლინ საუერმა 1994 წელს რელიგიის ფსიქოლოგიის ევროპის მე-6 სიმპოზიუმზე. ვსარგებლობ შემთხვევით და ქალბატონ საუერს დიდ მადლობას ვუხდით კოლეგიალობისათვის.

კონცეპტუალურ მოდელს, რომლის მიხედვითაც ქცევის აღმპერელი მოთხოვნილება პიროვნების სიღრმისეულ შრეებში წარმოიშობა და აუცილებლად დაკავშირებულია პიროვნების სტრუქტურის სამივე ინსტანციასთან — იდისთან, ეგოსთან და სუპერეგოსთან. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ მიურეის კონცეფცია მთელი ფსიქოანალიტიკური თუ ფსიქოდინამიკური ტრადიციიდან ერთადერთია, რომელიც განწყობის თეორიის მიმდევართა მხრიდან მეტ-ნაკლებ ყურადღებასა და მიმდებლობას იმსახურებს. განწყობის თეორიის წარმომადგენლებისათვის ეს პროექციული ტესტი კარგად წარმოაჩენს არარეალიზებულ ფიქსირებულ განწყობებს და მისი გამოყენება ხელს უწყობს იმ შინაარსობრივი პარამეტრების მოძიებას, რომელიც განწყობის პიროვნული მახასიათებლების ფორმალური ნიშნებით არის გამოხატული.

პროექცია გულისხმობს დაცვითი მექანიზმების ერთ-ერთ სახეს და ერთიანდება ისეთ სხვა მექანიზმებთან, როგორცაა: რეგრესია, უარყოფა, რეპრესია, რაციონალიზაცია, რეაქტული წარმონაქმნი, ინტელექტუალიზაცია, გადაადგილება და სუბლიმაცია. პროექცია გულისხმობს სხვა აღამიანებისათვის მიწერას ისეთი იმპულსებისას, რომლებიც ეკუთვნის რა თავად კონკრეტულ პიროვნებას, მიუღებელია მისთვისვე და იგი უარყოფს მათ, როგორც საკუთარი მეს დამახასიათებელ პატერნს. ფროიდის შემდეგ დაცვითი მექანიზმების ცნებამ ერთგვარად ცვლილება განიცადა და დამატებით შემოვიდა ახალი ცნება — დაცვითი სტრატეგიები, რომელიც გულისხმობს კრიზისული სიტუაციებისათვის მომენტალური გამკლავების სოციალურად თუ კულტურულად მისაღები ხერხის გამოყენებას. მაგალითად, ალკოჰოლის მიღება, პრობლემისაგან გაქცევა და მისი გადაგდება ან გადადება. ასეთ შემთხვევაში დაცვითი სტრატეგიები უბრალოდ გამოიყენება დროის მოსაგებად და საკუთარი რესურსების გადასაფასებლად იმ მიზნით, რომ პრობლემის აქტიური გადალახვა-დაძლევა განხორციელდეს. ასეთ შემთხვევაში დაცვითი სტრატეგია გულისხმობს კონკრეტულ ქცევას და უმეტეს შემთხვევაში არ განიხილება როგორც დაცვითი მექანიზმი, რომელსაც საბოლოო ჯამში, ნევროტიზაციამდე მივყავართ მისი სიხისტიისა და ფიქსირებულობის, აგრეთვე იმპულსის თუ თემის სოციალური, თუ კულტურალური მიუღებლობის ხარისხის გამო.

თუ განვაზოგადებთ აღმოჩნდება, რომ დაცვითი მექანიზმების თუ დაცვითი სტრატეგიების სახელით აღინიშნება ის ქცევითი პატერნები, რომელსაც აღამიანი იყენებს საკუთარი თავის შფოთვისაგან დასაცავად

და მისგან ერთგვარად დროებით (დაცვითი სტრატეგიები), ან „სამუდამოდ“ (დაცვითი მექანიზმები) თავის დასაღწევად. ფსიქონალიტიკური თვალსაზრისით ნებისმიერი ქცევა შეიძლება და განიხილება, როგორც არარაციონალური სურვილების უბრალო მანიფესტაცია, რომლებიც თავის გამოხატულებას ამ კონკრეტულ ქმედებაში ახდენენ. აქედან გამომდინარე, ნებისმიერ ქცევაში შესაძლებელია და უნდა იქნეს დამებნილი ის გაუცნობიერებელი მოთხოვნები, რომლებიც ტრანსფორმირდნენ რაიმე კონკრეტული ქცევით. შესაბამისად, ამ მიდგომისათვის მორწმუნეობა სხვა არაფერია, თუ არა მანიფესტირებული ქცევა, რომლის უკანაც სრულიად გარკვეული არარაციონალური მოთხოვნები იმპულსები თუ თემები დევს. საკითხის ამგვარად დაყენება თავისთავად გულისხმობს რელიგიურობის, როგორც დაცვითი მექანიზმის განხილვას, რადგან რელიგიის ცენტრალური იდეა — „ღმერთი“ არ არსებობს რეალურ ანუ ხილულ სამყაროში.¹ ფროიდისათვის ამგვარი მდგომარეობა ხდება იმის საფუძველი, რომ შექმნას თავისი თეორია რელიგიურობისა და რელიგიის, როგორც კოლექტიური ნევროზის ფორმის თუ დაცვითი მექანიზმის შესახებ. ფროიდი თავის ცნობილ ნაშრომში, „ერთი ილუზიის მომავალი“ რელიგიას და რელიგიურობას არც მეტი არც ნაკლები კოლექტიური ნევროზის ფორმას უწოდებს (ოღონდ საზოგადოებისათვის სასარგებლო ნევროზად მიიჩნევს, როგორც სოციალიზაციის ერთ-ერთ ფორმას) და შესაბამისად ცდილობს, გაანალიზოს რელიგია და რელიგიურობა, როგორც ნევროზი. მართალია, ფროიდისათვის რელიგია კოლექტიური ნევროზის ერთ-ერთი ფორმაა, მაგრამ მას ადაპტაციური მნიშვნელობა აქვს და შესაბამისად სოციალური ნორმების მიღებისათვის კარგ და საჭირო „დაცვით მექანიზმს“ წარმოადგენს. ფროიდისათვის სოციალური ნორმების მიღება, ანუ სოციალიზაცია, როგორც გარეთ არსებული ინსტიტუტების უპირობო ზეწოლის ფაქტი და სოციალიზაცია, როგორც სოციალური ინსტიტუტების გაშინაგების მდგომარეობა, განსხვავებული საკითხებია. სოციალიზაცია ფროიდისათვის ადამიანური არსებობის უმაღლესი მიზანია და ამ გზაზე მიზნის მისაღწევად რელიგიაც ერთ-ერთი ხერხია მისთვის და ამაში (სოციალიზაცი-

¹ ბუნებრივია, აქ ლაპარაკია იუდაისტურ-ქრისტიანულ ტრადიციაზე, სადაც ღმერთი ჯერ უხილავია (იუდაიზმი); შემდგომ ერთხელ ადამიანური განსხვავებული სახით ევლინება დედამიწას (ქრისტიანობა) და უკვე შემდეგ ყოველ წელს მისი (ქრისტეს) ცხოვრების მისტიერია მეორდება საეკლესიო ქრისტიანული კალენდრის მიხედვით.

ის პროცესის ხელშეწყობა) იგი ცუდს ვერაფერს ხელავს. ფროიდისათვის რელიგიის მიუღებლობა იწყება მაშინ, როდესაც რელიგიას უკავშირებენ ობიექტურ რეალობას, ანიჭებენ მას ჭეშმარიტების კატეგორიას და მოითხოვენ უპირობო მორჩილებას. ასეთ პირობებში ფროიდისათვის რელიგია უბრალოდ დაცვითი მექანიზმია და უკავშირდება ბავშვური ინფანტილური შიშის დაძლევას, მამისაგან (უფრო ფართოდ მშობლისაგან) მფარველობის მოთხოვნას. სხვათა შორის თანამედროვე მკვლევრები ღმერთის ხატის კვლევისას საგანგებოდ მიუთითებენ, რომ მორწმუნეებისათვის დამახასიათებელია ფიქსაცია პრეოდიპალურ საფეხურზე, როდესაც განსხვავებული სქესის მშობლების ხატები არ არის გამიჯნული და ისინი ერთ ხატში („მფარველნი“) არიან გაერთიანებულები.¹ ფროიდისათვის რელიგიის, როგორც პოზიტიური ნევროზის დამსახურება ის არის, რომ მან დიდი სამსახური გაუწია საკაცობრიო კულტურას ასოციალური ლტოლვების ჩახშობა-დამორჩილებაში, მაგრამ რადგან იგი მხოლოდ დაცვის მექანიზმია და არა გაცნობიერებული ქცევა, ბოლომდე ვერ დაძლია სოციალიზაციის პროცესის სიძნელებები. ფროიდი თვლის, რომ რელიგიას პრინციპულად არ შეუძლია თავის თავზე აიღოს სოციალიზაციის მომენტი, რადგან იგი სუბიექტის კოგნიციას არ ეყრდნობა მხოლოდ და ჭარბად არის დატვირთული ემოციურ-აფექტური კომპონენტებით.

ბუნებრივია, რომ ფროიდის დებულება, რელიგიისა და რელიგიურობის, როგორც მხოლოდ დაცვითი მექანიზმის განხილვის შესახებ, უცვლელი არ დარჩენილა შემდგომ დროინდელი ავტორებისათვის. ფსიქოანალიტიკურ ტრადიციაში ამგვარი მიდგომის პირველ გადამფასებლად ერიხ ფრომი უნდა მივიჩნიოთ, რომელიც რელიგიურობის კომპონენტს არ განიხილავს, როგორც ერთმნიშვნელოვნად არაცნობიერი მოტივების გამო არჩეულ ქცევის სტრატეგიას და მიუთითებს რელიგიურ-კონფესიური მიკუთვნებულობის ელემენტზე, როგორც სრულიად გაცნობიერებულ დამოკიდებულებაზე სუბიექტის მხრიდან საკუთარ მორწმუნეობასთან მიმართებაში.

¹ უნდა აღინიშნოს, რომ ფროიდის თეორიული ინტერპრეტაციები ნამდვილად აკმაყოფილებს იუდაისტურ-ქრისტიანული ტრადიციის მრწამსის მოთხოვნებს, მაგრამ ისინი ვერ გავრცელდება სხვა ტიპის რელიგიებზე. მაგ.: ინდუიზმი, სინთოიზმი, ბუდიზმი და სხვა. ფაქტია, რომ ამგვარი ინტერპრეტაციები რომელიმე ერთ კულტუროლოგიურ ჭრილში კარგად მუშაობს, მაგრამ სრულიად გამოუსადეგარი ხდება გლობალური დისკენებისათვის

სრულიად ბუნებრივია დადგეს საკითხი, რა არის უფრო სწორი რელიგიურობის განხილვა, როგორც დაცვითი მექანიზმის თუ როგორც დაცვითი სტრატეგიის. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ადამიანებს მშვენივრად აქვთ გაცნობიერებული თავისი მიკუთვნებულობა რომელიმე რელიგიური კონფესიისადმი და არავითარ შემთხვევაში არ გადააქვთ ის სხვა ვინმეზე (რაც პროექციისა თუ სხვა დაცვითი მექანიზმების აუცილებელი კომპონენტია) და უფრო მეტიც, სრულიად ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავენ თავიანთ დამოკიდებულებას რელიგიურ ორიენტაციასთან კავშირში, რელიგიურობის ფსიქონალიტიკური კუთხით შესწავლის დროს შესაძლებელია ვილაპარაკოთ მხოლოდ რელიგიურობაზე, როგორც დაცვით სტრატეგიაზე და არა რელიგიურობაზე, როგორც დაცვით მექანიზმზე. ეს უკანასკნელი უბრალოდ ტერმინოლოგიური უზუსტობა იქნება. შესაბამისად, პროექციული მეთოდიცა, რომელიც საუერების მიერ არის შემოთავაზებული, სწორედ რელიგიურობას, როგორც დაცვით სტრატეგიას სწავლობს და არა, როგორც დაცვით მექანიზმს, თუმცა თავად ავტორები მოპოვებული მასალის ხელოვნურ რედუცირებას ახდენენ დაცვით მექანიზმამდე.

STARR პირველი ვარიანტი შეიქმნა 1987 წელს და შემდეგ კვლევებისა და ვალიდინაციის საფუძველზე შემუშავებულ იქნა მეორე ვარიანტი, რომლითაც ჩვენ ვსარგებლობდით. თავად STARR ტესტი შედგება ერთმეტი შავ-თეთრი ფოტოსურათისაგან, რომლებზეც დაფიქსირებულია ისეთი ორაზროვანი ფიგურები ან სიტუაციები, რომლებიც შეიძლება დანახული იყოს, როგორც ლოცვის მდგომარეობა. თანმიმდევრობით ეს სურათები ასეთი შინაარსისაა: პიროვნება მეტროში, ბავშვი ზიარებას იღებს, დაჩოქილი ქალი ბავშვით, დაჩოქილი ახალგაზრდა ქალი, პიროვნება განათებულ ოთახში, კაცი გულზე დაწყობილი ხელებით, მოზრდილის სახე ცრემლებით, კაცი და ბიჭი წიგნით, ქალი და ახალგაზრდები, ხელი და წიგნი, ქალი ფართოდ გაშლილი მკლავებით. ფოტოები შერჩეულია, როგორც ლოცვის შინაარსის, ასევე ისეთი უნივერსალური თემების, თუ შინაარსების მიხედვით, როგორიცაა: მარტოობა, წუხილი, სიხარული, შიში, ოჯახური ან ნათესაური კავშირები და სიკვდილი. სურათების უმრავლესობაზე გამოსახულ ადამიანთა სქესი გაურკვეველია, რაც ზრდის ინტერპრეტაციის ვალიდობას. ასევე მოცემულია ასაკის, რასისა და რელიგიური გამოცდილებების ფართო დიაპაზონი. ავტორების მიხედვით სტიმული-სურათები განუსაზღვრელია ზემოქმედებისა და შედეგის მიხედ-

ვით, რაც ამცირებს სტერეოტიპული პასუხების შესაძლებლობას და აძლევს სუბიექტს საშუალებას საკუთარი აზრების, ემოციების, კონფლიქტებისა და შფოთვის პროექცია მოახდინოს. ავტორებისათვის STARR ზომავს რელიგიური გამოცდილების შვიდ განზომილებას. ესენია: 1. რელიგიური ინსტიტუტები, 2. ღმერთის ხატები, 3. სამყაროს ბუნება, 4. ცხოვრებისეული თემები, 5. რელიგიური სიმბოლოები, 6. ლოცვა, 7. დაქვემდებარება-დამორჩილება. ეს კატეგორიები თემატური ჯგუფებია, რომლებიც შეიცავენ გრძნობებს, დამოკიდებულებებს, ღირებულებებს, წარსულისა და აწმყო გამოცდილებების განცდათა კომბინაციებს. მონაცემთა ეს კატეგორიები მიიღება ზოგადი პროექციული ინსტრუქციის გამოყენებით: სუბიექტმა უნდა აღწეროს თუ რას ხედავს სურათზე, რა არის ამ ამბის ისტორია და როგორ დასრულდება იგი მომავალში. იმისდა მიხედვით, თუ რა კონკრეტული მიზანი ამოძრავებს მკვლევარს შესაძლებელია საგანგებო მითითება, რომ ეს არის მლოცველი ადამიანის სურათი და თქვენი მიზანია მოჰყვეთ ამ მლოცველის ამბავი. ავტორები თვლიან, რომ ასეთ შემთხვევაში სუბიექტის პასუხები ნაკლებად კონცენტრირებულია რელიგიურ ინსტიტუტებსა და პრაქტიკაზე და მეტად მოიცავს მლოცველის შინაგანი განწყობილებების გამოცდილების შესახებ ინფორმაციას. შესაძლებელია უამრავი სხვა ინსტრუქციების სახით მონაცემების შეგროვება თითოეული სუბიექტისათვის რამოდენიმე თემის გარშემო. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იმ არაცნობიერი მასალის სიმდიდრე, რომელიც მისაწვდომი ხდება STARR-ის გამოყენებით. ტესტის მონაცემებთან სუბიექტები ხშირად აკავშირებენ საკუთარ ასოციაციებს და ამაზე პირდაპირ მითითებასაც კი აკეთებენ.

თუკი კარგად დავალაგებთ STARR-ის შესაძლებლობებს და გავითვალისწინებთ, რომ კლასიკური TAT-ისაგან განსხვავებით აქ ინსტრუქცია შესაძლებელია შეიცვალოს ნებისმიერად, ბუნებრივია, ვერ ვილაპარაკებთ დაცვითი მექანიზმების შესახებ. საუკეთესო შემთხვევაში შეიძლება გამოიყოს ერთი და იგივე იმ გაუცნობიერებელი პარამეტრებისა თუ თემების სპექტრი, რომელთა შორისაც არსებობს სანდო რაოდენობრივი სხვაობა და რომლებიც შეიძლება გააზრებულ იქნენ როგორც საფუძველი ადამიანების მიერ საკუთარი თავის მორწმუნე-არამორწმუნედ გააზრებასა თუ მანიფესტაციაში.

ჩვენი კვლევის მიზანი იყო გავვეცნობიერებინა თუ რა მოთხოვნილებებს შორის სხვაობა უდევს საფუძველად ადამიანების მიერ საკუთარი

თავის მორწმუნე-არამორწმუნედ აღიარების ფაქტს ქართველ მართლმადიდებლებთან. ემპირიული კვლევა დაეფუძნა STARR-ის მესამე და მეოთხე ფოტოსურათებით მოპოვებული მასალის ინტერპრეტაციის შედეგებს. ამ ფოტოსურათებით შესაძლებელია გაზომილ იქნეს დამორჩილება-დაქვემდებარების თემა. ლმერთისადმი მორჩილება ქრისტიანული კულტურის აუცილებელი ატრიბუტია, ხოლო დომინანტობა-დაქვემდებარება, ფსიქოლოგიური პარამეტრის მნიშვნელობის თვალსაზრისით, ზოგიერთი ავტორისათვის ტემპერამენტის ცნების ტოლფასი ცი ხდება. ჩვენ ავირჩიეთ დაქვემდებარება-დამორჩილების თემა, რათა განგვესაზღვრა რა პრინციპული სხვაობაა მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს შორის საკუთარი გაუცნობიერებელი სურვილების გამოტანის გზად რელიგიურობის აღიარება-არაღიარებისას.

სუბიექტებს მიეწოდებოდათ სულ ორი სურათი. ორივე სურათზე გამოხატულია ქალი დაჩოქილ მდგომარეობაში. ერთ სურათზე მას ხელში ბავშვი უჭირავს, მეორეში — არა. ორივე ზომავს დამორჩილებასა და დაქვემდებარებას, როგორც ქცევით სტრატეგიას რელიგიურობასთან მიმართებაში, შემდეგი ინსტრუქციის ფონზე: ეს ქალი მლოცველია. გთხოვთ, გვითხრათ ვინ არის ეს ქალი, რა არის მისი ისტორია და რითი დამთავრდება სიტუაცია, რომელსაც ახლა ხედავთ. კვლევა ჩატარდა 120 ადამიანზე. მათ შორის 80 იყო მორწმუნე და 40 — არამორწმუნე. ჩვენი მიზანი იყო შეგვედარებინა რაოდენობრივი განსხვავებები იმ თემების ინტენსივობებს შორის, რომლის პროვოცირებასაც ახდენდა STARR-ის ეს ორი სურათი მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან.

მიღებული შედეგების დამუშავებისათვის ვისარგებლეთ შემდეგი ხერხით. შესაფასებელ მატრიცად და ინდიკატორების სისტემად აღებული იყო TAT -ის თემები და მოვახდინეთ ოცდაერთივე თემის შეფასება ამ სურათებისათვის. შემდეგ გავასაშუალოეთ ორივე სურათისათვის მიღებული მაჩვენებლები თითოეული თემის მიხედვით და ერთმანეთს შევედარეთ მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფები (ბუნებრივია, იგივე პროცედურა იქნა განხორციელებული არამორწმუნეთა ჯგუფზე მოპოვებული მასალის დამუშავებისათვის). მიღებული საერთო საშუალო მაჩვენებელია მოცემული ქვემოთ გამოსახულ ცხრილში როგორც მორწმუნეთა, ასევე არამორწმუნეების ჯგუფებისათვის. ცხრილებში აღნიშნულია მხოლოდ ის შედეგები, რომლებიც სტატისტიკურად სანდოა (იხ. ცხრილი № 17.).

ცხრილი № 17. STARR -ის თემებს შორის სხვაობები მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს შორის მთელი შერჩევისათვის.¹

თემა / მოთხოვნილება	M		StD		t	P
	მორწმუნე	არამორწმუნე	მორწმუნე	არამორწმუნე		
ავტონომიის მოთხოვნილება	0.08	0.47*	0.29	0.79	-3.70	0.000
პასიური დაქვემდებარების, მორჩილების მოთხოვნილება	1.52*	0.59	1.26	0.83	3.74	0.000
პატივისცემის, აღიარების მოთხოვნილება	0.39	0.85*	0.81	1.03	-2.45	0.016
ყურადღების ცენტრში ყოფნის მოთხოვნილება	0.73	1.54*	1.06	1.23	-3.44	0.001
თამაშის მოთხოვნილება	0.02	0.25*	0.09	0.48	-4.14	0.000
ეგოიზმი	0.14	0.63*	0.42	0.84	-3.97	0.000
მფარველის პოვნის მოთხოვნილება	2.51*	1.53	1.48	1.30	3.20	0.002
თვითდაცვის მოთხოვნილება	1.03*	0.51	0.91	0.64	2.87	0.005
წინააღმდეგობის დაძლევის მოთხოვნილება	0.14	0.67*	0.36	0.99	-4.07	0.000
საფრთხის არიდების მოთხოვნილება	0.98*	0.37	0.34	0.71	3.29	0.001

როგორც ცხრილიდან ჩანს, არამორწმუნეებთან მაღალი მაჩვენებელი აქვთ ავტონომიის, პატივისცემისა და აღიარების, ყურადღების ცენტრში ყოფნის, თამაშის, ეგოიზმისა და წინააღმდეგობის დაძლევის მოთხოვნილებებს. მორწმუნეებთან მაღალია საფრთხის არიდების, პასიური დაქვემდებარების, მორჩილების, მფარველის პოვნისა და თვითდაცვის მოთხოვნილებების.

¹ ცხრილში * ნიშნით აღნიშნულია ის მაჩვენებლები, რომლებიც უფრო მაღალი აქვთ რომელიმე შესაღარბელი ჯგუფის წარმომადგენლებს.

თუ მთელ შერჩევას ერთმანეთს სქესის ნიშნის მიხედვით შევადარებთ, აღმოჩნდება, რომ ქალებს მაღალი მაჩვენებელი აქვთ პასიური დაქვემდებარება-დამორჩილებისა და მფარველის პოვნის მოთხოვნილების თვალსაზრისით, ხოლო მამაკაცებში მაღალია პატივისცემისა და აღიარების მოთხოვნილება. სხვა თემების მიხედვით სქესებს შორის შედარებისას სანდო სხვაობები არ იძებნება (იხ. ცხრილი № 18).

ცხრილი № 18. სქესის ნიშნის მიხედვით განსხვავებული STARR თემები

თემა / მოთხოვნა	M		StD		t	P
	კაცები	ქალები	კაცები	ქალები		
პასიური მორჩილება	0.99	1.45*	1.09	1.24	-2.14	0.034
პატივისცემის აღიარების მოთხოვნა	0.80*	0.36	1.08	0.77	2.57	0.011
ეგოიზმი	0.43*	0.14	0.72	0.44	2.68	0.008
მფარველის პოვნის მოთხოვნა	1.83	2.46*	1.61	1.31	-2.37	0.019

რაც შეეხება მორწმუნეთა ჯგუფში სქესთა შორის მონაცემების შედარებას, სანდო განსხვავება მოგვცა მხოლოდ ერთმა პარამეტრმა. ესაა მფარველის პოვნის მოთხოვნა, რომელიც ქალებთან უფრო მაღალია, ვიდრე კაცებთან (ქალების საშუალო მაჩვენებელია 2.63, კაცების — 2.15. $t = -2.02, p < 0.047$).

არამორწმუნეთა შორის სქესის თვალსაზრისითა და თემების მიხედვით საშუალოებს შორის განსხვავება სხვა სურათს გვაძლევს (იხ. ცხრილი № 19).

ცხრილი № 19. STARR თემების საშუალოებს შორის განსხვავება არამორწმუნეებში სქესის ნიშნის მიხედვით

თემა/მოთხოვნა	M		StD		t	P
	კაცები	ქალები	კაცები	ქალები		
პატივისცემის, აღიარების მოთხოვნა	1.41*	0.17	1.03	0.46	4.12	0.000
მიღწევის მოთხოვნა	1.14*	0.34	1.14	0.66	2.29	0.030
თვითდაცვის მოთხოვნა	0.26	0.82*	0.47	0.69	-2.65	0.013

როგორცხედავთ, საშუალოებს შორის განსხვავება სანდოა მხოლოდ სამი პარამეტრისათვის. კაცებში მაღალი მაჩვენებელი აქვს პატივისცემის, აღიარებისა და მიღწევის მოთხოვნილებებს, ქალებში თვითღაცვის მოთხოვნილებას.

თუ შევადარებთ ერთმანეთს ერთსა და იმავე სქესის მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს საკმაოდ საინტერესო სურათს მივიღებთ. ქვემოთ ცხრილებში წარმოდგენილია მორწმუნე და არამორწმუნე კაცებსა და ქალებს შორის მონაცემთა შედეგების შედარება.

ცხრილი № 20. საშუალოების განსხვავების სანდოობა მორწმუნე და არამორწმუნე კაცებს შორის თემების/მოთხოვნილების მიხედვით.

თემა/მოთხოვნილება	M		SiD		t	P
	მორწმუნე	არამორწმუნე	მორწმუნე	არამორწმუნე		
ავტონომიის მოთხოვნილება	0.09	0.58*	0.31	0.91	-2.93	0.005
პასიური დაქვემდებარების, მორჩილების მოთხოვნილება	1.33*	0.35	1.18	0.66	3.17	0.003
პატივისცემის, აღიარების მოთხოვნილება	0.41	1.41*	0.84	1.03	-3.71	0.001
მიღწევის მოთხოვნილება	0.50	1.14*	0.87	1.14	-2.27	0.028
ყურადღების ცენტრში ყოფნის მოთხოვნილება	0.76	1.76*	1.13	1.32	-2.84	0.007
თამაშის მოთხოვნილება	0.02	0.32*	0.12	0.49	-3.41	0.001
ეგოიზმი	0.22	0.82*	0.51	0.90	-3.10	0.003
მეარეველის პოვნის მოთხოვნილება	2.15*	1.17	1.65	1.31	-2.14	0.037
თვითღაცვის მოთხოვნილება	0.93*	0.26	0.87	0.47	2.94	0.005
წინააღმდეგობის დაძლევის მოთხოვნილება	0.15	0.70*	0.41	0.98	-3.20	0.002
საფრთხის არიდების მოთხოვნილება	0.81*	0.17	0.93	0.43	2.65	0.011

როგორც ვხედავთ, მორწმუნეებში სანდოდ მაღალი მაჩვენებელი აქვს პასიური დაქვემდებარება-დამორჩილების, მფარველის პოვნის, თვითდაცვისა და საფრთხის თავიდან არიდების მოთხოვნილებებს, ხოლო არამორწმუნე მამაკაცებში ჭარბობს ავტონომიის, პატივისცემისა და აღიარების, მიღწევის, ყურადღების ცენტრში ყოფნის, თამაშის, წინააღმდეგობის დაძლევისა და ეგოიზმის მოთხოვნილებები. ერთი სიტყვით ყველაფერი ის, რაც მეტი დამოუკიდებლობის, აქტიურობისა და ქმედების წინაპირობას წარმოადგენს.

რაც შეეხებათ ქალებს, აქ, მართალია, მხოლოდ შვიდი თემის მიხედვით არის საშუალოთა შორის სხვაობა, მაგრამ მთლიანობაში მაინც იგივე სურათი მივიღეთ, რაც კაცების შემთხვევაში. უფრო კონკრეტულად: მორწმუნე ქალები გამოირჩევიან პასიური მორჩილებისა და დაქვემდებარების, მფარველის პოვნისა და წესრიგის მოთხოვნილებების მაჩვენებელთა მაღალი ხარისხით, მაშინ, როცა არამორწმუნეებში ჭარბობს ავტონომიის, თამაშის, ეგოიზმის, წინააღმდეგობის დაძლევის მოთხოვნილებები (იხ. ცხრილი № 21).

ცხრილი № 21. საშუალოების განსხვავების სანდოობა მორწმუნე და არამორწმუნე ქალებს შორის თემების/მოთხოვნილების მიხედვით.

თემა/მოთხოვნილება	M		SID		t	P
	მორწმუნე	არამორწმუნე	მორწმუნე	არამორწმუნე		
ავტონომიის მოთხოვნილება	0.06	0.32*	0.28	0.64	-2.07	0.043
პასიური დაქვემდებარების, მორჩილების მოთხოვნილება	1.68*	0.89	1.31	0.94	2.07	0.043
თამაშის მოთხოვნილება	0.01	0.17*	0.07	0.46	-2.21	0.032
ეგოიზმი	0.07	0.39*	0.29	0.74	-2.29	0.026
მფარველის პოვნის მოთხოვნილება	2.82*	1.96	1.23	1.18	2.26	0.028
წინააღმდეგობის დაძლევის მოთხოვნილება	0.13	0.57*	0.32	1.04	-2.38	0.021
წესრიგის მოთხოვნილება	0.47*	0.07	0.66	0.27	2.21	0.031

თუ მიღებულ მონაცემებს შევაჯამებთ და ვეცდებით, რომ კონკრეტული დასკვნა გავაკეთოთ, საკმაოდ საინტერესო სურათს მივიღებთ. ცხადად ჩანს, რომ მორწმუნეობა-არამორწმუნეობის ნიშნით განსხვავებულ ჯგუფში ბევრად მეტი და მრავალფეროვანი თემებია განსხვავებული, ვიდრე სქესის მიხედვით განსხვავებულ ჯგუფებში. მიუხედავად იმისა, ქალები და კაცები მორწმუნეები არიან თუ არა, მათ შორის განმასხვავებელი ნიშანი მხოლოდ დაქვემდებარების ტენდენციაა: ქალები მფარველს ეძებენ (სხვადასხვა თემატური ვარიაციები), კაცები აღიარებასა და პატივისცემას (ასევე სხვადასხვა თემატური ვარიაციებით). რაც შეეხება მორწმუნეობა-არამორწმუნეობის ნიშნით განსხვავებულების შემთხვევაში აქ თემების მთელი სპექტრი იჩენს თავს, ძირითადი თემის გარდა, რომელიც მორწმუნეებთან გამოიხატება მაღალი პასიური დაქვემდებარების, მორჩილების, მფარველის პონის, საფრთხის არიდების, თვითდაცვისა და წესრიგის დაცვის მოთხოვნილებებით. საერთოდ არ არის ამ ჯგუფისათვის დამახასიათებელი ისეთი ტიპის მოთხოვნილებები, როგორიცაა: თამაშის, ეგოიზმის, ავტონომიისა და წინააღმდეგობის დამღვეის მოთხოვნილებები. მეორე მხრივ, არამორწმუნეების ჯგუფი შეიძლება ფორმალურად დახასიათდეს თითქოს ამ თემების მიხედვით, მაგრამ ფაქტობრივად თავისთავად იმდენად დაბალი მაჩვენებელი აქვთ თემის ინტენსივობის მიხედვით, რომ მათთან (არამორწმუნეებთან) ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ მკვეთრად გამოხატულ ისეთ მოთხოვნილებებზე, როგორიცაა: პატივისცემის, აღიარებისა და მიღწევის მოთხოვნილებები. თუ ამ მონაცემებს ჩავსვამთ იმ თეორიულ სტრუქტურაში, რასაც ფსიქოანალიტიკური მიდგომა გულისხმობს, ანუ ქცევის უკან დგას მოთხოვნილება, რომელიც დაცვით სტრატეგიას წარმოადგენს და არა რეალურ დაკვეთას, მივიღებთ, რომ მორწმუნეები თავიანთი შფოთვის (მფარველის არსებობის) მოსახსენელად მორწმუნეობას მიმართავენ, ხოლო არამორწმუნენი კი ამპიციური თვითაღიარებისათვის ავტორიტეტის სრული მიუღებლობით გამოირჩევიან. შედეგი კარგად აჩვენებს, რომ თუ, ერთი მხრივ, მორწმუნეები პრეოდიპალურ საფეხურს არ გასცილებიან, არამორწმუნეთა ჩვენეული შერჩევა „მამის წინააღმდეგ ამბოხისათვის“ აცხადებს პრეტენზიას, მაგრამ ეგოიზმისა და თამაშის მოთხოვნილებების დაბალი მაჩვენებლის გამო ამგვარი ამბოხის განხორციელებამდე ქიშერული თვითტკობით არის დაკავებული.

ეს ყოველივე ეხება მორწმუნის სიღრმისეული ფსიქოლოგიური პორტრეტის დახასიათებას, რომლის მიხედვითაც ირკვევა, რომ მორწმუ-

ნედ ყოფნას თუ მორწმუნის სტატუსს განაპირობებს ისეთი დაუკმაყოფილებელი მოთხოვნები, როგორცაა: მაღალი პასიური დაქვემდებარების, მორჩილების, მფარველის პოვნის, საფრთხის არიდების, თვითდაცვისა და წესრიგის დაცვის მოთხოვნები. სხვა სიტყვებით ეს ნიშნავს, რომ თვითდაცვისა და საფრთხის თავიდან აცილებისა და იმ შიშის დაუმლევლობის გამო, რაც მოაქვს გარემოს ქაოტურობასა და საფრთხის გაცნობიერებას, ადამიანები ირჩევენ (გაუცნობიერებლად) მორწმუნედ ყოფნას, რომელიც გულისხმობს დიალოგს უზენაესთან და აკმაყოფილებს თვითდაცვასა და უსაფრთხოებას პასიური დაქვემდებარების, მორჩილებისა და მფარველის პოვნის მოთხოვნების და აკმაყოფილების ხარჯზე.

საკითხი, არის თუ არა რელიგიურობა დისპოზიციური ცვლადი, შესაძლებელია გადაწყვეტილად მივიჩნიოთ თუ რელიგიური ორიენტაციის მაჩვენებლებს და არაცნობიერ მოთხოვნებსა თუ თემებს (რომლებიც ნამდვილად მიეკუთვნებიან დისპოზიციურ ცვლადებს და ფსიქონალიტიკოსებისა თუ სხვადასხვა დინამიკური ფსიქოლოგიის წარმომადგენლებისათვის ფსიქიკური კონსტიტუციის ბაზისს ქმნიან) შორის რაიმე კავშირი დაიძებნება. ამგვარი კავშირების მოძებნა ჩვენ მიერ მოგროვილ მასალაზე შემდეგი წესით განვახორციელებთ. მორწმუნეთა ჯგუფში დათვლილი იყო კორელაცია თითოეულ თემასა და I/E რელიგიურ ორიენტაციას შორის. სანდო კავშირი არ აღმოჩნდა არც ერთ შემთხვევაში. სხვა სიტყვებით, რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და არაცნობიერი მოტივები ერთმანეთთან სანდო კორელაციას არ უჩვენებს.

საბოლოო ჯამში, შეიძლება ითქვას, რომ ეს მონაცემები გვაძლევს საშუალებას, ვიფიქროთ, რომ მორწმუნეობა არის დაცვითი სტრატეგია მარად ცვლად გარემოში კულტურული და სოციალურად მისაღები გზით დროებით გადაიდოს საკუთარი რესურსების შეფასების რეალობა კრიზისული სიტუაციების გადალახვისა თუ რეალობისათვის თვალის გასწორებისა და პასუხისმგებლობის აღების მიზნით. სხვა სიტყვებით, რელიგიურობა კოლექტიური უსაფრთხოების დაცვითი სტრატეგიის ნაირსახეობად შეგვიძლია მივიჩნიოთ იმ ადამიანებისათვის, ვისთვისაც მფარველის პოვნის მოთხოვნების რაციონალური აღიარება და გაცნობიერებულად ამ საკითხის მოგვარება, ანუ „მოზრდილის“ პოზიციიდან ეგზისტენციალური სიცარიელისათვის თვალის გასწორება (მარტოობის განცდისათვის გამკლავება) პრობლემური ქცევის ტოლფასი ხდება.

საგანგებოდ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენ მიერ მოპოვებული

მასალა ძლიერ არ არღვევს იმ ჩარჩოს, რომელიც ამდაგვარი კვლევების მიერ არის მოხაზული სხვა დენომინაციებისთვისაც. მორწმუნედ ყოფნა ნიშნავს დაიკმაყოფილო ბუნებრივი მოთხოვნილებები: უსაფრთხოების, დაცულობის, კომფორტის და „გადაწყვიტო სასრულობის პრობლემა“ (რაც სხვათა შორის სიკვდილის ფენომენის გარდუვალი აუცილებლობის გამო ყველა ადამიანს უკლებლივ აყენებს „დაქვემდებარებულის, დამორჩილებულის“ პოზიციაში) შენი ნებით არჩეული და უზენაესს დამორჩილებული არსების სახით (მორწმუნე არ იღებს სასრულობას და ამის ნაცვლად თავს იღებს დამორჩილებულის გონიერი და ცოცხალი ღმერთის ფუნქციას, რომელიც მას საშუალო სიცოცხლეს ანიჭებს. ფაქტობრივად, იკმაყოფილებს მარადი უსაფრთხოების, დაცულობისა და კომფორტის განცდებს).

ვერ ვიდავებთ, რომ ამ მონაცემების საფუძველზე მორწმუნეობა და რელიგიურობა არ არის ბაზისური დისპოზიცია, რომელიც ამოიზრდება ბავშვის ადეკვატური სურვილიდან — იყოს უსაფრთხო გარემოში, კქონდეს დაცულობის განცდა (ანუ უყვარდეთ) და თავს გრძნობდეს კომფორტულად, რომლის ილუზორულობის ნგრევასა და ცხოვრებისეული გადაფასების კრიზისულ სიტუაციას (მე ვარ მარტო საშიშ და მოუწესრიგებელ გარემოში) თან მოჰყვება ღვთაების შემოტანა კოგნიციებისა თუ ემოციურ-აფექტურ სფეროში, რომელიც ამ ილუზორულ განცდას ინარჩუნებს მისი ცენტრალური ობიექტის შეცვლით არსებული გარემოდან ტრანსცენდენტულში გადატანით. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ღმერთის ხატის საბოლოო ფორმირება 14-16 წლის ასაკისათვის მთავრდება და თანხვდება თვითცნობიერების ჩამოყალიბებას, როგორც ბავშვის ასაკობრივი ფსიქიკური განვითარების პროცესის დასასრულს.

II.3.4. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და ინდივიდუალიზმი —

კოლექტივიზმის მაჩვენებელი ქართველ მართლმადიდებლებთან

როგორც კვლევა გვიჩვენებს, რელიგიური ორიენტაციის ტიპი არ კორელირებს კონკრეტულად რაიმე გარკვეულ თემასთან თუ მოთხოვნილებასთან, მაგრამ მთლიანად მორწმუნეთა ჯგუფი განსხვავდება არამორწმუნეებისაგან და ხასიათდება უფრო მეტად ისეთი მოთხოვნილებების სიძლიერით, რომელიც ეხება მფარველის პოვნის, მორჩილების,

თვითდაცვისა და უსაფრთხოების თემებს. თუ, ერთი მხრივ, გავითვალისწინებთ, რომ პიროვნების ასაკობრივი სტრუქტურის განვითარება ითვალისწინებს თვითცნობიერების საფეხურის დასრულებას, რომელიც დაახლოებით 14-16 წლის ასაკში მთავრდება და რომლის შედეგიც საკუთარი მარტოობისა თუ მარტოსულობის სრული გაცნობიერებაა, მეორე მხრივ, გაკაერთიანებთ ზემოთ ჩამოთვლილ თემებს (მფარველის პოვნა, პასიური მორჩილება, თვითდაცვა და უსაფრთხოება), რომლებიც სხვა არაფერია, თუ არა მარტოობის თანმხლები შიშები, რომელთა ქცევითი პატერნის დაკვეთა მეორესთან, ანუ სხვასთან მიმართებაში უსაფრთხოების გაცდის შენარჩუნებაა, მესამეის, რომ მორწმუნის სტატუსის საბოლოო გაფორმება მთავრდება იმავე ასაკისათვის და მეოთხეც, სრულდება სიკვდილის ფენომენის გაცნობიერებისა და საკუთარი სასრულობის გაცნობიერების პროცესი, ყოველივე ამის გათვალისწინებით სრულიად შესაძლებელია მორწმუნეობა განვიხილოთ, როგორც უსაფრთხოების ბაზისური მოთხოვნისათვის მარტოსულობის გაცნობიერების ადეკვატური სტრატეგიის შენარჩუნება, მაგრამ ამ მდგომარეობისადმი შიშის დაუძლეველობის პირობებში.

მარტინ ბუბერი თავის წიგნში „მე და შენ“ საგანგებოდ მიუთითებს, რომ ჩვეულებრივად ადამიანები საკუთარი მთლიანობისა თუ პიროვნების შესანარჩუნებლად, მარტოობის გაცდის დასაძლევად, შიშის დასაოთრგუნად ორ გზას ირჩევენ — ან ინდივიდუალისტურს, ან კოლექტივისტურს. ინდივიდუალიზმი გულისხმობს ადამიანის საკუთარ თავში ჩაღრმავების პროცესს, რაიმე ნაწილის აქცენტირებას და მის შეცნობას. ინდივიდუალისტი ადამიანი გარემოს ხედავს მხოლოდ საკუთარ თავთან მიმართებაში, ამახინჯებს საკუთარ თავს, ზრდის თავის მარტოობისა და განწირულობის უფსკრულს და ამისაგან თავის დასაღწევად ბრავირებს საკუთარი ინდივიდუალიზმით, თავისი მარტოობით, თუმცა რეალურად შიშით გული უსკდება და შესაბამისად, სიკვდილის შიშსაც ვერ მორევია.

კოლექტივისტური პოზიციიდან ადამიანი თავის მარტოობას გაურბის ჯგუფში შესვლით, ჯგუფთან იდენტიფიკაციით, საკუთარი მესრული იგნორირებით ის კოლექტივის ნაწილი ხდება. რაც უფრო დიდი იქნება ეს ჯგუფი, ადამიანი მით უფრო დაცული იქნება თავისი მარტოობისაგან. კოლექტივიში პიროვნული პასუხისმგებლობა ნულია და იგი ტოტალურ უსაფრთხოებას ქმნის. მაგრამ არც აქგადაილახება მარტოობა, არამედ ჩაიხშობა. თუკი ინდივიდუალიზმში ადამიანის სახე დამახინჯებულია,

კოლექტივიზმში ის საერთოდ დაფარულია. არც ერთი და არც მეორე ადამიანური ყოფის ბუნებრივი ფორმა არ არის, რადგან ვერც ერთი ვერ იძლევა ჩემი, ადამიანის, როგორც მთელის შეცნობის გარანტიას.

მარტინ ბუბერის აზრით, მეს გაცნობიერება შეიძლება მხოლოდ შენის აღიარებით, მიღებით და დიალოგში შემოსვლის პრინციპით. ადამიანები, როგორც პიროვნებები, არსებობენ მხოლოდ დიალოგში, როდესაც ისინი საკუთარ თავს მთლიანად გაიაზრებენ ერთმანეთთან მიმართებაში. პირველი ცნებაც ამას გვასწავლის: „მე ვარ ღმერთი შენი“. მე ვარ და გიწვევ შენ სასაუბროდ, — აქაც დიალოგია, დიალოგი აბსოლუტსა და კონკრეტულ ინდივიდს შორის, მაგრამ დიალოგი ორ პიროვნებას შორის, და იგი მიმდინარეობს. ღმერთის ცნება გულისხმობს იმ ტრანსცენდენტურ მეს, რომელთანაც მიმართებაში მუდმივად შეიძლება გააცნობიერო საკუთარი თავი, იყო ობიექტივირებული და გასხვისებული „შენ“ და იპოვო შენი არსებობის აზრი, საკუთარი ეგ ზისტენცია და მარტო არასდროს არ დარჩე. ყოველივე ეს კი არის მორწმუნის ჩვეული მდგომარეობა. თუმე ამ განცდას მივალწვე ყველა ადამიანთან მიმართებაში (ანუ დაუშვებ მას „შენად“ და მოვახდენ საკუთარი თავის პიროვნულ ერთეულად გააზრებას), ასეთ შემთხვევაში „შენ“, როგორც კონკრეტული ინდივიდი, სრულად აღწევ იმ იდეალს, რომელიც იუდაისტურ-ქრისტიანული მსოფლმხედველობისთვის ადამიანის სრულყოფილი სახეა. ჩვეულებრივ ყოფაში ამგვარი მდგომარეობა საკმაოდ იშვიათად დგება და თითოეული სუბიექტის გამოცდილებაში რჩება, როგორც პიროვნებად არსებობის თუ ყოფნის განუყოფელი წამი. ბუბერისათვის თუკი მე, კონკრეტული პირი არ ვაღიარებ შენის ანუ მეორე ჩემნაირადვე კონკრეტული პირის არსებობას, ვერ გავიაზრებ საკუთარ თავს მთლიანად. მე აუცილებლობით მჭირდება შენ, რომ საკუთარი თავი შევიმეცნო. შეხვედრა მე და სხვას შორის სუბიექტურისა და ობიექტურის შეხვედრის მიჯნაა.

მარტინ ბუბერისეული „მე და შენ“ — დიალის თეოლოგიური გააზრება ფაქტობრივად პირდაპირ მიანიშნებს, რომ მორწმუნედ ყოფნა გულისხმობს იმ გზის გავლას, რომელზეც პიროვნებამ უნდა გააკეთოს არჩევანი ინდივიდუალიზმსა და კოლექტივიზმს შორის დიალოგის სასარგებლოდ. დიალოგი გულისხმობს ყოველთვის ორს და არა მეტს. თუ ხასიდიზმისათვის, რომლის უდიდესი წარმომადგენელიც მარტინ ბუბერია, ამგვარი მიდგომა სრულიად ბუნებრივი მოდელია, მართლმადიდებლური კონფესიისათვის კი კათოლიკური დენომინაციის მსგავსად ეკლესია ანუ ცენ-

ტრალიზირებული კოლექტივისტური წარმონაქმნი ხდება მორწმუნეობის აუცილებელი ატრიბუტიკა. უფრო მეტიც დიალოგი და გამოსყიდვა შესაძლებელია მხოლოდ ეკლესიის საშუალებით ანუ ორგანიზაციის წევრობით და ჯგუფში გაერთიანებით.

თეოლოგიური საკითხი ფსიქოლოგიური ასპექტით ასე შეიძლება იქნეს გააზრებული, რადგან მართლმადიდებლობა აუცილებლობით გულისხმობს ეკლესიაში ცხოვრებას, ანუ უსაფრთხოების გარანტიად ჯგუფში ანუ კოლექტივში არსებობას, შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ მართლმადიდებლები ხასიათდებიან კოლექტივიზმის უფრო მაღალი ნიშნით, ვიდრე არამორწმუნეები და, შესაძლებელია, არსებობდეს გარკვეული კავშირი ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის ფსიქოლოგიურ მაჩვენებელსა და რელიგიურ ორიენტაციას შორის. ამ საკითხის გასარკვევად ემპირიული კვლევა ჩავატარეთ, რომელიც ქვემოთაა წარმოდგენილი.

კონსტრუქტი ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმი სოციალური მეცნიერებების მიერ მრავალ კონტექსტში არის განხილული. ამ კონსტრუქტს ხშირად მიმართავენ ისეთ კატეგორიებთან ერთად როგორცაა: ღირებულებები, სოციალური სისტემები, მორალი, რელიგია, ეკონომიკური განვითარება და ა.შ. მიჩნეულია, რომ ინდივიდუალიზმის მაჩვენებელი ძალიან მაღალია აშშ, ინგლისსა და ბრიტანული გავლენის ქვეყნებში. სოციალურ მეცნიერებებში ასევე შესაძლებლად ითვლება, რომ ქვეყნები და მათი მოსახლეობა ზოგადად დახასიათდეს ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის მაჩვენებლებით, რომელთა კორელატებად ეკონომიკური თუ სხვა სოციალური სტრუქტურები უნდა მივიჩნიოთ. ჩვენი, საქართველოს, დღევანდელი ყოფა ზოგადად შეიძლება მიეკუთვნოს ტრადიციულ საზოგადოებას, რომელიც თითქოს გულისხმობს, რომ თავისი ტრადიციულობის გამო ის აუცილებლობით კოლექტივისტურიც უნდა იყოს. განსაზღვრა, რომ ყველა ტრადიციული საზოგადოება აუცილებლად გულისხმობს კოლექტივიზმის მაღალ მაჩვენებელს — არ არის სწორი, რადგან კოლექტივიზმი-ინდივიდუალიზმი მრავალი კომპონენტისაგან შექმნილი კონსტრუქტია და ითვალისწინებს კულტურის ქცევით ნორმებს, რომლებიც სხვადასხვა ინტენსივობით შეიძლება იყოს წარმოდგენილი ამა თუ იმ საზოგადოებაში.

მიჩნეულია, რომ ინდივიდუალისტებსა და კოლექტივისტებს ერთმანეთისაგან განასხვავებთ ქცევის მიმდებლობის დიაპაზონი საკუთარი თუ ჯგუფის მოთხოვნების თვალსაზრისით. კოლექტივისტებისათვის

ზოგადად დამახასიათებელია მეტი აქცენტი ჯგუფის ინტერესებზე და მათი პირველ პლანზე წამოწევა, ხოლო ინდივიდუალისტებისათვის — საკუთარი ინტერესებისა და სარგებელის პირველი რიგის მნიშვნელობის საქმედ ქცევა. ჩვენ შევეცადეთ გვეკვლია ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის მაჩვენებელი მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან ქართველ მართლმადიდებელთა შერჩევაზე. კვლევის მიზანი იყო, ერთი მხრივ, დაგვედგინა რა არის ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის მაჩვენებელი ამ განსხვავებულ ჯგუფებში და რა გავლენას ახდენს ის პიროვნების დამოკიდებულებაზე სოციალურ აქტივობასთან მიმართებაში.

ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის კონსტრუქტის კვლევა ჩვენ მოვახდინეთ ატიტუდური დებულებების გამოყენებით. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი კონსტრუქტების კვლევისას აუცილებელია მრავალმეთოდიანი სტრატეგიების გამოყენება. ამ მოსაზრებას იზიარებენ ისეთი ავტორები, როგორებიცაა Fiske and Sweder, 1986, Campbell, 1989. Fiske, 1986. მათი მტკიცებით, ვერ ხერხდება ცალკეული მეთოდებით მიღებული მონაცემების დაკავშირება, რომლებიც თითქოს ერთსა და იმავე საკითხს იკვლევს. მრავალმეთოდიან მიდგომაზე დაფუძნებული კვლევა კი ამას გაცილებით უკეთესად ახერხებს. ამასთან ერთად, ცალკეული მეთოდებით სარგებლობა მიგვანიშნებს ფრაგმენტულობაზე სოციალურ მეცნიერებებში და ეწინააღმდეგება მის ძირითად მიზანს — მთლიანად მოიცვას საზოგადოების ყოფის სპექტრი.

ამ საუკუნის მიჯნაზე ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის კონსტრუქტის კვლევა პოპულარული თემაა სოციალური მეცნიერებებისათვის. მაგალითად, Hofstede (1980 წ.) მუშაობდა IBM კომპანიის მოსამსახურე პერსონალზე 66 ქვეყანაში. იგი აანალიზებდა სხვადასხვა ქვეყნის მოსამსახურეების მონაცემებს რამოდენიმე ღირებულებით დებულებაზე. მან ცალკე მაჩვენებლად გამოყო ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმი, როგორც სოციალურ-ფსიქოლოგიური დახასიათებისათვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პარამეტრი. Bond, 1988 წელს მუშაობდა 21 ქვეყნის კოლეჯების სტუდენტების ღირებულებებზე და მსგავსი ფაქტორულ-ანალიტიკური შედეგები მიიღო.

უფრო მეტი დებულებებით კვლევისას Triandis, 1990 წელს აღმოაჩინა ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმთან დაკავშირებული 4 ფაქტორი. ესენია: 1. ოჯახური მთლიანობა („ბავშვებმა უნდა იცხოვრონ მშობლებთან ერთად ქორწინებამდე“); 2) ურთიერთდამოკიდებულება („მე მიყ-

ვარს ჩემს მეგობრებთან ერთად ცხოვრება“); 3) თვითრწმენა, საკუთარი თავის ნდობა („უკეთესია მარტო მუშაობა, ვიდრე ჯგუფთან ერთად“); და 4) შიდა ჯგუფიდან განცალკევება, როგორც ინდივიდუალიზმის მაჩვენებელი.

ამ ფაქტორების მნიშვნელობა განსხვავებულია სხვადასხვა კულტურებში. ზოგიერთ კულტურაში ოჯახურ მთლიანობასა და ჯგუფიდან დისტანციას შორის დიდი უთანხმოებაა, ხოლო სხვა კულტურაში — თვითრწმენას, ურთიერთდამოკიდებულებასა და განხილვას შორის. შესაბამისად, კვლევისათვის ხელსაყრელია განსხვავებული ღირებულებების დადგენა კულტურებს შორის და შემდეგ არსებული ცვლადის (ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმი) გაზომვა.

Hui, 1990 წელს ცდილობს კულტურები, სადაც მაღალია ინდივიდუალიზმი, დაახასიათოს პიროვნული თვისებით, რომელსაც იდეოცენტრიზმს უწოდებს, ხოლო კულტურები, სადაც კოლექტივიზმის მაჩვენებელია მაღალი — პიროვნული თვისებით, ალოცენტრიზმით. ავტორისათვის ეს მოსახერხებელი კონცეპტია, რომელიც საშუალებას გვაძლევს განვიხილოთ ალოცენტრები ინდივიდუალისტურ კულტურებში და იდეოცენტრები კოლექტივისტურ კულტურებში.

ითვლება, რომ კოლექტივიზმს ყველაზე კარგად აღწერს ოჯახური მთლიანობა, ხოლო ინდივიდუალიზმს თვითრწმენა, ანუ საკუთარი თავის ნდობა.

ისეთი კონსტრუქტი, როგორც არის ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმი, შეიძლება განისაზღვროს რამოდენიმე ატრიბუტის საშუალებით. პირველ რიგში აღსანიშნავია, რომ კოლექტივისტები დიდ ყურადღებას აქცევენ შიდა ჯგუფს. ისინი იქცევიან ბევრად უფრო განსხვავებულად თავიანთ შიდა ჯგუფში, ვიდრე გარე ჯგუფების წევრების მიმართ. პრესიტორიულ დროს შიდა ჯგუფი უნდა ყოფილიყო ერთობა გადარჩენისათვის, ან ერთობა საკვების მოპოვებისათვის. თუ არ იყო საკვები, შიდა ჯგუფის ყველა წევრი შიმშილით იღუპებოდა. კულტურის განვითარებასთან ერთად ყველაზე მნიშვნელოვანი შიდა ჯგუფი კლანად, სამუშაო ჯგუფად, ან ერად ჩამოყალიბდა. დღევანდელ დღეს კულტურების უმეტესობაში ყველაზე მნიშვნელოვანი შიდა ჯგუფი ოჯახია. თუმცა კოლექტივისტურ კულტურებში არსებობს დამატებითი რამოდენიმე სეგმენტი, რომლებიც ასევე წარმოადგენენ შიდა ჯგუფებს და რომლებიც მეტ-ნაკლები ხარისხით მოქმედებს ინდივიდის ქცევაზე.

ინდივიდუალისტებს ასევე აქვთ შიდა და გარე ჯგუფები, მაგრამ ისინი არ ხელავენ მწვავე კონტრასტს მათ შორის და მათი ქცევა ისე მკვეთრად არ განსხვავდება შიდა და გარე ჯგუფების მიმართ, როგორც არის კოლექტივისტების შემთხვევაში.

როცა წარმოიქმნება კონფლიქტი შიდა ჯგუფსა და ინდივიდუალისტურ მიზნებს შორის, კოლექტივისტურ კულტურებში შიდა ჯგუფური მიზნები პირველობას იღებს, ხოლო ინდივიდუალისტურ კულტურებში, ჯგუფურ მიზნებთან შედარებით უპირატესობა პიროვნულ მიზნებს ენიჭებათ.

კოლექტივისტურ კულტურებში ქცევა რეგულირებულია შიდა ჯგუფური ნორმებით; ინდივიდუალისტურ კულტურებში კი იგი რეგულირდება ინდივიდუალისტური მოწონება-არ მოწონებით და პრაგმატული სარგებლიანობა-უსარგებლობის პრინციპით. ასე, რომ კოლექტივისტურ კულტურებში ნორმები წარმოადგენს სოციალური ქცევის უფრო მნიშვნელოვან დეტერმინანტს, ხოლო ინდივიდუალისტურ კულტურებში კი ატიტუდები, დამოკიდებულებები უფრო მნიშვნელოვანია.

კოლექტივისტურ კულტურებში მეტი ხაზგასმავა იერარქიაზე. ჩვეულებრივ მამა არის თავი და ზოგადად მამაკაცები იქვემდებარებენ ქალებს. უფრო მეტიც, ჰარმონია და მშველელის ხატი კოლექტივისტური კულტურის მნიშვნელოვან ატრიბუტებს წარმოადგენს. კოლექტივისტურ კულტურებში შიდა ჯგუფი ჰომოგენური უნდა იყოს. მათი შეხედულებები და შიდა წინააღმდეგობები, ასევე აზრთა სხვადასხვაობა გარე ჯგუფისათვის უცნობი უნდა იყოს. ინდივიდუალისტურ კულტურებში კონფრონტაციები ჯგუფის შიგნით მისაღებია და სასურველიც კი, რადგან ისინი „წმინდავენ ჰაერს“. ამგვარი დამოკიდებულება სრულიად გაუგებარია კოლექტივისტური კულტურებისათვის, სადაც იერარქია და ჰარმონია მნიშვნელოვან ატრიბუტებს წარმოადგენს. ჯგუფის ბედი, ჯგუფური მიღწევა და ურთიერთდაცვა მნიშვნელოვანია კოლექტივისტურ კულტურებში, ხოლო პიროვნული ბედი და პიროვნული მიღწევა, შიდა ჯგუფისაგან დამოუკიდებლობა, ხაზგასმით არის ნაჩვენები ინდივიდუალისტურ კულტურებში. თვითრწმენაც სხვადასხვა მნიშვნელობის მქონეა კულტურების ამორტიპში. კოლექტივისტურ კულტურაში თვითრწმენა ნიშნავს: „მე არა ვარ დამძიმებული შიდა ჯგუფში“, ინდივიდუალისტურ კულტურაში კი იგივე ნიშნავს: „მე შემიძლია გავაკეთო ჩემი საკუთარი საქმე“.

კოლექტივისტურ კულტურაში დიდ ინტერესს იწვევს ის თურა

ხდება ჯგუფში და თითოეული წევრის თავს. იგივე შეიძლება ითქვას ინდივიდუალისტურ კულტურებზეც, მაგრამ ამ სახის კულტურებში შიდა ჯგუფები ვიწროა, შედგება მხოლოდ პირველი საფეხურის ნათესავებისაგან და რამოდენიმე „საკუთესო მეგობრისაგან“. SELF „მე თვითონ“, განხილულია, როგორც შიდა ჯგუფის დანამატი კოლექტივისტურ კულტურებში. იგივე „მე თვითონ“ განსხვავებული რაობაა ინდივიდუალისტურ კულტურებში.

კოლექტივისტური კულტურები შედგება რამოდენიმე შიდა ჯგუფისაგან. მათი გავლენა ძალზე დიდია ინდივიდებზე, ხოლო ინდივიდუალისტურ კულტურაში ქცევა იშვიათად განიცდის გავლენას შიდა ჯგუფისაგან, რადგან ეს კულტურა შედგება ძალიან ბევრი შიდა ჯგუფებისაგან და ისინი ხშირად აყენებენ ურთიერთსაწინააღმდეგო მოთხოვნებს. კოლექტივისტურ კულტურებში ვერტიკალური ურთიერთობები, მშობელი-ბავშვი, პრიორიტეტულია და იგი კონფლიქტშია ჰორიზონტალურ ურთიერთობებთან (მეუღლე-მეუღლე), რომელიც ინდივიდუალისტური კულტურისათვის არის დამახასიათებელი. ისეთ ღირებულებებს, როგორიც არის მიღწევა, სიამოვნება და კონკურენცია განსაკუთრებით ექცევა ყურადღება ინდივიდუალისტების მხრიდან. მაშინ, როდესაც ოჯახური ინტეგრირება, უშიშროება, დამორჩილება და შესატყვისობა ღირებულია უფრო კოლექტივისტებისათვის.

დღეს აშკარად შეიმჩნევა, რომ თანამედროვე მსოფლიოში ხორციელდება გადახრა კოლექტივიზმიდან ინდივიდუალიზმისაკენ. როდესაც ადამიანი ხდება მდიდარი, ის ხდება უფრო დამოუკიდებელი და დამოუკიდებელი, უპირველეს ყოვლისა, თავისი შიდა ჯგუფისაგან. სიმდიდრე ასოცირებულია ინდუსტრიალიზმთან და დაკავშირებულია რთულ კულტურებთან. რთულ შედგენილ კულტურას აქვს ტენდენცია იყოს უფრო ინდივიდუალისტური, ვიდრე კოლექტივისტური. იგი შედგება მრავალი შიდა ჯგუფისაგან. სიმდიდრე დაკავშირებულია პატარა ოჯახის შექმნასთან, რაც ნიშნავს მხოლოდ ერთი შვილის ყოლას. პატარა ოჯახები თავისთავად ქმნიან პირობებს, რომ მშობლებმა შვილები გაზარდონ ინდივიდუალისტებად და იდიოცენტრებად.

ცხოვრების სტილი ასევე წარმოადგენს კოლექტივიზმი-ინდივიდუალიზმის მნიშვნელოვან ატრიბუტს. ბევრ კულტურაში, მაგრამ განსაკუთრებით კი შედგენილ ინდუსტრიულ კულტურებში, ზედა კლასები გამოხატავენ თვითრწმენასა და დამოუკიდებლობას, ისინი ინდივიდუალის-

ტები არიან. იმავე კულტურებში დაბალი სოციალური ფენის წარმომადგენლები გამოხატავენ მორჩილებას და იხრებიან კონფორმულობისაკენ. სოციალური და გეოგრაფიული მობილურობა ხელს უწყობს ინდივიდუალის ზმს. ისინი, ვინც მიგრირებულა სხვა ქვეყანაში უფრო ინდივიდუალისტები არიან. სოფლებიდან ცენტრებისაკენ მოძრაობა ასევე ინდივიდუალის ზმს უკავშირდება.

ინდივიდუალისტური კულტურისათვის დამახასიათებელი ბავშვის აღზრდის პრაქტიკა ხაზს უსვამს ბავშვის ავტონომიურობას, კრეატიულობას, თვითრწმენასა და ოჯახისაგან დამოუკიდებლობას. კოლექტივისტურ კულტურებში მნიშვნელოვანია მორჩილება, მოვალეობა და მსხვერპლის გაღება შიდა ჯგუფისათვის. კოლექტივისტების ქცევა მათი მეგობრებისა და თანამშრომლების მიმართ მეტი ინტიმურობით გამოირჩევა, ხოლო გარე ჯგუფების წევრების მიმართ — ნაკლები. ქცევაში ასეთ განსხვავებას ვერ ვხვდებით ინდივიდუალისტებს შორის. კოლექტივისტური კულტურების იერარქიული სტრუქტურა ნიშნავს, რომ ასეთ კულტურებში მეტია სუბორდინაცია, ვიდრე ინდივიდუალისტურ კულტურებში.

აღმოჩნდა, რომ კოლექტივისტები იძლევიან უფრო „სოციალურ“ (ნორმატულ) პასუხებს საკუთარი მეს დახასიათებისას და ფაქტობრივად ახასიათებენ საკუთარ თავს კატეგორიებით „ოჯახი“ და „ეთნიკური ჯგუფი“. კოლექტივისტები წარმოადგენენ თავის თავს, როგორც უფრო ჩაკეტილს თავის შიდა ჯგუფში და დისტანცირებულს გარე ჯგუფიდან. ჩვეულებრივი მოვლენაა, რომ კოლექტივისტების ატიტუდები ხაზს უსვამენ შიდა ჯგუფურ ინტეგრირებას, ვიდრე ინდივიდუალისტების ატიტუდები, რომელთა ღირებულებები უფრო ჰედონიზმს გამოხატავენ. ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ დასავლური კულტურები მეტი ინდივიდუალის ზმით გამოირჩევიან, ხოლო აღმოსავლური კულტურები მეტი კოლექტივის ზმით.

სხვადასხვა თეორიული მოსაზრებიდან გამომდინარე, შემუშავებულია კონსტრუქტის „ინდივიდუალის ზმი-კოლექტივის ზმი“ საკვლევი რამოდენიმე მეთოდი. ესენია: კონტენტანალიზი, „მე ვარ...“ ტესტი, შიდა და გარე ჯგუფების „მე“ დისტანციისა და ჰომოგენურობის გაზომვა, ატიტუდური და ღირებულებითი დებულებები და სოციალური ქცევის, როგორც სოციალური დისტანციის ფუნქციის პერსექციები.

ჩვენ შემთხვევაში გამოყენებული იყო Triandis-ის ინდივიდუალის ზმი-კოლექტივის ზმის ატიტუდის საკვლევი სკალა, რომელიც

შედგება სამი სუბსკალიდან. ესენია: 1) თვითწარდგინების სკალა, 2) ატიტუდების სკალა და 3) მშობლებთან ურთიერთობის საკვლევი სკალა. პირველი სკალა შედგება 6 დებულებისაგან, მეორე — 12 დებულებისაგან, ხოლო მესამე — 10 დებულებისაგან. თითოეული სკალა ცხრა საფეხურიანია. ეს სკალა საბოლოო ჯამში ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის მაჩვენებლად ითვლება, თუმცა ზოგიერთი ავტორის აზრით, იგი არცთუ კარგი ტექნიკა კულტურებს შიგნით არსებული სხვაობების გამოსაყოფად.

კვლევა ტარდებოდა 167 ადამიანზე. აქედან, 87 მორწმუნისა (45 ქალი და 42 კაცი) და 80 არამორწმუნისაგან (ქალებისა და კაცების თანაბარი რაოდენობით). სუბიექტებს ვეალებოდათ შეეცნოთ ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის საზომი სკალა, ოლპორტ-როსის I/E რელიგიური ორიენტაციის კითხვარი და ეპასუხათ სამ კითხვაზე, რომელიც ზომავდა მათ დამოკიდებულებას სოციალური აქტივობის მიმართ. მონაცემებმა შემდეგი სურათი გვიჩვენა (იხ. ცხრილი № 22).

ცხრილი № 22. ინდივიდუალიზმისა და კოლექტივიზმის (I/C) მაჩვენებელი მორწმუნე და არამორწმუნე ინდივიდებში

სკალა	I/C	მთელი შერჩევა		B		NB	
		m	f	m	f	m	f
თვითწარდგინების სკალა	C	5,15	5,76	—	—	—	—
ატიტუდის სკალა	C	3,11	2,34	2,97	2,41	3,26	2,28
მშობლებთან ურთიერთობის სკალა	I	—	—	—	—	7,16	6,11

ყველაგან ცხრილებში აღნიშნულია მხოლოდ ის შედეგები, რომელთა მიხედვითაც მონაცემები სტატისტიკურად სანდოდ განსხვავდებიან $p < 0,05$.

ჩვენს შემთხვევაში მორწმუნე და არამორწმუნე ინდივიდთა შედარებისას სტიუდენტის t კრიტერიუმის მიხედვით მონაცემებმა სანდო განსხვავება არ უჩვენეს; რაც იმას ნიშნავს, რომ ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის მაჩვენებლები არ არის განსხვავებული ამ ორ ჯგუფში, ანუ

შეიძლება ითქვას, რომ რელიგიურობა არ წარმოადგენს იმ ფაქტორს, რომელიც ერთი კულტურის შიგნით მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფებს განასხვავებს ერთმანეთისაგან. მორწმუნეობა-არამორწმუნეობა არ კორელირებს ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის მაჩვენებელთან.

რაც შეეხება სქესთა შორის განსხვავებებს, მთლიან შერჩევაში აქ სურათი ასეთია: ქალებს აქვთ მაღალი კოლექტივიზმის მაჩვენებელი თვით წარდგინების სკალაზე მამაკაცებთან შედარებით. თავის მხრივ, კაცების კოლექტივიზმის მაჩვენებელი ატიტუდების სკალაზე ბევრად უფრო მაღალია, ვიდრე ქალების. ეს კინიშნავს, რომ ქალები საკუთარი თავის დახასიათებისას სოციალური ნორმებით სარგებლობენ, ხოლო კაცები პირველ პლანზე აყენებენ შიდა ჯგუფის მოთხოვნებს და ემორჩილებიან მას პირად მიზნებთან შედარებით. ატიტუდურ სკალაზე ზოგადად მამაკაცების კოლექტივიზმის მაჩვენებელი მაღალია ქალებისაზე, რაც კინიშნავს, რომ კაცები მეტად არიან ჯგუფის ინტერესებზე მიმართული, ვიდრე — ქალები. მშობლებთან ურთიერთობის სკალაზე არარელიგიური მამაკაცების ინდივიდუალიზმის მაჩვენებელი აღემატება ქალების ინდივიდუალიზმს, რაც ჩვენს კულტურაში კაცების დამოუკიდებლობის (ქალებთან შედარებით) მაჩვენებლად შეიძლება მივიჩნიოთ.

რაც შეეხება I/E რელიგიური ორიენტაციისა და ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის მაჩვენებლის ურთიერთდამოკიდებულებას, აქ მხოლოდ ერთმა პარამეტრმა მოგვცა კორელაცია. ირკვევა, რომ ინთრინსიკ ორიენტაცია დადებით კორელაციაშია მშობლებთან დამოკიდებულების კოლექტივიზმის მაჩვენებელთან. სხვა სიტყვებით ეს ნიშნავს, რომ ადამიანებს, რომლებიც რელიგიური არიან და ეს რელიგიურობა ინტერიორიზებული ბუნებისაა, მშობლებთან მეტი მიჯაჭვულობა ახასიათებთ.

სოციალური აქტივობის მიმართ დამოკიდებულებების გასაზომად შეთავაზებული იყო შემდეგი სამი კითხვა: 1. „რამდენად აუცილებლად მიიჩნევთ თქვენს მონაწილეობას მიმდინარე მოვლენებში. კულტურული, სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიური ყოფა“; 2. „მიგაჩნიათ თუ არა, რომ სექსუალური თავისუფლება ადამიანის უფლებაა“; 3. „გაყრა მიზანშეწონილი არ არის მაშინაც კი, როცა წყვილი ვერ ეწყო ერთმანეთს“. პირველი კითხვა პირდაპირ ზომავს ინდივიდის დამოკიდებულებას სოციალური აქტივობის თვალსაზრისით, ხოლო მეორე და მესამე — არაპირდაპირი გზით, რადგან ორივე შემთხვევა ინდივიდის არასტანდარტულ აქტივობას გულისხმობს და გარკვეულწილად ინდივიდუალიზმის მაჩვენებ-

ლადაც გამოდგება. სამივე კითხვაზე მიღებული შედეგები წარმოდგენილია ქვემოთ მითითებული ცხრილებით.

ცხრილი № 23. სოციალური აქტივობის მიმართ დამოკიდებულება %-ით.

№	შეფასება	მორწმუნეები			არამორწმუნეები		
		სულ	კაცი	ქალი	სულ	კაცი	ქალი
1	ეს აუცილებელია	10,3	2,2	19,0	13,8	10,0	17,5
2	სასურველია	47,1	44,4	50,0	25,0	27,0	22,5
3	არ არის აუცილებელი	31,0	35,6	26,2	48,8	50,0	47,5
4	არ არის სასურველი	4,6	4,4	4,8	10,0	7,5	12,5
5	არ ვიცი	6,9	13,3	—	2,5	5,0	—

* როგორც ცხრილიდან ჩანს, მორწმუნეები სოციალურ აქტივობას უფრო სასურველად მიიჩნევენ, ვიდრე — არამორწმუნეები. ეს მონაცემი უდავოდ იმსახურებს განსაკუთრებით აღნიშვნას იმის გამო, რომ გავრცელებული მოლოდინების მიხედვით, მორწმუნეები ინერტული და არა-აქტიური ხალხია, რომლებსაც ამქვეყნიური ყოფა არ აინტერესებთ. მონაცემები ამკარად გვიჩვენებს, რომ ამგვარი დამოკიდებულება წინასწარმზაობების კატეგორიას ეკუთვნის და არა თავად მორწმუნეების დამოკიდებულებას სოციალური აქტივობის მიმართ. ფაქტია, რომ არამორწმუნეები უფრო სკეპტიკურნი არიან სოციალურ ყოფაში ჩართულობის სასურველობის შეფასებისას, ვიდრე მორწმუნეები. ბუნებრივია, დგება საკითხი იმის შესახებ, თუ რითია განპირობებული ასეთი სხვაობა, რატომ გაურბიან სოციალურ აქტივობას არამორწმუნეები და რატომ არის ამგვარი აქტივობა სასურველი მორწმუნეებისათვის.

ქვემოთ მითითებულია ის მონაცემები, რომლებიც ეხება მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა დამოკიდებულებას სექსუალური თავისუფლებისა და გაყრის მიმართ.

ცხრილი № 24. დამოკიდებულება სექსუალური თავისუფლებისადმი
%-ით.

№	შეფასება	მორწმუნეები			არამორწმუნეები		
		კაცი	ქალი	სულ	კაცი	ქალი	სულ
1	ღიახ	81,0	60,7	70,1	87,0	62,5	70,1
2	არა	—	17,8	9,2	2,5	20,0	11,3
3	არ ვიცი	19,0	22,2	20,7	10,0	17,5	18,8

ცხრილი № 25. დამოკიდებულება განქორწინებისადმი
წყვილის შეუთავსებლობის შემთხვევაში %-ით.

№	შეფასება	მორწმუნეები			არამორწმუნეები		
		კაცი	ქალი	სულ	კაცი	ქალი	სულ
1	ღიახ	66,7	77,8	72,4	79,5	74,3	76,9
2	არა	28,6	11,1	19,5	15,4	10,3	12,8
3	არ ვიცი	4,8	11,1	8,0	5,1	15,4	10,3

* როგორც ცხრილიდან ჩანს, არამორწმუნეებს გაყრის მიმართ უფრო ტოლერანტული დამოკიდებულება აქვთ, ვიდრე მორწმუნეებს, და რაც ძალზედ საინტერესოა, გაყრის განსაკუთრებული მიუღებლობით მორწმუნე მამაკაცები ხასიათდებიან.

მიღებული მონაცემების საფუძველზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მორწმუნე და არამორწმუნე გუგუის წარმომადგენლები ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის მაჩვენებლით ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან. ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის მაჩვენებელი მნიშვნელოვანი პარამეტრი ხდება განსხვავებული სქესის სუბიექტთა დასახასიათებლად. რაც შეეხება რელიგიური ორიენტაციისა და ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის მაჩვენებელს, ირკვევა, რომ კოლექტივიზმის მაჩვენებელი მშობლებთან ურთიერთდამოკიდებულების სკალაზე და ინთრინსიქ (ინტერიორიზებული) რელიგიური ორიენტაცია ერთმანეთთან დადებით კორელაციაშია. რაც შეეხება სოციალური აქტივობის მორწმუნეებს, მათ უფრო დადებითი დამოკიდებულება გააჩნიათ არამორწმუნეებთან შედარებით. მიღებული შედეგები გვაფიქრებინებს, რომ შესაძლებელია ერთი კულტურის შიგნით

ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის პარამეტრის გამოყენება სხვადასხვა სოციალური თუ მიზნობრივი ჯგუფების დასახასიათებლად. საკვლევი ხდება ისიც, თუ რა ქცევით სტრატეგიებს მიმართავენ მორწმუნეები კრიზისული სიტუაციების დაძლევისას, რომლებიც მათ, როგორც უფრო სოციალური აქტივობის მომხრე ჯგუფს, უფრო ხშირად უნდა ჰქონდეს.

ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის ნიშანმა ერთი საინტერესო ზღვარი გაავლო მორწმუნის სტატუსის დასახასიათებლად. როგორც მონაცემებმა გვიჩვენა, რელიგიური ორიენტაციის ტიპი (I) და მშობლებთან მიჯაჭვულობა (კოლექტივიზმის მაჩვენებელი მშობლებთან ურთიერთობის სკალაზე) ურთიერთკავშირშია, რაც იმ მონაცემებს შეესაბამება, რომლებიც STARR კვლევის საფუძველზე იქნა მიღებული. ამავე დროს, იგივე მორწმუნეები ბევრად უფრო პოზიტიურად აფასებენ სოციალურ აქტივობას, ვიდრე არამორწმუნეები. კოგნიტური მიდგომისათვის ეს საკმაოდ წინააღმდეგობრივი მონაცემია, რადგან გამოდის, რომ ერთდროულად ადამიანი მშობლებზე მიჯაჭვულიც არის და აქტიურიც. კოგნიტური მიდგომისათვის ვინმეზე მიჯაჭვულობა აქტივობის ხარისხს ამცირებს, რადგან ინიციატივა ეკუთვნის სხვას, მიჯაჭვულობის ობიექტს და არა კონკრეტულ ინდივიდს. იგივე მონაცემი საკმაოდ საინტერესოდ შეიძლება ინტერპრეტირდეს ფსიქოლინამიკურ ტრადიციაში — ვინმეზე მიჯაჭვულობა ქმნის უსაფრთხოების განცდას და პიროვნება აქტიური ხდება ყოფაში ჩართულობის თვალსაზრისით. შეიძლება ინდივიდი ხასიათდებოდეს ღრმა მიჯაჭვულობით ვინმეს მიმართ (მაგალითად, გვარი, ოჯახი, რომელიმე მშობელი, შვილი, სახლი და ა.შ.), მაგრამ თუ საფრთხე არ ექმნება მიჯაჭვულობის ობიექტს, ასეთ შემთხვევაში მაღალია სიმყარის განცდა და ინდივიდი სოციალურად აქტიური ხდება. თუ ფსიქოლინამიკური ინტერპრეტაცია ადეკვატურია, ასეთ შემთხვევაში მორწმუნეები და არამორწმუნეები ერთმანეთისაგან უნდა განსხვავდებოდნენ ქცევის სტრატეგიებით ზოგადად და განსაკუთრებით კი ეს სხვაობა უნდა ჩანდეს კრიზისული სიტუაციების დაძლევის სტრატეგიების შემთხვევაში. ჩვენი შემდგომი კვლევა სწორედ ამ საკითხის გარკვევას მიეძღვნა.

II.3.5. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და ქცევითი დისპოზიციები ქართველ მართლმადიდებლებთან — კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიები, კონფლიქტურობის ხარისხი და სამუშაოს ცვლილებისადმი დამოკიდებულება

ყველასათვის ცნობილია, რომ ინდივიდის რწმენა საკმაოდ მკაცრად განსაზღვრავს პიროვნების ქცევის სტილსა თუ თავისებურებებს. მაგალითად, საუდის არაბეთში არავის არა აქვს უფლება სხვა რელიგიური მიმდინარეობის რაიმე ატრიბუტი შეიტანოს, თუნდაც თვითონ ამ სხვა რელიგიის მიმდევარი იყოს. მართალია, ოპონენტმა შეიძლება შენიშნოს, რომ ამგვარი დამოკიდებულება მხოლოდ ისლამური ფანატიზმის გამოვლინებაა და მეტი არაფერი, მაგრამ ქრისტიანობა და იუდაიზმიც ანალოგიური წესებით სარგებლობდნენ, ან სარგებლობენ დღესაც კონკრეტული ქვეყნებისა და კულტურების წიაღში. ერთი სიტყვით, ზოგადად საკითხი ასე შეიძლება დაისვას: რელიგიურობა, კონკრეტული აღმსარებლობის სახით, ინდივიდს სთავაზობს კონკრეტულ გზასა და საშუალებებს მისი ცხოვრების მოწყობისათვის. გარე სამყარო, ანუ რეალობა ია-ვარდით არ არის მოფენილი და შესაბამისად, კონკრეტულ ინდივიდს უხდება თავის გარემოსა და ყოფაში კრიზისული სიტუაციების გადალახვა, რომელთა მიმართაც კონკრეტულმა რელიგიამ შეიძლება მას სრულიად გარკვეული ქცევითი დაკვეთა უკარნახოს.

ეს შესავალი უფრო იმისათვის არის საჭირო, რომ რადგან მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების ქცევითი სტრატეგიების განსხვავებების პიპოთეტური დაშვება ფსიქოდინამიკური კონტექსტიდან ავიღე, ხოლო ფსიქოდინამიკური ტრადიცია რელიგიისა და რელიგიურობის მრავალ დაცვით თუ კრიზისული სიტუაციის დაძლევის ფუნქციასა და დაშვებას გეთავაზობს, აუცილებელია და საჭირო გაიმიჯნოს ორი ცენტრალური გაგება მაინც. რელიგიურობა, როგორც თავად კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგია და მორწმუნის მიერ ყოფით სიტუაციაში კრიზისული სიტუაციების დაძლევის სტრატეგიების არჩევა. ამ საკითხზე შეჩერება აუცილებელია იმის გამოც, რომ ფსიქოდინამიკური ტრადიცია იმისა და მიხედვით თუ რომელ ავტორთან გვაქვს საქმე რელიგიურობისა და დაძლევის სტრატეგიებს სხვადასხვანაირად განიხილავს. ასე მაგალითად, რელიგიურობა განხილულია, როგორც გარკვეული დაცვის მექანიზმი (ფროიდი და მისი ფსიქოანალიზი); კულტურული მიკუთვნებულობის ატ-

რიბუტი, რომელიც განსაზღვრავს ავტორიტარიზმისა თუ ჰუმანიზმის იდეალების თაყვანისცემას (ფრომი და მისი ჰუმანიტური ფსიქოლოგია); დამოკიდებულება, რომელიც გარკვეული განვითარების საფეხურზე აღმოცენდება და ადამიანის ქცევას მორალურობის ასპექტს აძლევს (ერიკსონი და მოგვიანებით ანა მარია რიზუტო).

ლაზარუსის კვლევების შემდეგ კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიები ძირითადად განიხილება მაინც, როგორც კონკრეტული ინდივიდის პიროვნული არჩევანი კრიზისის გადასალახავად. აქედან გამომდინარე, დაძლევა შეიძლება მოხდეს ან გაჯანსაღებით (პრობლემის გადაწყვეტა), ან შფოთვითი აშლილობით (სიტუაციიდან ამბივალენტური დამოკიდებულებების შენარჩუნებით წასვლა).

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ, სამწუხაროდ, ლაზარუსთან დაძლევის სტრატეგიები არ არის განხილული დიდი სოციალური ჯგუფისათვის, ან სახელმწიფოებისათვის, როგორც ფსიქოლოგიური ტიპის ფენომენი. არც არის გასაკვირი, რადგან ლაზარუსი კლინიციისტია და მას ფროიდის ინტერესი — ახსნას მთელი კულტურა ფსიქოდინამიკურ ტერმინებში — არა აქვს. ისიც ფაქტია, რომ დღესდღეობით, კრიზისის დაძლევის თვალსაზრისით, სახელმწიფოსა თუ დიდი ჯგუფების დონეზე ძირითადად მიმართავენ უფრო რაციონალური ცნებებით ოპერირებას და არა სასწაულებრივი თუ მოქცევითი ფენომენების გამოყენებას. ეს შეიძლება იმიტაც იყოს განპირობებული, რომ კაცობრიობისათვის გლობალური რელიგიური მოქცევების ხანამ უკვე კარგა ხანია ჩაიარა და ამგვარი ფენომენები და მათი ანალიზი დღევანდელობაში უკიდურესად იშვიათად ხდება. რელიგიური მოქცევების შემთხვევაში (ქვეყნის მიერ რომელიმე რელიგიური აღმსარებლობისათვის საკუთარი ნაციის მიკუთვნება), თავად მოქცევა შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც გარკვეული ტიპის დაცვითი მექანიზმი. უფრო კონკრეტულად რა გვაქვს მხედველობაში. მაგალითად, „მოქცევაი ქართლისაი“ გულისხმობს ტოტალურად ქრისტიანობის დამკვიდრებას ქართულ ყოფაში, ანუ სახელმწიფოს მიერ ფაქტობრივად ახალ ღირებულებათა სისტემაზე გადასვლას. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ნებისმიერი მოქცევისას დიდი ჯგუფებისა თუ სახელმწიფოების დონეზე იგი (მოქცევა) კრიზისის დაძლევის სტრატეგიად შეიძლება იქნეს განხილული (ეკონომიური იქნება ეს კრიზისი, ყოფითი, სოციალური, პოლიტიკური თუ სულიერი, ამას აქპრინციპულად არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს). ანალოგიური მდგომარეობაა ჩვენს დღევანდელ ყოფაში. სამოცდაათწლიანი

ტოტალურ ათეისტებად მოქცევის შემდეგ, სინდისის თავისუფლების გამოცხადებამ მეორე ტოტალური მოქცევა — ტრადიციულ კულტურულ კონფესიასთან დაბრუნება გამოიწვია და რელიგიური ბუმიც სახეზეა. ფსიქოლოგიური კუთხით აქ მხოლოდ ერთი რამ არის საინტერესო. იძულებისა და აკრძალვის შემდეგ ტრადიციულ კონფესიასთან მიბრუნება არ არის ის მოვლენა, რომელმაც შეიძლება ფსიქოლოგის გაცემა გამოიწვიოს. გაცემა იწვევს ის, რომ სინდისის თავისუფლების პირობებში, როდესაც უკვე არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს კანონისათვის მორწმუნეობა-არამორწმუნეობის კატეგორიას, რატომ განხორციელდა კოლექტიურად ყველას მიბრუნება მორწმუნეობისაკენ. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ რელიგიურობა აუცილებლობით მოითხოვს დასწავლის გარკვეულ ელემენტებს და ბოლო სამოცდაათი წლის განმავლობაში ამგვარი სწავლება (რელიგიას არ ასწავლიდნენ სკოლებსა თუ უმაღლეს სასწავლებლებში) საერთოდ არ მიმდინარეობდა, სრულიად გაუგებარი ხდება კოლექტიური მოქცევის ფენომენის წანამძღვრები რაციონალური აზროვნებისათვის (ცხადია, „სასწავლებრივის“ კატეგორია ფსიქოლოგიაში სამუშაო ცნებად არ განიხილება). ისიც ფაქტია, რომ ჩვეულებრივად ადამიანები უარყოფით დამოკიდებულებასა და რეზისტენტობას იჩენენ იმ მოვლენების მიმართ, რომლებიც მათი ცხოვრებისათვის სრულიად ახალი ფენომენია. სხვათა შორის ეს ფსიქოლოგიური კანონზომიერებაა — ახლის მიმართ მტრული დამოკიდებულება და მიუღებლობა. გარკვეული ადაპტაციური დრო სჭირდება ნებისმიერ ახალ მოვლენას შესაგუებლად და ადამიანები ერთმანეთისაგან შეგუების დროის სიდიდით განსხვავდებიან. ეს შეგუების კანონი უცნაურად მიმდინარეობს ჩვენ შემთხვევაში. ასე მაგალითად, ჩვენთვის თანაბრად უცნობია როგორც დემოკრატია, ასევე სინდისის თავისუფლება. დემოკრატიას ტოტალიტარიზმიდან თავის დაღწევის შემდეგ საკმაო რეზისტენტობა ხდება (ამის ნათელ მაგალითს გაუთავებელი ახალი ქარიზმატული ლიდერების ძებნა წარმოადგენს) და რატომღაც იგივე არ ვრცელდება ასევე სოციალურად უცნობი რელიგიის მიმართ. გამოდის, რომ რელიგია არის ისეთი რამ, რაც ზუსტად ერგება ჩვენ სიტუაციას და თანაც უკლებლივ ყველასათვის. ბუნებრივია საკითხი ასე დადგეს: თუ ერთ შემთხვევაში უცნობი მოვლენა „დემოკრატია“ იწვევს წინააღმდეგობას და მეორე შემთხვევაში ასევე უცნობი „რელიგია“ არ იწვევს რეზისტენტობას და პირიქით, მის სრულ მიმღებლობასა და მოქცევასთან გვაქვს საქმე, ხომ არ შეიძლება, რომ თავად რელიგია განხი-

ლულ იქნეს, როგორც კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგია, ჯგუფის მიერ არჩეული ნორმა ანდა სოციალურად მისაღები ინსტიტუტი, რომელიც ადამიანებს სრულიად შეგნებულად თავისი ქცევის განხორციელების ახალ დეტერმინანტად მიაჩნიათ.

სრულიად ზედმეტია იმაზე ხაზგასმა, რომ საკითხის ამგვარი დაყენებისას რელიგია, როგორც ზოგადად კრიზისული დაძლევის სტრატეგია, სრულიად განსხვავებული ფენომენია, ვიდრე მორწმუნის მიერ კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიების არჩევის შემთხვევაში კონკრეტული სტრატეგიები. პირველი საკითხი გლობალურ მრავალმეტოდიან კვლევას მოითხოვს და მისი გააზრების მცდელობები საკმაოდ ბევრია ფსიქოლინამიკურ კვლევებში. ჩვენი ინტერესის სფერო არ არის საკითხის ამგვარად გააზრება, არამედ უფრო მარტივი საკითხის გარკვევა: არის თუ არა და თუ არის, რა სხვაობაა მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების მიერ არჩეულ ქცევით სტრატეგიათა შორის, მიუხედავად იმისა, არის რელიგია და რელიგიურობა კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგია თუ არა. განსხვავებებმა, მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს ქცევით ორიენტაციას შორის, უნდა გვიჩვენოს ის სხვაობები, რომლებიც შეიძლება გააჩნდეს ერთ კულტურაში არსებულ ორ ჯგუფს.

რელიგიურობის ემპირიულმა კვლევებმა და მიღებულმა მონაცემებმა საკმაოდ ერთმნიშვნელოვნად გვიჩვენა, რომ მორწმუნეები უფრო მეტად სასურველად მიიჩნევენ ყოველდღიურ ცხოვრებაში მონაწილეობას, ვიდრე არამორწმუნეები. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ რელიგიურობა მათ გამოარჩევთ ამ ჰარამეტრით და, ბუნებრივია, დაისვას საკითხი, რა ქცევით სტრატეგიებს აძლევენ მორწმუნეები უპირატესობას არამორწმუნეებთან შედარებით.

საკმაო დროა მას შემდეგ გასული, რაც ფსიქოლოგიაში სერიოზული კვლევის საკითხს წარმოადგენს, დადგინდეს იმ სტრატეგიათა რიცხვი, რომელთა გამოყენებითაც ადამიანები ცდილობენ დაძლიონ ცხოვრებისეული პრობლემები. ამ თემაზე მრავალი თეორიული შეხედულება არსებობს, მაგრამ ხშირად თეორიასა და პრაქტიკას შორის სერიოზულ განსვლას ვაწყდებით. მკვლევრები ცდილობენ, რომ დაძლევის სტრატეგიების კლასიფიკაცია მოახდინონ კონკრეტული სპეციფიკის მიხედვით. მაგალითად, ოჯახური, ფინანსური, მშობლებთან ურთიერთობა და ა.შ. უნდა აღინიშნოს, რომ დაძლევის სტრატეგიების კვლევებში თავად დაძლევის სტრატეგია არ არის ერთმნიშვნელოვანი ცნება და იგი ვარი-

რებს იმის მიხედვით, თუ რომელ კონკრეტულ კულტურასთან გვაქვს საქმე. სამწუხაროდ, ერთგვარი კონსენსუსი დაძლევის სტრატეგიების განმარტებასთან მიმართებაში ჯერ არ არსებობს.

ჩვენ მიერ გამოყენებულ იქნა ამირჰანის კრიზისული სიტუაციების დაძლევის ინდიკატორი, რომელიც ზომავს ერთდროულად რამოდენიმე სტრატეგიას და იძლევა საშუალებას, რომ თითოეული ადამიანისათვის განისაზღვროს კონკრეტული სტრატეგიების პრიორიტეტული რიგი. ამირჰანის კითხვარის მომხმებელეობა ისიცარის, რომ თავად კითხვარის შედგენისას საგანგებოდ იყონაცადი მოვეგვარებინათ კრიზისული სიტუაციების დაძლევის თეორიული კონსტრუქტის განსაზღვრება იმ კონკრეტული ქვეყნებისა და პრაქტიკული ქმედებების განზოგადების საფუძველზე, რომლებსაც ადამიანები აღნიშნავენ, როგორც მნიშვნელოვანს სტრესული სიტუაციების გადატანისას.

ამირჰანის კითხვარის დამუშავებამ ოთხი ფაზა გაიარა. ჯერ აღნუსხავდნენ დემოგრაფიულ მონაცემებს, შემდეგ ხდებოდა სტრესული მოვლენის აღწერა და შემდეგ 161 შემოთავაზებული გადაწყვეტილებიდან სუბიექტს სთხოვდნენ შეეფასებინა სამბალიან სკალაზე თუ რამდენად გამოიყენებდა თითოეულ მათგანს კრიზისული სიტუაციის დაძლევისას — ბევრად, მცირედ, საერთოდ არა. მონაცემთა ანალიზისას გამოიყენეს ორი, — ფაქტორული ანალიზისა და კომპონენტთა ანალიზის მეთოდი. კრიზისული სიტუაციების დაძლევის თავდაპირველი 17 ფაქტორიდან გამოიყო სულ სამი ფაქტორი; ესენია:

1. პრობლემის პირდაპირი გზით გადაჭრა;

2. სტრატეგია, რომელიც გულისხმობს პრობლემის გადასაწყვეტად სხვა ადამიანებთან კონტაქტსა და მხარდაჭერას, ანუ სოციალური მხარდაჭერის ძიება;

3. პრობლემის აცილება.

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ მონაცემებში სოციალური მხარდაჭერის მოთხოვნილება გამოიყო, როგორც ზოგადი ტენდენცია. აღსანიშნავია ისიც, რომ ადამიანებს აქვთ მიდრეკილება ერთად შეკრებისაკენ და თავს არიდებენ პასიური ლოდინის მდგომარეობას. ამირჰანის თავდაპირველი 161 დებულებიანი კითხვარი დაყვანილ იქნა სულ 63 დებულებაზე. შემდეგ ეტაპზე კითხვარი კი, საბოლოო ჯამში, დავიდა 33 დებულებაზე. ანალიზმა ცხადყო, რომ პრობლემის გადაჭრის, სოციალური მხარდაჭერისა და პრობლემის აცილების, თავის არიდების სტრატეგიები ყველა-

ზე უკეთ ასახავდნენ დაძლევის სტრატეგიებს ინდივიდთა და სტრესორთა ვარიაციების პირობებში. ზოგიერთი დებულება გამოყენებულია ლაზარუს-ფოკმანის დაძლევის გზების პასუხების ფურცლიდან. მართალია, ამირჰანის დაძლევის სტრატეგიები საუკეთესოდ ასახავენ არა რესპოდენტის შესაძლებლობის ხარისხს პრობლემის დაძლევისას, არამედ მხოლოდ პრობლემის დაძლევის პრიორიტეტულ ფორმას. ამირჰანის კითხვარი საკმაოდ ვალიდური ფსიქომეტრული მზომი აღმოჩნდა. პრობლემის გადაწყვეტისა და პრობლემის აცილების სტრატეგია კორელირებს დეპრესიის ნიშანთან.

ამირჰანი ისე აჯამებს თავის კითხვარს, რომ მისი საბოლოო მიზანია დედუქციური და ინდუქციური შეხედულებების კომბინირება პრობლემის დაძლევის საკითხზე, რათა ემპირიული მონაცემების საფუძველზე გამოყო რამოდენიმე ფუნდამენტური სტრატეგია. ყოველივე ამის საფუძველზე გამოიყო სამი სტრატეგია, რომლებიც შეესაბამება ყველაზე ბაზისურ ადამიანურ რეაქციებს: პრობლემის გადაჭრა პირდაპირი და მეტროპოლიგზაა. თავის არიდება და სიტუაციიდან გაქცევა, აგრეთვე სოციალური მხარდაჭერა მიუთითებს ადამიანებთან კონტაქტისას პრობლემის არსებობაზე.

ამირჰანის დაძლევის სტრატეგიის ინდიკატორი ავითარებს ფსიქომეტრული ტრადიციების ხაზს დაძლევის პრობლემების კვლევაში, მაგრამ მეტი სოციალურ-ფსიქოლოგიური კონტექსტით, ვიდრე ეს ლაზარუსის შრომებში გვხვდება.

ჩვენი კვლევის მიზანი ასე ჩამოყალიბდა: კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიები, პრობლემის გადაწყვეტა, სოციალური მხარდაჭერა და პრობლემისათვის თავის არიდება, თანაბრად უნდა იყოს წარმოდგენილი ნებისმიერ კულტურაში და კულტურის შიგნით ჯგუფები არ უნდა განსხვავდებოდნენ ამ სტრატეგიების თვალსაზრისით. ამ მიზნის ემპირიულად შესამოწმებლად ჩვენ ავიღეთ ერთი კულტურის შიგნით (ქართველები) ორი ჯგუფი (მორწმუნეები და არამორწმუნეები) და შევადარეთ ისინი ერთმანეთს სტრესული სიტუაციების დაძლევის სტრატეგიების არჩევის თვალსაზრისით. ამასთან ერთად, გვინტერესებდა არის თუ არა რაიმე ტიპის კავშირი რელიგიურ ორიენტაციასა და კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიებს შორის.

კვლევა ჩატარდა 120 ადამიანზე. აქედან ძირითად ჯგუფს შეადგენდნენ 80 ადამიანი (40 ქალი და 40 კაცი) — მორწმუნეები და საკონტრო-

ლო ჯგუფი — 40 ადამიანი (ქალებისა და კაცების რაოდენობა თანაბრად იყო წარმოდგენილი) — არამორწმუნეები. კვლევა ტარდებოდა ამირხანის კრიზისული სიტუაციის დაძლევის ინდიკატორით, ყველა სუბიექტთან და მორწმუნეებთან დამატებით ტარდებოდა ოლპორტ-როსის ინთრინსიქ-ექსტრინსიქ რელიგიური ორიენტაციის კითხვარიც.

მიღებული შედეგების ანალიზმა შემდეგი სურათი გვიჩვენა. კრიზისული სიტუაციების დაძლევის სამი სტრატეგია მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფში შემდეგი მაჩვენებლებით აღინიშნა (იხ. ცხრილი № 26):

ცხრილი № 26. კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიები მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან.

კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიები	მორწმუნეები			არამორწმუნეები		
	სულ	ქალი	კაცი	სულ	ქალი	კაცი
პრობლემის გადაჭრა	28,5	29,5	27,9	26,8	27,2	26,3
სოციალური მხარდაჭერის ძიება	23,8	25,4	22,4	26,4	26,6	26,1
პრობლემისათვის თავის არიდება	21,3	21,4	21,2	20,4	21,0	19,8

როგორც ცხრილიდან ჩანს, მორწმუნეები და არამორწმუნეები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან კრიზისული სიტუაციების დაძლევის სტრატეგიების არჩევაში. მორწმუნეები ირჩევენ პრობლემის გადაჭრას, ხოლო არამორწმუნეები კი ეძებენ სოციალურ მხარდაჭერას. არამორწმუნეებთან პრობლემის გადაჭრის მაჩვენებელი ტოლია 26,8, ხოლო მორწმუნეებთან კი — 28,5 ($t = 2,820$, $p < 0,006$). რაც შეეხება სოციალურ მხარდაჭერას მორწმუნეებთან, ამ სტრატეგიის მაჩვენებელი ტოლია 23,8. არამორწმუნეებთან იმავე სტრატეგიის მაჩვენებელი ტოლია 26,4 ($t = -3,162$, $p < 0,002$) & მორწმუნეებისაგან განსხვავებით, არამორწმუნეები უფრო მეტად ეძებენ სოციალურ მხარდაჭერას კრიზისული სიტუაციების დაძლევისას. მესამე სტრატეგია, „პრობლემიდან თავის არიდება“, არ განსხვავდება სანდოდ ამ ორი ჯგუფისათვის და ფაქტობრივად მყარად იკავებს მესამე პოზიციას მთელ შერჩევაში. ფაქტობრივად კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიები თავის არჩევითობის რიგის მიხედვით

ასეთ სახეს ატარებს მორწმუნეებთან და არა-მორწმუნეებთან (იხ. სქემა № 10).

სქემა № 10. კრიზისული სიტუაციების დაძლევის სტრატეგიების პრიორიტეტი მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან

მორწმუნე	არამორწმუნე
პრობლემის გადაჭრა	სოციალური მხარდაჭერა
სოციალური მხარდაჭერა	პრობლემის გადაჭრა
პრობლემისათვის თავის არიდება	პრობლემისათვის თავის არიდება

რაც შეეხება სტრატეგიების არჩევაში სქესის ნიშნის მიხედვით განსხვავებებს მთელი შერჩევის მაგალითზე, აქ სურათი ასეთია: სქესის ნიშნის მიხედვით განსხვავდება მხოლოდ სოციალური მხარდაჭერის სტრატეგია, რომელიც უფრო მაღალი აქვთ ქალებს (23,8), ვიდრე კაცებს (23,6), რაც ფაქტობრივად ნიშნავს, რომ კრიზისული სიტუაციების დაძლევისას ქალები მეტად მიმართავენ სოციალურ მხარდაჭერას, ვიდრე მამაკაცები. რაც შეეხება მორწმუნეობა არამორწმუნეობის მიხედვით ცალ-ცალკე გამოყოფილ ჯგუფებს, აქ სქესის ნიშნის მიხედვით მაჩვენებლები შემდეგ სტატისტიკურად სანდო სურათს გვიჩვენებს:

1. არამორწმუნეების ჯგუფში კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიის არჩევაზე სქესი არავითარ გავლენას არ ახდენს.
2. მორწმუნეების ჯგუფში სოციალურ მხარდაჭერას ქალები უფრო მიმართავენ, ვიდრე კაცები.¹
3. მორწმუნეების ჯგუფში ქალები უფრო არიდებენ პრობლემის გადაწყვეტას თავს, ვიდრე კაცები.

რაც შეეხება თავად რელიგიური ორიენტაციისა და კრიზისული სიტუაციების დაძლევის სტრატეგიებს შორის კორელაციას, არავითარი

¹ ანალოგიური ტიპის შედეგები იქნა მიღებული STARR მოკვლევული მონაცემებითაც.

კავშირი მათ შორის არ იძებნება გარდა ერთისა:

ექსტრინსიკ რელიგიური ორიენტაცია უარყოფით კორელაციაშია პრობლემის თავიდან არიდებასთან მხოლოდ ქალებთან. რაც უფრო მაღალი კოეფიციენტი აქვთ მორწმუნე ქალებს ექსტრინსიულობის სკალაზე, მით მეტად უარყოფითია კორელაცია პრობლემის თავიდან არიდების სტრატეგიის არჩევისა, რაც ნიშნავს, რომ E რელიგიური ორიენტაციის მქონე მორწმუნე ქალები პრობლემის თავიდან არიდებას, როგორც ქცევით სტრატეგიას, თითქმის არ სცნობენ.

ემპირიული მონაცემები გვიჩვენებს, რომ: ქართულ პოპულაციაში არ აღმოჩნდა მკვეთრად გამოხატული რომელიმე პრიორიტეტული სტრატეგია კრიზისული სიტუაციის დაძლევისათვის. სამივე სტრატეგიის ტიპი თითქმის თანაბრად არის წარმოდგენილი. არსებობს მაღალი კორელაცია პრობლემის გადაჭრის სტრატეგიასა და სოციალურ მხარდაჭერას შორის. ადამიანები, რომლებიც ამ ერთ-ერთ სტრატეგიას აძლევენ უპირატესობას, მეორე ადგილზე ყოველთვის აყენებენ დარჩენილს. სხვა სიტყვებით, ისინი პრობლემის გადაჭრაზე ორიენტირებული ტიპის სოციალურ მხარდაჭერასა და დახმარებას ეძებენ და სოციალური მხარდაჭერის ამრჩევი პრობლემის გადაჭრას ცდილობენ. პრობლემის თავიდან არიდების სტრატეგია მინიმალური მიმდებლობით სარგებლობს ექსტრინსიკ რელიგიური ორიენტაციის (რელიგიურობა, როგორც ინსტიტუიზირებული ფორმა) მქონე ქალებთან.

ემპირიულმა მონაცემებმა დაადასტურა ჩვენი ჰიპოთეზა იმის შესახებ, რომ მორწმუნეები და არამორწმუნეები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან ქცევის სტილით, კერძოდ, კრიზისული სიტუაციების დაძლევის სტრატეგიების არჩევის თვალსაზრისით. მორწმუნეები ცდილობენ პრობლემა გადაჭრან პირდაპირ, ხოლო არამორწმუნეები სოციალურ მხარდაჭერას ცდილობენ. ფაქტობრივად ჩვენი ვარაუდი იმის შესახებ, რომ მორწმუნეები და არამორწმუნეები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან ქცევის სტილითა და მიმართულებით, დადასტურდა. ძელია ვიმსჯელოთ იმის შესახებ თუ რა არის ამ განსხვავების მიზეზი. შეიძლება ითქვას, რომ აქცენტი პირდაპირ ხვდება პრობლემას — სოციალური აქტივობის განმპირობებელ ფაქტორებს. ასეთ ფაქტორად მიჩნეულია პიროვნების ზრდასრულობის ანუ მოზრდილობის ხარისხი. ფსიქოლინამიკური ტრადიციისათვის მოზრდილად ითვლება ის პიროვნება, რომელსაც გაცნობიერებული აქვს თავის მარტოობა და შესაბამისად თავად ირჯება საკუთარი თავისათ-

ვის ყოველგვარი განმტკიცებების გარეშე. ამ ლოგიკით არამორწმუნე, რომელიც კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიად პრიორიტეტს ანიჭებს პრობლემის გადაჭრას, შეიძლება ჩაითვალოს მოზრდილად. ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ არამორწმუნეს ამ შემთხვევაში აქვს მხოლოდ ის პლუსი, რომ მას არ სჭირდება მხარდამჭერისა და თავისი ქცევის განმამტკიცებლის სახით ღმერთის ცნებით მოახდინოს მანიპულირება.¹ შესაბამისად, ჩვენი შერჩევა — მორწმუნე იქნება ის თუ არამორწმუნე — არ შეფასდება, როგორც მოზრდილის სტატუსის მქონე სუბიექტი, რადგან ერთი მხოლოდ უზენაესი და მუდმივი განმამტკიცებლის მხარდაჭერის ხარჯზე (მორწმუნეთა ჯგუფი) მოქმედებს, ხოლო მეორე იმის გამო, რომ არა ჰყავს ასეთი არავინ, თავის თავზე ვერ აულია პრობლემის გადაჭრა, ელოდება სოციალურ მხარდაჭერას და რეალური ქმედების პირობებში მოსალოდნელია, რომ განახორციელოს ან კონფორმული ქცევა, რომელსაც ყველა დაუჭერს მხარს, ან იზოლაციისათვის გასწიროს საკუთარი თავი, რადგან შიშის გამო ვერ შეძლებს გამოიტანოს საკუთარი მეს სურვილი, რომელსაც მხარდამჭერები არ ეყოლება. ამის გამო ის ნელ-ნელა უარს ამბობს სოციალურ ყოფაში მონაწილეობაზე და ინერტულ არსებად ყალიბდება.

ვერავინ იტყვის, რომ ეს ინტერპრეტაცია ჭეშმარიტებას წარმოადგენს, გინდაც ის ძალიან ჰგავდეს სიმართლეს, რადგან სრულიად გარკვეული პარადიგმისა და ტრადიციის კონტექსტშია შესრულებული. მაგრამ ფაქტი, რომელსაც ემპირიული კვლევის შედეგად ვიღებთ, რომ მორწმუნეები და არამორწმუნეები ქცევითი სტრატეგიებით განსხვავებულ ჯგუფებს წარმოადგენენ, სრულ საფუძველს ქმნის, ინტერპრეტაციის მიუხედავად, დასვან შემდეგი საკითხი — კრიზისული სიტუაციების დაძლევის სტრატეგიების გარდა, კიდევ სხვა რა ქცევითი პარამეტრებით განსხვავდებიან ეს ჯგუფები ერთმანეთისაგან. ამ საკითხის გარკვევას მიემდგინა მორწმუნეებთან ისეთი პარამეტრების კვლევა, როგორიცაა კონფლიქტურობის ხარისხი და სამუშაოს ცვლილებისადმი დამოკიდებულება.

¹ მცდარი იქნება აზრი იმის შესახებ თუ ვინმე იტყვის, რომ ფსიქოდინამიკის წარმომადგენლებისათვის მორწმუნეობა სრულიად უცხო ფენომენია. უბრალოდ აქცენტის კეთდება სხვა რამეზე. მორწმუნედ ყოფნა მათთვის ნიშნავს გარკვეულ კულტურულ და ეროვნულ ტრადიციასთან მიკუთვნებულობას და სხვას არაფერს. ამ პრინციპს ფსიქოდინამიკურ ტრადიციაში ყველაზე ღილი „ათეისტი“ ზიგმუნდ ფროიდიც იცნავდა.

ყველა დროში არსებობს პოპულარული სამუშაო თემები და მათ შორის XX საუკუნის ბოლოს განსაკუთრებული პოპულარობით სწორედ აგრესია და კონფლიქტები თუ კონფლიქტოლოგია გამოირჩევა. კონფლიქტების შესწავლის პოპულარობას სამწუხარო რეალობა უდევს საფუძველად. მთელ მსოფლიოში მოდებული პოლიტიკური, ეთნიკური, ეკონომიკური, სამხედრო, სოციალური და რელიგიური კონფლიქტების ტალღა ამის საფუძველს იძლევა. კონფლიქტების აღმოცენების მრავალი თეორია არსებობს და, მართალია, ისინი ამოსავალ წერტილად სხვადასხვა განზომილებებს ირჩევენ, მაგრამ მათი უმეტესობა მაინც ერთგვარი ანთროპომორფული ორიენტაციით გამოირჩევა და ცდილობს პიროვნების ფსიქოლოგიის კანონზომიერებანი სოციალურ თუ პოლიტიკურ სტრუქტურებზეც გაავრცელოს. ასე მაგალითად, ცნება „მტრის ხატი“ აღებულია ფსიქონალიტიკური ტრადიციიდან. სრულიად შესაძლებელია, რომ ნებისმიერი ტრადიციიდან გამოიყენო მოხდენილი ცნება, როგორც მეტაფორა ახალ კონტექსტში, მაგრამ თუ კოპირებას ექნება ადგილი, მაშინ გაუგებრობებიც საკმაოდ მოიყრის თავს. ასე მაგალითად, მტრის ხატის ცნება ფსიქონალიტიკურ კონტექსტში გულისხმობს ან გაუცნობიერებელ, ან რაციონალიზირებულ კონსტრუქტს, რომელსაც გაცნობიერება სჭირდება. კონფლიქტოლოგიაში რატომღაც მტრის ხატით აღინიშნება სრულიად ცნობიერი ფაქტი („ის ჩემი მტერია“) და ამ ცნობიერ ფაქტს მისი მატარებელი ინდივიდისათვის გაცნობიერების აუცილებლობა მიეწერება (?!), რაც კონფლიქტის ინტენსივობის შემცირების ერთ-ერთ გარანტიად ითვლება. უცნაურია, მაგრამ ფაქტია, რომ რატომღაც არც ერთი ავტორი არ ფიქრდება იმაზე, რომ გაცნობიერებულ ფენომენს აღარ სჭირდება გაცნობიერება, და უფრო მეტიც, ისეთი კონფლიქტებისას, როგორიცაა: ეთნიკური და რელიგიური კონფლიქტები, რომლებიც, სხვა სიტყვებით, მოუგვარებელ კონფლიქტებად ითვლება, ცნობიერი კონსტრუქტის ხელახალმა დაფიქსირებამ ბუმერანგის ეფექტი შეიძლება იქონიოს უმართივესი მიზეზის გამო. თავის საწყის მიზეზად ეთნიკური და რელიგიური კონფლიქტები ეყრდნობა სრულიად არარაციონალურ კონსტრუქტებს, რომლებიც სოციალურ კოგნიციების სისტემას ანუ ღირებულებით კატეგორიას მიეკუთვნება და კრიტიკას არ ექვემდებარება. შესაბამისად, მათი გაცნობიერება არ არის შესაძლებელი, ხდება ღირებულების პიპერფიქსაცია და ფაქტობრივად მტრის თუ მტერზე უარყოფითი წარმოდგენის მიუღებლობა იზრდება.

ბუნებრივია, ჩვენ მიზანს საერთოდ არ წარმოადგენს კონფლიქტოლოგიის საჭირობოროტო საკითხების გარკვევა და გადაწყვეტა. ეს მაგალითი უბრალოდ მოვიყვანეთ იმის საჩვენებლად, რომ ნასესხები ცნებებით მანიპულირება ლამაზი თუ მოღური თეორიული ინტეგრეტაციის შესაძლებლობას იძლევა მხოლოდ და მეტს არაფერს. საკითხი კი იმის შესახებ, რელიგიური კონფლიქტების შემთხვევაში მოწინააღმდეგეთა განსაკუთრებული სისასტიკე ხომ არ არის დამოკიდებული იმაზე, რომ მორწმუნეებს კონფლიქტურობის მახასიათებელი ან კონფლიქტური ქცევის სტილის მაჩვენებელი განსხვავებული აქვთ არამორწმუნისაგან, ეს ბევრად უფრო ინტენსიურია და შესაძლებელია დარჩეს ფსიქოლოგიური შესწავლის სფეროში. ჩვენც სწორედ ამ საკითხის კვლევით დავინტერესდით. განსაკუთრებით კი თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ მორწმუნეები კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიად პრობლემის გადაჭრას ირჩევენ, სრულიად ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ შესაძლებელია კონფლიქტურობის მაჩვენებელი მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს განსხვავებული ჰქონდეთ. თანაც კონფლიქტი ნამდვილად შეიძლება განვიხილოთ როგორც კრიზისული სიტუაცია.

მორწმუნე თავისი რელიგიის მსოფლმხედველობრივ წიაღში ცხოვრობს. აქედან გამომდინარე, მისი ქცევა უნდა შეესაბამებოდეს იმ მოთხოვნებს, რომელსაც მისი რელიგია უყენებს. თუ ფრომისეულ ნათქვამს გავიხსენებთ, რომ იუდაიზმისა და ქრისტიანობის ზოგიერთი მიმდინარეობა შეიძლება ჰუმანიტურ რელიგიას მივაკუთვნოთ, ხოლო ქრისტეს ფიგურა ჰუმანიზმის იდეალად დავსახოთ; აგრეთვე იმასაც თუ გავიხსენებთ, რომ ათი მცნების ძირითადი პათოსი სწორედ კონფლიქტურობის ნიშნის საწინააღმდეგო ერთგვარ ტაბუს წარმოადგენს, სრული პასუხისმგებლობით შეგვიძლია დავუშვათ, რომ მორწმუნეს მოეთხოვება ქცევაში მაქსიმალურად არაკონფლიქტური ქცევის სტილი აირჩიოს თუ არჩევნოს. ცხადია, ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს ქრისტიანობა. რამდენად შორს არის ჩვენი დაშვება რეალობისაგან, ამას კარგად ადასტურებს ისტორიიდან ისეთი მოვლენები, როგორიცაა: ჯვაროსნული ომები, ინკვიზიცია თუ იმპერიული ამბიციებით დამკვიდრებული სახელმწიფო რელიგია. აქედან გამომდინარე, ჩვენი დაშვება არ ეხება გლობალური პრობლემის გადაჭრას, როგორ ხერხდება ჰუმანიტური მსოფლმხედველობის მებრძოლ სამხედრო და დიქტატორულ ძალად გარდაქმნა, არამედ გადაწყვეიტეთ შეგვესწავლა კონფლიქტური ქცევის სტილი მორწმუნეებთან და

არამორწმუნეებთან და შეგვედარებინა ისინი ერთმანეთისათვის. კონფლიქტი ფართოდ გავრცელებული ტერმინია და იგი ყოველი დროის აქტუალურ ყოფით პრობლემას წარმოადგენს. ეს ცნება „კონფლიქტი“ გამოიყენება იმ სიტუაციის აღსაწერად, სადაც ორი მხარის ანტაგონისტური მოტივების, მიზნების, იმპულსებისა თუ ქცევების შეჯახება ხორციელდება.

კონფლიქტის წარმოშობა ადამიანთა საზოგადოების წარმოშობას ახლავს თან. იგი ძირითადად შესწავლილია სოციალური მეცნიერებების მიერ სხვადასხვა კონტექსტში. სხვადასხვა სოციალური თეორიები სხვადასხვაგვარად ხსნიან კონფლიქტის წარმოშობის მიზეზებს და განსხვავებულად ცდილობენ მისი ბუნების ახსნას. სოციალურ მეცნიერებებში კონფლიქტების გაანალიზებისას სარგებლობენ სრულიად გარკვეული ცნებითი აპარატით, რომელიც მოიცავს ისეთ კონცეპტებს, როგორიცაა: კონფლიქტის მონაწილენი, კონფლიქტის მსვლელობის პირობები, კონფლიქტის სტრატეგიები, კონფლიქტის მონაწილეთა შესაძლო ქმედებები. გამოყოფილია კონფლიქტის მხარეები, კონფლიქტის დინამიკა, კონფლიქტის მოგვარება და ა.შ. თომასმა და კილმანმა გამოყვეს კონფლიქტური სიტუაციების შემთხვევაში ქცევის სხვადასხვა სტილი და შექმნეს ტესტი, რომელიც ზომავს ინდივიდის პრიორიტეტული ქცევის სტილს კონფლიქტური მდგომარეობის დროს.

ყოველი ინდივიდი კონფლიქტურ სიტუაციაში მისთვის დამახასიათებელი ქცევის სტილით მოქმედებს. არის თუ არა სხვაობა კონფლიქტური სიტუაციისას ქცევის სტილის არჩევის თვალსაზრისით მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს შორის ერთი კულტურის შიგნით, შესწავლილი არ ყოფილა. ცხოვრებისეული გამოცდილება გვიჩვენებს, რომ რელიგია შეიძლება იყოს, როგორც პოლიტიკური ლოიალობის წყარო ან პოლიტიკური კონფლიქტის შემრიგებელიც კი; ასევე რელიგიური და ეთნიკური შეიარაღებული კონფლიქტის გამჩაღებელიც.

კლასიკური ფსიქოანალიზისათვის რელიგია განხილულია როგორც ილუზია, რომელიც სჭირდება ადამიანს, რათა მოაგვაროს თავისი კონფლიქტი გარემოსა და საკუთარ „მეს“ შორის. ის არის ეგზისტენციალური პრობლემების გადაჭრის ხელოვნური საშუალება. ფროიდის აზრით, რელიგიური წარმოდგენები კულტურის უმეირფასესი მიღწევებია, რომელთაც კონკურენციას ვერ უწევს თავისი ფუნქციით მთელი ხელოვნება და ცოდნაც კი ერთად აღებული. სინდისის ქენჯნა და ჯილდოს მიღება

ყველა რელიგიისათვის აუცილებელი პირობაა და, აქედან გამომდინარე, წმინდად ადამიანური ყოფის კანონების პირველი დამმკვიდრებელიც. რელიგია კპირდება ხსნის გზას ადამიანს თუ ის გარკვეული ქცევით იცხოვრებს სააქაოს. თუ როგორია რელიგიის სტრუქტურა და მისი დამოკიდებულება ყოფისადმი, ხსნის გზაც ამ კონტექსტში არის მოცემული. იმის მიხედვით, თუ როგორ მოიაზრებენ ხსნის გზას რელიგიები, რეალურ გარემოსთან შეიძლება კონფლიქტში აღმოჩნდნენ. მაქს ვებერს ცენტრალურად მიაჩნდა რელიგიისა და საზოგადოების ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი და რელიგიების კლასიფიკაციას სამყაროს მიმღებლობის ხარისხის მიხედვით ახდენდა. სამყაროსთან კონფლიქტშია ინდუიზმი, კონფუციანელობა კი გარემოსა და სამყაროს მაღალი მიმღებლობით ხასიათდება. ისლამი და ქრისტიანობა სამყაროს იღებს მისი გაუმჯობესებისა და შეცვლის პირობით. შესაბამისად, ხსნის გზა შეიძლება იყოს სამყაროსაგან გაუცხოება (კათოლიციზმისა და მართლმადიდებლობის ასკეტური იდეალები) და სამყაროს მიმღებლობაც (პროტესტანტიზმი. ლუთერისათვის მიწერილი საქმიანობა ადამიანისათვის ღმერთის ნების ასრულების ერთგვარი საშუალებაა). ხსნის გზის რამოდენიმეჭარბიანტის დაშვების მიხედვით, გარემოსთან წინააღმდეგობისა და კონფლიქტურობის თვალსაზრისით, შესაძლებელია გამოიყოს ორი მხარე: 1) ხსნის გზა შეიძლება იყოს გარეგანი წინააღმდეგობის შესუსტებაში, გარემოსთან კონფლიქტის მოგვარებაში და 2) შინაგანი კონფლიქტის შესუსტებაში. თანამედროვე ფინელი მკვლევარი ანთი ოქსანენის ნაშრომში „რელიგიური მოქცევის მეტად ანალიტიკური გამოკვლევა“ აღნიშნულია, რომ რელიგიური მოქცევის წინააღმართა უმრავლესობა განიცდის კრიზისს და დამაბულობას, რაც შეიძლება გამოიხატოს ერთი, გარეგანი კონფლიქტის სახით და მეორე, საკუთარ თავთან კონფლიქტით.

მორწმუნის ყოფა განისაზღვრება არა მარტო ღმერთთან ანუ ტრანსცენდენტურთან მიმართებაში, არამედ უშუალო ფიზიკურ და სოციალურ გარემოსთან ურთიერთობებშიც. მორწმუნის შემთხვევაში გარემოსთან ურთიერთობა უნდა აეწყოს იმ დოქტრინალური სისტემის მიხედვით, რომლის მიმდევარიც არის ესა თუ ის სუბიექტი. სხვა სიტყვებით, მორწმუნის ქცევა გარემოსთან უნდა ატარებდეს იმ ხასიათს და აკმაყოფილებდეს იმ მოთხოვნებს, რაც მას აქვს წაყენებული თავისი რელიგიის მხრიდან. შესაბამისად მორწმუნეს უნდა ჰქონდეს განსაზღვრული ქცევის სტილი გარემოსთან მიმართებაში. ფ. პერლზის მიერ შემოთავაზებულ

განზომილებათა სისტემაში: „მე და შენ“, „აქ და ახლა“, „რა და როგორ“, ჩვენი კვლევის სამიზნე გახდა „აქ და ახლა“ და „რა და როგორ“, ანუ რა ტიპის ქცევის სტილს არჩევენ მორწმუნეები გარემოსთან ურთიერთობისას ამ სიტუაციაში.

„მორწმუნე — სოციალური გარემო“ გულისხმობს ურთიერთობების მრავალფეროვნებას. ჩვენი კვლევის საკითხი იყო — რა ტიპის ქცევას ირჩევს მორწმუნე სოციალურ გარემოში კრიტიკული სიტუაციისას, კონფლიქტის, განხეთქილების შემთხვევაში. საკვლევ მორწმუნეთა ჯგუფს მართლმადიდებლები წარმოადგენდნენ. მოპოვებულ ემპირიულ მონაცემებს პასუხი უნდა გაეცათ შემდეგი კითხვებისათვის:

1. რა ქცევის სტილს ირჩევენ მორწმუნეები და არამორწმუნეები კონფლიქტის შემთხვევაში;

2. განსხვავდებიან თუ არა ქალები და კაცები ქცევის სტილის მიხედვით;

3. არის თუ არა მორწმუნეებთან გარკვეული ქცევის სტილი კავშირში რელიგიური ორიენტაციის მაჩვენებელთან.

კვლევა ჩატარდა 128 სუბიექტზე. აქედან 88 მორწმუნე (47 ქალი და 41 კაცი) და 40 არამორწმუნე (20 კაცი და 20 ქალი) იყო. კვლევა ტარდებოდა ინდივიდუალურად და სუბიექტს ვეალებოდა პასუხი გაეცათ თომას-კილმანის ტესტისა და ოლპორტ-როსის რელიგიური ორიენტაციის სკალისათვის (არამორწმუნეები პასუხობდნენ მხოლოდ თომას-კილმანის ტესტს). თომას-კილმანის კონფლიქტურობის საზომი ტესტი შედგება 30 მუხლისაგან. თითოეული მუხლი ორდებულებას მოიცავს. სუბიექტს ვეალება ამოარჩიოს ერთ-ერთი მათგანი, რომელიც უკეთ გამოხატავს მის პოზიციას. თომას-კილმანის ტესტი განსაზღვრავს განხეთქილების შემთხვევაში ხუთი ქცევის სტილიდან რომელს ენიჭება უპირატესობა. ესენია: თანამშრომლობა, კომპრომისი, თავიდან აცილება (გაქცევა), შემგუებლობა, შეჯიბრი. მონაცემების ანალიზმა შემდეგი სურათი აჩვენა.

კონფლიქტის შემთხვევაში მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების არჩეული ქცევითი სტილი ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება (იხ. ცხრილი № 27).

ცხრილი № 27. ქცევის სტილი კონფლიქტისას მორწმუნებთან და არამორწმუნებთან.

ქცევის სტილი	N		M		StD		t	P
	1	2	1	2	1	2		
შეჯიბრი	87	29	4,87	4,69	2,82	2,94	0,3	0,74
თანამშრომლობა	88	30	5,18	5,6	1,87	1,69	-1,08	0,28
კომპრომისი	88	30	6,74	7,13	2,09	1,93	-0,91	0,36
გაქცევა	88	30	6,51	6,13	1,85	2,30	0,91	0,36
შეგუება	88	30	6,45	6,36	1,3	1,92	0,22	0,83

* ცხრილში რიცხვით (1) აღნიშნულია მორწმუნეთა ჯგუფი, რიცხვით (2) არამორწმუნეები.

როგორც ცხრილიდან ჩანს, არცერთი ქცევითი სტილის პარამეტრისათვის მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების ჯგუფები ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება. ირკვევა ისიც, რომ ქცევის სტილი — კომპრომისი პირველ ადგილს იკავებს როგორც მორწმუნებთან, ასევე არამორწმუნეებთან ($F = 3,969, p = 0,049$). მონაცემები გვიჩვენებს, რომ კონფლიქტურ სიტუაციაში მორწმუნეები და არამორწმუნეები ერთნაირ ქცევით სტილს მიმართავენ და მათ შორის სხვაობა არ არის. დომინანტური ქცევის სტილი კონფლიქტისას ორივე ჯგუფისათვის კომპრომისია. ქცევის სტილი კონფლიქტებისას არ აღმოჩნდა კავშირში რელიგიური ორიენტაციის ტიპთან. მხოლოდ I რელიგიური ორიენტაცია უჩვენებს ტენდენციას უარყოფით კორელაციისაკენ თანამშრომლობასთან ($p = 0,59$).

შედეგები საკმაოდ საინტერესო სურათს გვიჩვენებს მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების ჯგუფებს შიგნით სქესის ნიშნით შედარებისას. ქვემოთ მოცემულ ცხრილებში ნაჩვენებია ეს შედეგები (იხ. ცხრილები № 28 და № 29).

ცხრილი № 28. ქცევის სტილი კონფლიქტისას მორწმუნე ქალებსა და მამაკაცებში.

ქცევის სტილი	N		M		StD		t	P
	m	f	m	f	m	f		
შეჯიბრი	41	47	5,66	4,17	2,36	3,02	2,5	0,01
თანამშრომლობა	41	47	5,48	4,91	2,27	1,41	1,4	0,15
კომპრომისი	41	47	6,49	6,96	2,82	1,91	-1,9	0,29
გაქცევა	41	47	5,93	7,02	1,76	1,78	-2,9	0,005
შეგუება	41	47	6,17	6,70	1,77	2,04	-1,3	0,19

* ცხრილში m აღნიშნულია კაცების მაჩვენებლები, f — ქალების.

როგორც მონაცემები გვიჩვენებს, მორწმუნეთა ჯგუფში კონფლიქტისას ქცევის სტილის მიხედვით ქალები და კაცები ორი პარამეტრის მიხედვით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. კაცები უფრო მეტად მიმართავენ შეჯიბრს, ვიდრე ქალები, ხოლო ქალები უფრო ხშირად მიდიან („გაქცევა“) კონფლიქტის სიტუაციიდან. მორწმუნე კაცებისათვის ცენტრალური სტილი კონფლიქტისას კომპრომისია, ქალებისათვის კი — გაქცევა.

ცხრილი № 29. ქცევის სტილი კონფლიქტისას არამორწმუნე ქალებსა და მამაკაცებში.

ქცევის სტილი	N		M		StD		t	P
	m	f	m	f	m	f		
შეჯიბრი	18	12	4,44	5,09	2,59	3,59	-0,6	0,57

ცხრილი № 29. გაგრძელება

თანამშრო- მლობა	18	12	5,44	5,83	1,79	1,58	-0,6	0,54
კომპრომისი	18	12	7,77	6,16	1,00	2,55	2,4	0,02
გაქცევა	18	12	5,66	6,88	1,61	3,01	-1,4	0,17
შეგუება	18	12	6,66	5,91	1,84	2,02	1,1	0,3

* ცხრილში m აღნიშნულია კაცების მაჩვენებლები, f — ქალების.

როგორც ცხრილიდან ჩანს, არამორწმუნე კაცები და ქალები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან კონფლიქტისას კომპრომისის არჩევით. არამორწმუნე კაცები უპირატესობას ანიჭებენ კომპრომისს. როგორც ცენტრალური ქცევის არამორწმუნე ქალებში, ასევე მორწმუნე ქალებში გაქცევაა, კაცები კი კომპრომისს ანიჭებენ უპირატესობას.

მონაცემები ცხადად უჩვენებს, რომ კონფლიქტისას მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფები ქცევის სტილის თავისებურებით ერთმანეთისაგან არ განსხვავდება. რაც შეეხება თვითონ ჯგუფებს შიგნით სხვაობებს ქალებსა და მამაკაცებს შორის, აქ სურათი განსხვავებულია: მორწმუნე კაცებისათვის, მორწმუნე ქალებთან შედარებით, უფრო დამახასიათებელია შეჯიბრი, ხოლო არამორწმუნე კაცებისათვის, არამორწმუნე ქალებთან შედარებით, დამახასიათებელია კომპრომისი. ქალები ორივე შემთხვევაში უპირატესობას აძლევენ კონფლიქტიდან გაქცევას და ამ ორი ჯგუფის მონაცემები ფაქტობრივად ერთნაირია.

მორწმუნე და არამორწმუნე ჯგუფები მხოლოდ ერთი მონაცემის მიხედვით განსხვავდება ერთმანეთისაგან, კერძოდ კი, არამორწმუნე მამაკაცები მორწმუნეთაგან განსხვავდებიან კონფლიქტისას ქცევის სტილად კომპრომისის უფრო მაღალი მაჩვენებლით ($t = -2,29$, $p = 0,025$).

მონაცემების ფაქტორული ანალიზით დამუშავების შედეგად აღმოჩნდა, რომ მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფებში კონფლიქტისას ქცევის სტილი განსხვავებულ კლასტირებად ლაგდება (იხ. სქემა № 11).

სქემა № 11. კონფლიქტისას ქცევითი სტილი მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან.

ფაქტორი	მორწმუნეები	არამორწმუნეები	მთელი ერთობლიობა
F1	შეჯიბრი კომპრომისი	შეგუება შეჯიბრი კომპრომისი თანამშრომლობა	შეჯიბრი კომპრომისი
F2	თანამშრომლობა	გაქცევა	თანამშრომლობა
F3	გაქცევა შეგუება		შეგუება გაქცევა

როგორც სქემიდან ჩანს, კონფლიქტისას ქცევითი სტილი სრულიად სხვადასხვანაირად არის გაერთიანებული ფაქტორებად მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან. ფაქტორული ანალიზის შედეგები საშუალებას გვაძლევს დავასკვნათ, რომ, მართალია, ქცევითი სტილის ხარისხის რაოდენობრივი მაჩვენებლების მიხედვით, მორწმუნეები და არამორწმუნეები ერთმანეთისაგან დიდად არ განსხვავდებიან, მაგრამ იმავე მახასიათებლების შინაგანი სტრუქტურა მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს განსხვავებული აქვთ. სხვა სიტყვებით ეს ნიშნავს, რომ თვისებებით მორწმუნეები და არამორწმუნეები ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან, მაგრამ ორიენტაციები (თვისებების ურთიერთკავშირი) მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს განსხვავებული აქვთ. ფაქტობრივად ეს მონაცემები ირიბად პასუხობენ კითხვას, რელიგიურობის, როგორც პიროვნული ნიშნის თუ სოციალური ღირებულების შესახებ. პიროვნული ნიშნით სხვაობა გულისხმობს რაიმე ნიშნის ან საერთოდ არქონას, ან ძლიერ განსხვავებულად გამოხატვას შესაძარებელ ჯგუფთან შედარებით. ქართველი მართლმადიდებლების შერჩევაში ასეთი რამ არ გვხვდება. არსებობს საერთო ნიშნები, რომლებიც მეტ-ნაკლები ინტენსივობით ახასიათებთ ან მორწმუნეების, ან არამორწმუნეების ჯგუფებს, მაგრამ ისინი მათ ატრიბუტებად არ გამოადგება, იმავე ნიშნების განსხვავებული ფაქტორების სახით გაერთიანება კინამდვილად არის ამ ორი ჯგუფის განმასხვავებელი ინდიკატორი — კონფლიქტურობის ტესტით მიღებული მონაცემები, მორწმუნე კაცებისა და ქალების დახასიათების თვალსაზრისით, ფაქტობრივად იმეორებენ

იმ შედეგებს, რომელიც მეპრეზიდენტის - პინისის ზეგავლენა-დაქვემდებარების პიროვნული ნიშნის ტესტით იქნა მიღებული (მაგალითად, მორწმუნე ქალებისათვის დამახასიათებელი გაქცევის სტილი კონფლიქტისას და უკიდურესი დაქვემდებარებულობა პიროვნული ნიშნის სახით მორწმუნე კაცებთან შედარებით და არა სანდო განსხვავება არამორწმუნე ქალების ანალოგიური ტიპის მონაცემებთან).

ყველა ეს შედეგი გვაფიქრებინებს, რომ რელიგიურობის ფენომენი უფრო ორიენტაციისა და ღირებულებით სფეროს განეკუთვნება და არა პიროვნულ დისპოზიციასთან კატეგორიას.

კონფლიქტური სიტუაციების შემთხვევაში ქცევის სტილის განსხვავებულობის გარდა, ჩვენ ვიკვლიეთ კიდევ ერთი ცვლადი მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების ჯგუფებს შორის განსხვავებების დასადგენად, ეს არის სამუშაოს ცვლილებისადმი დამოკიდებულება. ამგვარი ცვლადის არჩევა ზოგი მიზეზით იყო განპირობებული. პირველი ის, რომ ყველას, ვინც კი დღევანდელ საქართველოში ცხოვრობს მეტ-ნაკლებად, მაგრამ მაინც უწევს შეცვალოს თავისი დამოკიდებულება სამუშაოს მიმართ და თუ არ შეიცვლის სამუშაოს ადგილს, იმ ძველ ადგილზე მაინც შეიცვალოს მუშაობის სტილი და უფრო მოქნილი გახადოს ის. ამგვარი დაკვეთა ერთმნიშვნელოვნად მომდინარეობს გარედან. სოციალური ცვლილება, რომელიც გამოიწვია კომუნისტური სივრცის დაშლამ, ერთმნიშვნელოვნად შეცვალა მოთხოვნები სოციალური თუ პიროვნული არსებობისათვის. თუ აქამდე ადამიანს თავისუფლად შეეძლო ეარსება ყოველგვარი პირადი ინიციატივის გარეშე და საკუთარ თავზე არ აელო პასუხისმგებლობა განხორციელებულ ქცევაზე, რადგან სახელმწიფო ერთმნიშვნელოვნად განაგებდა მის ბედს, ახლა სახელმწიფო საერთოდ აღარ არსებობს და მის ადგილას დარჩენილ ინსტიტუტს იმ მინიმუმის შესრულებაც არ შეუძლია კონკრეტული სუბიექტის დაცვის თვალსაზრისით, რაც ამ სუბიექტის კონსტიტუციურ უფლებებს წარმოადგენს. სახელმწიფო მხოლოდ ახლა ვალიდდება და შესაბამისად, ზრუნვა და პასუხისმგებლობა საკუთარ კეთილდღეობაზე ერთმნიშვნელოვნად მხოლოდ კონკრეტული ადამიანის საქმეა ჯერჯერობით მაინც. ასე რომ, ცვლადი გარემო მოითხოვს ადამიანებისაგან, შეძლონ გადააწყონ თავიანთი დაფიქსირებული დამოკიდებულებები და გახდნენ უფრო ლაბილურები საკუთარი თავის გადარჩენის მიზნით.

ზრდასრული პიროვნებისათვის არსებობის ძირითად წყაროს მი-

სი სამუშაო წარმოადგენს. სწორედ სამუშაოს ცვლილებისადმი დამოკიდებულების გაზომვა გადაეწყვიტეთ მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების ჯგუფების შესადარებლად. ჩვენი მიზანი იყო გვეკვლია, აქვს თუ არა რაიმე მნიშვნელობა მორწმუნეობის ფაქტს სამუშაოს ცვლილებისადმი დამოკიდებულებაზე და არის თუ არა ის კავშირში კონკრეტული რელიგიური ორიენტაციის ტიპთან.

სამუშაოსადმი დამოკიდებულება ერთ-ერთი ცენტრალური ცვლადია ორგანიზაციის ფსიქოლოგიაში. შესაბამისად, პერსონალის შერჩევისას თუ ორგანიზაციის ეფექტურობის გასაზომად ამ ცვლადის გამოყენება მრავალ კონტექსტში გვხვდება, რომელიც სრულიად კონკრეტულ მიზნებს ემსახურება. ჩვენ შევეცადეთ გამოგვეყენებინა ისეთი სკალა, რომელიც ზომავს უბრალოდ დამოკიდებულებას, ზოგადად სამუშაოსთან დაკავშირებული ცვლილების მიმართ და გვეკვლია განსხვავებები მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს შორის. გამოყენებული იყო ტრუმბოს სამუშაოსთან დაკავშირებული ცვლილებების საზომი სკალა, რომელიც სპეციალურად იქნა შექმნილი ამ ზოგადი დამოკიდებულების გასაზომად. ტრუმბო საგანგებოდ მიუთითებს, სკალა ისეა შედგენილი, რომ იგი გამორიცხავს სამუშაოს წარმატებით შესრულების ფაქტორებს და უბრალოდ იკვლევს პიროვნების დამოკიდებულებას ზოგადად ცვლილებებთან დაკავშირებით.

კვლევა ჩატარდა 167 სუბიექტზე. ამათგან 87 იყო მორწმუნე, 80 — არამორწმუნე. ყველა ინდივიდი მუშაობდა, ან სწავლობდა და მუშაობდა ერთდროულად. მორწმუნეებს ევალუბოდათ პასუხი გაეცათ ტრუმბოსა და ოლპორტ-როსის სკალებზე. არამორწმუნეები ავსებდნენ მხოლოდ ტრუმბოს სკალას. მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების მონაცემთა შედარებამ შემდეგი სურათი გვიჩვენა (იხ. ცხრილი № 30).

ცხრილი № 30. სამუშაოს ცვლილებებთან დაკავშირებული დამოკიდებულებები მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან.

შერჩევის სახე	N	M	SD	t	df	p
მორწმუნე	87	21,75	5,84	1,923	164,002	0,056
არამორწმუნე	80	20,01	5,81			

როგორც ცხრილიდან ჩანს, მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფის განსხვავება სანდოობის ზღვარზე გადის ($p = 0,056$) და პრინციპში შეიძლება ეს განსხვავება ჩაითვალოს სანდოდ, განსაკუთრებით კი იმის გამო, რომ იგი ორმაგი გადამოწმების კოეფიციენტის სანდოობას აღნიშნავს. რაც უფრო მაღალია სკალაზე ქულების რაოდენობა, ეს ნიშნავს, რომ მით მეტია მზაობა ცვლილებებისადმი და ისინი არ ქმნიან სპეციალურ დაბრკოლებებს სამუშაოს ცვლილებასთან დაკავშირებული ქცევისათვის. თავის მხრივ, სამუშაოსთან დაკავშირებული ცვლილებების სკალა არ კორელირებს რელიგიური ორიენტაციის რომელიმე კონკრეტულ ტიპთან.

მონაცემების საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მორწმუნეები უფრო მეტი მზაობით გამოირჩევიან სამუშაოსთან დაკავშირებული ცვლილებებისადმი, ვიდრე არამორწმუნეები. ეს შედეგი კავშირში მოდის და ადასტურებს კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიების შედეგს, სადაც მორწმუნეებს ახსნათებთ წამყვან სტრატეგიად პრობლემის გადაჭრა, არამორწმუნეებს კი — სოციალური მხარდაჭერა. სრულიად ბუნებრივია, რომ ისინი, ვინც კრიზისის დასაძლევად მიმართავენ პრობლემის გადაჭრას, უფრო მეტად მიძღვები არიან ცვლილებების, ვიდრე ისინი, ვინც სოციალურ მხარდაჭერას ელის კრიზისის დასაძლევად (ანუ არ ცვლის თავის დამოკიდებულებას აქტუალური პრობლემისადმი და ელის მხარდამჭერას მის შესაცვლელად). ირკვევა, რომ მორწმუნეები წარმოადგენს ისეთ ჯგუფს, რომელსაც ახსნათებს კრიზისული ქცევის სტრატეგიად პრობლემის გადაჭრა და მეტი მზაობა აქვს სამუშაოს (ანუ გარემოს) ცვლილებებთან დაკავშირებით, ვიდრე არამორწმუნეებს, რომლებსაც კრიზისის დასაძლევად სოციალური მხარდაჭერა ურჩევიათ და სამუშაოსთან დაკავშირებული ცვლილებების მიმართაც ნაკლები მიძღვობა გააჩნიათ.

ფაქტია, ემპირიული შედეგები გვიჩვენებს, რომ მორწმუნეთა ჯგუფი გავრცელებული მოლოდინის სანაცვლოდ, რომ თითქოს ისინი პასიურები არიან და არ არიან სოციალურ ყოფაში ჩართულები, პირიქითაა. ისინი ბევრად უფრო დიდ სურვილს ამჟღავნებენ სოციალურ ყოფაში ჩართვის თვალსაზრისით, ვიდრე არამორწმუნეები და აგრეთვე ქცევით სტრატეგიებად ირჩევენ პრობლემის გადაჭრას და მზადყოფნას ცვლილებებისადმი. მაგრამ ეს ყველაფერი არ არის დაკავშირებული მათი რელიგიური ორიენტაციის ტიპთან, ანუ პიროვნულ დისპოზიციასთან და წარმო-

ადგენს სოციალური დამოკიდებულების თუ ღირებულება სთან თანაზიარობისა და მიკუთვნებულობის კატეგორიას.

თუ ჩვენი დაშვება სინამდვილეს შეესატყვისება, მაშინ საინტერესოა რას წარმოადგენს მორწმუნეების „ღმერთის ხატი“, ანუ ობიექტი ღირებულებისათვის, რომელიც მორწმუნის აქტივობის და თვითგამოხატვისათვის აუცილებელი დიალოგის წევრია.

ჩვენი კვლევის საგანიც ქართველ მართლმადიდებლებში სწორედ ღმერთის ხატის თავისებურებების შესწავლა გახდა. ჩვენი დაშვებით, ღმერთის ხატს მორწმუნეებთან უნდა ჰქონოდა ლოგიკურად და ემოციურ-აფექტური თვალსაზრისით სტრუქტურირებული მთელის სახე, განსხვავებით არამორწმუნეებისაგან, რომელთაც საერთოდ არ სჭირდებათ ცნება „ღმერთი“ თავიანთი არსებობის სფეროში შესატანად.

II.3.6. ღმერთის ხატის თავისებურებანი ქართველ მართლმადიდებლებთან

ღმერთის ხატის საკითხი რელიგიის ფსიქოლოგიის ცენტრალურ პრობლემას წარმოადგენს. უფრო მეტიც, რელიგიურობის ცენტრალურ ფაქტორად „ღმერთის ხატი“ მოიაზრება. ჩვენც შევეცადეთ გვეკვლია, თუ როგორია ქართველი მართლმადიდებლების „ღმერთის ხატი“ და რა კანონზომიერებით ხასიათდება იგი.

უილიამ ჯემსისათვის რწმენის დახასიათება სამი ძირითადი ნიშნით შეიძლება: 1) გაათავისუფლება დათრგუნვის (სიბეჩავის) მდგომარეობიდან — რწმენა იმისა, რომ საბოლოოდ ყველაფერი კარგად იქნება; 2) უცნობი ჭეშმარიტების შემეცნება სხვებისათვის; 3) დარწმუნებულობა, რომ სამყარო ექვემდებარება რაღაც ობიექტურ ცვლილებებს. რწმენის მდგომარეობის (faithstate) სრული არარსებობა სულიერი ცხოვრების ნგრევის მიმანიშნებელია, თუმცა რწმენის მდგომარეობა შეიძლება არ შეიცავდეს ინტელექტუალურ შინაარსს, მისი ძირითადი ნიშანი — სიცოცხლის სიყვარული — „არის ნამდვილი რელიგიური იმპულსი კულტურული განვითარების ყველა ეტაპზე“.

სამწუხაროდ, ჯემსი საგანგებოდ არ ჩერდება ღმერთის ხატის გააზრებაზე მისი კონცეპტუალური მიდგომიდან გამომდინარე. საკითხისადმი ამგვარი დამოკიდებულება სრულებით გასაგებია, თუმცა იმ მასალი-

დან, რომელიც მას თავის „რელიგიური გამოცდილების მრავალფეროვნებაში“ მოაქვს, შესაძლებელია შინაარსობრივი ანალიზის მეთოდით ღმერთის ხატის მეტაანალიტიკური გააზრება (ამგვარი მცდელობაა ოქსანენის შრომა რელიგიური მოქცევის თავისებურებების შესახებ, სადაც ყვემსისეული მასალიდან მეტაანალიტიკური ხერხის გამოყენებით გამოყოფილია ის ფაქტორები, რომლებიც განაპირობებენ მოქცევას). ჩვენ შევეცადეთ, რომ უფრო მარტივი გზა მოგვეძებნა საკითხის ემპირიული შესწავლისათვის.

ზიგმუნდ ფროიდის ნაშრომებიდან, ღმერთის ცნებასა და მის გააზრებასთან დაკავშირებით, საინტერესოა „ტოტემი და ტაბუ“, „ერთი ილუზიის მომავალი“ და „მოსე და ერთღმერთიანობა“.

„ერთი ილუზიის მომავალში“ ფროიდი წერს, რომ ბავშვობაში განცდილი უსუსურობის განცდა მუდმივად გაჰყვება ადამიანს. თუ ბავშვობაში შემაშინებელი უმწიობა მოსიყვარულე მფარველს მოითხოვდა, რომელიც მამის სახით მოველინა ბავშვს, მომავალში ეს განცდა წარმოქმნის კიდევ უფრო ყოვლისშემძლე და ძლიერი მამის — ღმერთის — რწმენას. რელიგია ფროიდის მიხედვით ბავშვობის გამოცდილების გაშეორებაა. ღმერთის იდეა აკმაყოფილებს ადამიანის მრავალ მოთხოვნილებას: „ღვთიური განგების სასიკეთო ძალა აცხრობს ცხოვრებისეულ საშიშროებათა წინაშე ძრწოლას, ზნეობრივი ცხოვრების პოსტულირება ამკვიდრებს სამართლიანობის ზეობას, რაც ასე ხშირად ადამიანთა კულტურის შიგნით ამოებად რჩება, მიწიერი არსებობის მომავალ ცხოვრებაში გადატანა სივრცობრივ და დროით ჩარჩოებს ითვალისწინებს, რომელთა საზღვრებიც მოსალოდნელია ამ სურვილების შესრულება. ამ სისტემის წინამძღვრები პასუხს იძლევა ადამიანური ცნობისმოყვარეობის იდუმალ კითხვებზე, მაგალითად, სამყაროს წარმოშობის შესახებ და სულისა და სხეულის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ, ყველაფერი ერთად კი უსაზღვრო შვებას უქადის ინდივიდუალურ ფსიქიკას“ (გვ. 118).

ფროიდისათვის ტოტემიზმი რელიგიის საფუძველია. ავტორის აზრით, ტოტემი მამის შემცვლელია, რომელმაც შემდგომში ღმერთის სახე მიიღო, სადაც მამა ისევ იბრუნებს თავის ადამიანურ გამოსახულებას. რელიგიის განვითარების საფუძველი კი მამაზე ნაღველისგან წარმოიშობა.

ფროიდთან განსაკუთრებულად საინტერესოა მისი მოსაზრებები ღმერთის ხატის შესახებ. „ტოტემი და ტაბუში“ იგი პირდაპირ მიუთითებს:

„... ყველა იქმნის ღმერთს საკუთარი მამის ხატის მიხედვით, პირადი დამოკიდებულება ღმერთის მიმართ ფიზიკური (ხორციელი) მამის აღქმით არის განპირობებული და მასთან ერთად განიცდის ცვლილებებსა და გარდაქმნებს, ღმერთი არსებითად სხვა არაფერია თუ არა ცად აყვანილი მამა“ (გვ.51).

თავის უფრო გვიანდელ ნაშრომებშიც ფროიდი ამ იდეას ავითარებს. უნდა ითქვას, რომ მის ამ მოსაზრებას დღეს რელიგიის ფსიქოლოგთა უმრავლესობა იზიარებს. ყოველ შემთხვევაში, თითქმის აღარავინ დაობს იმაზე, რომ ღმერთის ხატი ერთგვარად მშობლების ხატის პროექციაა.

ღმერთის ხატის საინტერესო განსაზღვრებას ვხვდებით ერის ფრომთან, რომელიც სხვაგვარად უდგება ამ საკითხს. ფრომი რელიგიის შესწავლის თვალსაზრისით, ფაქტობრივად პირველად აყენებს ფსიქოლოგიისათვის ცენტრალურ საკითხს: გააზრებულ იქნეს მორწმუნის დიალოგის მეორე პირი ანუ ღმერთის ხატი. კერძოდ ის, ვინც მუდმივად წარმართავს მორწმუნის ქცევას და ვისთან მიმართებაშიც მორწმუნე გაიზარებს და ააგებს თავის ყოფას. ფრომის შემდეგ კვლევები, რომლებიც ეძღვნება ღმერთის ხატს, აღიარებენ ამას თუ არა, სათავეს იღებენ ფრომისეული პარადიგმიდან რელიგიების დაყოფის და, შესაბამისად, დიფერენცირებული ღმერთის ხატის ცნების შემოტანიდან. თეოლოგიური კონცეფცია ღმერთის სრულყოფილების შესახებ, რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში იცვლება ცნებით „ღმერთის ხატი“, რომელიც ფსიქოლოგიური კატეგორია ხდება მისი პიროვნული აღქმისეული ბუნების გამო.

ფრომის მიხედვით სწრაფვა იდეალისაკენ დამახასიათებელია ადამიანური არსებობისათვის. ადამიანი შეიძლება ეთაყვანებოდეს ცხოველს, კერპს, უხილავ ღმერთს, წმინდა ადამიანს ან ეშმაკისეულ ძალებს, წინაპრებს, ერს, პარტიას, ფულს, მიღწევას და სხვ. სწორედ ამ კონტექსტში თავის შრომაში „ფსიქოანალიზი და რელიგია“ ავტორს თეისტური და არათეისტური რელიგიების ცნებები შემოაქვს (არათეისტური რელიგიის ერთ-ერთი სახეა, მაგალითად, თანამედროვე ავტორიტარიზმი). ფრომისათვის ყველაფერი რელიგიაა, თუ ის არის, „... ჯგუფის მიერ გაზიარებული ნებისმიერი სახის აზროვნების სისტემა და ქცევები, რომელიც ინდივიდს აძლევს გააზრებული არსებობის საშუალებასა და ობიექტს ერთგული მსახურებისათვის“.

ავტორის აზრით, თეზისი იმის შესახებ, რომ ადამიანურ არსებობას ახასიათებს ორიენტაციის სისტემისა და მსახურების ობიექტის მოთხოვ-

ნილება, კარგად ვლინდება ისტორიაში რელიგიის უნივერსალური არსებობის ფაქტით. თუმცა სწრაფვა იდეალისაკენ საერთოა ადამიანთა მოღვაწისათვის, იდეალის შინაარსი სხვადასხვა შემთხვევაში (სხვადასხვა ადამიანთან) განსხვავებულია. ადამიანი შეიძლება ემსახურებოდეს ძალაუფლებასა და ნგრევას, ან ჭეშმარიტებასა და სიყვარულს. ამის მიხედვით, ფრომი, როგორც თეისტურ, ასევე არათეისტურ რელიგიებში, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, გამოარჩევს ჰუმანისტურ და ავტორიტარულ რელიგიებს.

ავტორის მითითებით, „ოქსფორდის ლექსიკონში“ არსებული რელიგიის ცნების განმარტება ზედმიწევნით კარგად შეეფერება ავტორიტარული რელიგიის განსაზღვრებას: „რელიგია არის ადამიანის მიერ უმაღლესი უხილავი ძალის აღიარება, რომელიც მართავს მის ბედს და მოითხოვს მისგან მორჩილებას, პატივისცემასა და მოკრძალებას“. ასეთ რელიგიებში ღმერთი ძალისა და ძალაუფლების სიმბოლოა. ავტორიტარულ რელიგიაში, რაც უფრო ყოვლისშემძლე და ყოვლისმცოდნეა ღმერთის ხატი, მით უფრო უსუსური და უმნიშვნელოა ადამიანი. ღმერთის მოწყალების ან დაზმარების მიღება შეუძლია მხოლოდ მას, ვინც სრულიად ემორჩილება. ყველაზე დიდ სიკეთედ მორჩილებაა აღიარებული, ხოლო ყველაზე დიდ ცოდვად - დაუმორჩილებლობა. აღმატებული ძალისადმი სრულ დამორჩილებაში ადამიანი, როგორც ინდივიდი, კარგავს დამოუკიდებლობასა და მთლიანობას, თუმცა ეს აძლევს საშუალებას გაექცეს თავის მარტოობასა და განუსაზღვრელობას. თუ რას შეიძლება აძლევდეს ავტორიტარული რელიგია თავის მიმდევრებს, კიდევ უფრო ნათელი გახდება, თუ მოვიყვანთ ციტატას ფრომის სხვა ნაშრომიდან - „დოგმა ქრისტეს შესახებ“. „... ადამიანი ავტორიტარული ბუნებით თავს ძლიერად განიცდის მაშინ, როცა აქვს საშუალება დაქვემდებარებისა და ძალაუფლების ნაწილად ყოფნის. ... ეს სადო-მაზოხისტური სიმბიოზის მდგომარეობა აძლევს მას ძალისა და იდენტურობის განცდას, რაღაც დიდის ნაწილად ყოფნა მას თავად ხდის დიდად.“

ავტორიტარული ღმერთის ხატზე ხდება ადამიანის საუკეთესო თვისებების პროექცია. თუმცა ამით ადამიანი ცარიელდება. მისი ყველა დადებითი თვისება ღმერთს მიეწერება, რის გამოც ადამიანს რჩება მუდმივად ცოდვილობის განცდა. ეს კი არა მარტო ღმერთისადმი ადამიანის უპირობო მორჩილებას განსაზღვრავს, არამედ აკარგვინებს მას საკუთარი თავის სიყვარულსა და პატივისცემას, და აქედან გამომდინარე, სხვისი სიყვა-

რულისა და პატივისცემის უნარსაც.

თუ ავტორიტარული რელიგიის ცენტრში ყოვლისშემძლე ღმერთია, ჰუმანისტური რელიგია თავის ცენტრად ადამიანსა და მის ძალებს ირჩევს. ჰუმანისტურ რელიგიაში ადამიანმა უნდა განავითაროს თავისი უნარი და შესაძლებლობა ისე, რომ შეიცნოს პირველ რიგში საკუთარი თავი, სხვა ადამიანები, სამყარო და მისი ადგილი ამ სამყაროში. მან უნდა ისწავლოს საკუთარი თავისა და სხვისი სიყვარული. ჭეშმარიტების ცოდნა კი ადამიანს მისცემს რეალისტურ ცოდნას იმის შესახებ, თუ რამდენად შეზღუდული მისი ძალაუფლებაა. საკუთარი ძალების შემოსაზღვრულობა აღიარებინებს ადამიანს თავის დამოკიდებულებას უმაღლეს ძალაზე. მაგრამ „დამოკიდებულება ახლა არ შეიცნობა, როგორც დამორჩილება, იმიტომ, რომ ის რაციონალიზებულია და მიმართულია საღი აზრისაკენ („common sense“) — ობიექტური რეალობის მიღებაში“. ჰუმანისტურ რელიგიაში ღმერთი არის უმაღლესი ადამიანური არსების ხატი, სიმბოლო იმისა, თუ რას უნდა მიაღწიოს ადამიანმა - რისი შესაძლებლობა აქვს მოცემული პოტენციურად. ამ შემთხვევაში ღმერთი „სიმბოლოა არა ადამიანზე ძალაუფლებისა, არამედ ადამიანური თვითმმართველობისა“.

ჭეშმარიტების შეცნობა და სიყვარულის ძალა ადამიანს მისცემს შესაძლებლობას, განიცადოს ერთიანობა სამყაროსთან, რომლის ნაწილიცაა და ამით აღიდგინოს და კარგული ჰარმონია ბუნებასთან, ანუ დაბრუნდეს სამოთხეში, „... ადამიანური ინდივიდუალობისა და დამოუკიდებლობის ახალი დონით“. ამ რელიგიაში მორწმუნისათვის ყველაზე დიდი ზნეობრიობა არის თვითრეალიზაცია და არა დამორჩილება; ემოციური მდგომარეობა უპირატესად სიხარულია და არა ტანჯვა და სინდისის ქენჯნა — როგორც ეს ავტორიტარულ რელიგიაშია.

ადრეული ბუდიზმი, დაოსიზმი, სოკრატესა და სპინოზას სწავლებანი, ზოგიერთი მიმართულებანი ებრაულ და ქრისტიანულ რელიგიებში ჰუმანისტური რელიგიის მაგალითებად გამოდგება. კალვინიზმი კი, უმაღლესი ძალისადმი სრული დამოკიდებულებისა და დამორჩილების დოქტრინით, ავტორიტარული რელიგიის ტიპური მაგალითია.

ძველი აღთქმის ეპიზოდების მაგალითზე ფრომი გვიჩვენებს, რომ ერთი რელიგიის შიგნითაც შეიძლება მოიძებნოს ავტორიტარული და ჰუმანისტური რელიგიის ელემენტები. სწორედ ამ ელემენტების უპირატესობა განსაზღვრავს იუდაისტურ-ქრისტიანული რელიგიის სხვადასხვა მიმდინარეობათა ხასიათს.

მაქს ვებერი ნამდვილად არ ყოფილა დაკავებული რელიგიის ფსიქოლოგიური ასპექტების კვლევით, მაგრამ მისი ფუნდამენტური შრომა „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის სული“ საკმაოდ საინტერესო მასალას იძლევა ჩვენი თემატიკისათვის.

ეჭვს არ იწვევს, რომ რელიგიური გამოცდილების, ქცევის ფორმებისა და მოტივაციების ურთიერთდამოკიდებულების საფუძველზე შეიძლება გარკვეული დასკვნები გააკეთოთ არსებულ ღმერთის ხატზე. აქ იგულისხმება არა ინდივიდუალური ღმერთის ხატი, არამედ სხვადასხვა განვითარებულ საზოგადოებათა რელიგიაში წარმოდგენილი ღმერთის ხატი.

ნებისმიერი რელიგიური ეთიკისათვის ამოსავალ წერტილს წარმოადგენს ზეციური ღმერთის - შემოქმედის იდეა. თუმცა იმის მიხედვით, ამათუიმ რელიგიაში როგორაა დაყენებული სამყაროს მიმღებლობის საკითხი, როგორ არის წარმოდგენილი ზნის გზა, სხვადასხვა ეთიკური ნორმები, ისტორიულად როგორ ქცევებს ახორციელებენ მოცემული რელიგიის მიმდევრები, სხვადასხვა რელიგიაში განსხვავებულ ღმერთის ხატზე შეიძლება საუბარი.

ვებერი ახდენს მსოფლიო რელიგიების კლასიფიკაციას სამყაროს მიმღებლობის მიხედვით. მისი აზრით, ინდოეთი არის „... თეორიულად და პრაქტიკულად სამყაროსადმი ყველაზე მტრულად განწყობილი რელიგიური ეთიკის აკვანი“. კონფუციანელობა, პირიქით, სამყაროს მიმღებლობით ხასიათდება. ისეთი რელიგიები, როგორცაა ისლამი და ქრისტიანობა, სამყაროს იღებს მისი გაუმჯობესებისა და შეცვლის პირობით. თუმცა ქრისტიანული რელიგიის სხვადასხვა მიმდინარეობებში ეს ტენდენცია ნაკლებადაა გამოხატული. მაგალითად, ავტორი აღნიშნავს, რომ კათოლიკებს ახასიათებთ ამ სამყაროსაგან გაუცხოება, რადგან ის ასკეტური თვისებები, რომლებსაც მიაწერენ თავის უმაღლეს იდეალს - ღმერთის ხატს - ამ რელიგიური მიმდინარეობების წარმომადგენლებს გარკვეულწილად გულგრილს ხდის მიწიერი კეთილდღეობის მიმართ, რასაც ვერ ვიტყვით პროტესტანტებზე. ისინი აკრიტიკებენ კათოლიკების ასკეტურ იდეალებს. მაგალითად, ლუთერი თავიდან მიიჩნევდა, რომ მიწიერი საქმიანობა, როგორც ღმერთის ნების გამოხატულება, რელიგიური ცხოვრების აუცილებელ საფუძველს წარმოადგენს. შემდგომში იგი ავითარებს ამ იდეას - კათოლიკების მონაზვნობას „ეშმაკის ნაკარნახევს“ უწოდებს, ხოლო პროფესიულ საქმიანობას კიდევ უფრო ღიდ მნიშვნელობას ანიჭებს. მას

მიწიერი საქმიანობა ღმერთის ნების ასრულების ერთადერთ საშუალებად ესახება.

თუ როგორაა ამ ორ მიმდინარეობაში წარმოდგენილი ღმერთის ხატი, ამის მიხედვით სამყაროს მიმღებლობა და მორწმუნეთა ქცევა განსხვავებულია. ლუთერის მოძღვრების მიმღევრებისათვის, მათი ღმერთის ხატიდან გამომდინარე ცხოვრების მონაზვნური სტილი ღმერთის წინაშე გამართლებისთვის არათუ უაზრობაა, არამედ, წარმოქმნის ეგოიზმს და ადამიანს გულგრილს ხდის თავისი მიწიერი მოვალეობის მიმართ.

პროფესიული საქმიანობის მნიშვნელობა კიდევ უფრო გაზრდილია კალვინის ტეზთან, სადაც ის მორწმუნის რელიგიური შიშით გამოწვეული აფექტის მოხსნის საუკეთესო საშუალებაა. აქ მიღწევები პროფესიულ საქმიანობაში „რჩეულობის“ დამადასტურებელია. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ დღეს რელიგიისა და მიღწევის მოტივაციის, შრომისა და საქმიანობის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ მრავალი კვლევა არსებობს, თუმცა ბევრი მათგანი ურთიერთსაწინააღმდეგოა. რის საფუძველზედაც სპილკა თავის წიგნში „რელიგიის ფსიქოლოგია“ ასკენის, რომ შრომა და პროფესიული საქმიანობა რელიგიასთან უფრო ახლო კავშირში იყო საუკუნის წინ (აქ ვებერის ნაშრომს გულისხმობს), ხოლო დღეს ეს ორი სფერო ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელია. ამქვეყნიურის მიმღებლობის ხარისხით განისაზღვრება რელიგიური ეთიკის დამოკიდებულება პოლიტიკის, ძალაუფლებისა და ძალადობისადმი. მიწიერი სამყაროს უარყოფელი რელიგიები აპოლიტიკურია (მაგალითად, ბუდიზმი), ხოლო ის რელიგია, რომელიც მთლიანად იღებს ამქვეყნიურს, არავითარ წინააღმდეგობაში არ არის პოლიტიკასთან.

მსოფლიო რელიგიების ცენტრალური პრობლემაც — ხსნის პრობლემა — ღმერთის ხატთანადაკავშირებული. ეს რელიგიები მიუთითებს ვებერი, ჰპირდებიან ადამიანს მიწიერი „ტანჯვისაგან“ გათავისუფლებასა და ხსნის გზას უსახავენ. იმის მიხედვით, თითოეულ რელიგიაში როგორ იყო წარმოდგენილი ღმერთის მოთხოვნები გადარჩენისათვის, მორწმუნეთათვის ხსნის გზა განსხვავებულია.

ვებერი გვიჩვენებს ხსნის ორი ვარიანტის არსებობას: ხსნა საკუთარი მოქმედების მეშვეობით (მაგალითად, ბუდიზმი), ან გადარჩენა შუამავლის, მხსნელის (მესიას) და ხმარებით. ორივე შემთხვევაში ხსნის მეთოდი დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა მიეწერება ღმერთის ნებას. ამის მიხედვით, იმ რელიგიებში, სადაც გადარჩენა მთლიანად ადამიანის ხელშია,

ხსნის გზად მიჩნეულია ან რიტუალური ქცევები და მოქმედებანი, ან სოციალური ქცევები (მოყვასის სიყვარული, ქველმოქმედება და სხვა), დაბოლოს თვითსრულყოფა (საკუთარი თავის სრულყოფილება).

მეორე შემთხვევაშიც, როცა მხსნელის დახმარებით მიიღწევა გადარჩენა, ხსნის რამდენიმე მეთოდი არსებობს:

1) ინსტიტუციონალიზმის გზით — კათოლიკებსა და მართლმადიდებლებში „არ არსებობს ხსნა ეკლესიის გარეთ“. ანუ ეკლესიისადმი მიკუთვნებულობა გადარჩენის აუცილებელი პირობაა. ამ მიმდინარეობებში ადამიანმა ხსნა შეიძლება დაიმსახუროს (მონანიებისა და რიტუალების მეშვეობით), ან ვერ დაიმსახუროს, დაკარგოს და ისევ მოიპოვოს.

2) რწმენის სიძლიერით — იუდაიზმი, ლუთერანობა. ლუთერის მოძღვრებაში მითითებულია, რომ „ხსნა რწმენაშია“. თუმცა ხსნის იდეას აქაც ვხვდებით, მაგარამ ეს იდეა არ იღებს დოგმის სახეს. მოძღვრებაში მითითებულია, რომ შვება შეიძლება დაკარული და ხელახლა მოპოვებულ იქნეს გულწრფელი მონანიებითა და ღრმა რწმენით.

3) წინასწარ განსაზღვრულობის საფუძველზე — ისლამი, კალვინიზმი. კალვინის მოძღვრებაში სწორედ ეს პუნქტია ცენტრალური. ღმერთს ჰყავს რჩეულები, რომლებსაც მიანიჭებს მარადიულ ცხოვრებას. ღმერთი აქ „წარმოდგენილია, როგორც ავტორიტარი, რომელმაც შექმნა ადამიანი არა ადამიანისათვის, არამედ — თავისთვის — თავისი სიძლიერის საბუთად. სამყარო მის კანონებს ექვემდებარება, ღმერთი სრულყოფილებიანი მმართველია ადამიანისა და მისი ბედის. ღმერთის მიზნების ჩაწვდომა არავის ძალუძს — ხსნა წინასწარ განსაზღვრულია მის მიერ რჩეულთათვის და ამ მაღლის არც მოპოვება შეიძლება და არც დაკარგვა.

თუ გავითვალისწინებთ მაქს ვებერის მოსაზრებებს; იმის მიხედვით, თუ როგორაა ზოგადად წარმოდგენილი ღმერთის ხატი სხვადასხვა რელიგიაში, რა თვისებები მიეწერება უმაღლეს იდეალს და როგორ არის გაგებული ღმერთის ნება (მისი მოთხოვნები), განსხვავებული დამოკიდებულება ჩნდება სამყაროსა და ყოველგვარი ამქვეყნიურის მიმართ — პროფესიული საქმიანობა, მატერიალური კეთილდღეობა, პოლიტიკა და ძალაუფლება. განსხვავებულია ხსნის გზები და ისეთი ეთიკური ცნებებიც კი, როგორცაა მოყვასის სიყვარული, სიკეთე და ბოროტება განსხვავებულად მოიაზრება. (მაგალითად, თუ მართლმადიდებლებსა და კათოლიკებში გაბატონებული მოძღვრება „ნუ შეეწინააღმდეგები ბოროტებას“, ანუ დარ-

ტყმისათვის მეორე მხარეც შეუშვირე — პროტესტანტებთან ის, ვინც არ ეწინააღმდეგება ბოროტებას, თავად იღებს პასუხისმგებლობას ამ ბოროტებაზე).

მარილინ საუერისათვის ღმერთის ხატის კვლევა დაქვემდებარება-დამორჩილების ცნებებით ხდება. ინდივიდები ხშირად განიცდიან ღმერთს, როგორც დიდი ძალისა და ძალაუფლების მქონე არსებას. ის გზა, რომლითაც ინდივიდი კავშირს ამყარებს ამ ძალასთან, უნდა იყოს ინდივიდის ღმერთთან უთიერთდამოკიდებულების ნაწილი — წერს საუერი და რამოდენიმე კონკრეტული მაგალითით ცხადყოფს STARR-ის გამოყენების საშუალებებსა და მის პრაქტიკულ შესაძლებლობებს.

ები სეიქსეზი სტატიაში — „ღმერთის ხატი -განვითარებასთან დაკავშირებული პერსპექტივა“ — მსჯელობს ღმერთის ხატის არსისა და მასთან დაკავშირებული ფსიქოლოგიური კანონზომიერებების რაობის შესახებ, და ამ დამოკიდებულებათა თვალსაჩინო ილუსტრირებას ახდენს პეის, ანა-მარია რიზუტოს, ჰიუსტონ სმიტისა და საკუთარი ფსიქოთერაპიული პრაქტიკიდან მოყვანილი მაგალითებით.

ღმერთის ხატი არის მრავალი წარმოდგენა, შეხედულება, იდეა, ღმერთის სახელით. ის შეიძლება ცნობიერი იყოს და არაცნობიერიც. ავტორი გვიჩვენებს, რომ ღმერთის ხატები იცვლება და ფსიქიკის სხვა სფეროებთან ერთად მათ ევოლუციის შესაძლებლობა აქვთ. მაშინ, როცა არსებული ღმერთის ხატი ადამიანის განვითარების ზოგიერთ ეტაპზე შეიძლება ამ ეტაპისათვის შესაბამისი და გამოსადეგი იყოს, იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენი წარმოდგენები ღმერთის შესახებ დაფიქსირდება და აღარ განვითარდება, მათ შეიძლება მნიშვნელოვანი ზიანი მიაყენონ ჩვენს ფსიქოლოგიურ სიჯანსაღეს. მაშინაც კი, როცა ჩვენი ფსიქიკის გარკვეული ნაწილები დროთა განმავლობაში მომწიფდება ფსიქოლოგიურად და სპირიტუალურად, სხვა ნაწილები შეიძლება შეფერხდეს ზრდისა და რწმენის ადრეულ ეტაპზე. ეს ნაკლებად განვითარებული ნაწილები აუცილებლად იმოქმედებენ ჩვენ ცნობიერებასა და ქცევებზე განსაკუთრებულ სიტუაციებში ან უფრო მუდმივად — არაცნობიერ დონეზე — ყოველდღიურ ცხოვრებაში. სეიქსეზის აზრით, რაც უფრო სრული, მთლიანი და რეალობასთან მიახლოებული ღმერთის ხატი გვაქვს — უფრო ნათლად შეგვიძლია დავინახოთ, როგორ მუშაობს სამყარო და რა არის ამ სამყაროში ჩვენი წილი. ეს კი, თავის მხრივ მოგვცემს საშუალებას, ვიცხოვროთ იმ კანონების მიხედვით, რომელიც მართავს რეალობას. ამგვარად, ადამიანის ცხოვრებაში

იქნება ნაკლები უთანხმოება არა იმ მიზეზით, რომ ადამიანმა იპოვა მსოფლმხედველობა, რომელიც შეესაბამება მის ფსიქიკურ წონასწორობას, არამედ იმიტომ, რომ მისი ცხოვრება პარმონიაშია იმ მთელთან, რომლის ნაწილსაც თავად წარმოადგენს.

საკითხის დასმა ზემოთ განხილული მასალიდან კარგად ჩანს, რომ ღმერთის ხატის საკითხი რელიგიის ცენტრალურ პრობლემას წარმოადგენს. ნებისმიერი თეისტური სწავლება ღმერთის იდეით იწყება და თითოეული რელიგიური კონცეფციის თავისებურება მორწმუნისთვის ღმერთის ხატისთვის მინიჭებული მახასიათებლებით განისაზღვრება. სწორედ ამიტომ არ უნდა იყოს გასაკვირი, რომ ემპირიული კვლევების საკმაოდ ფართო სპექტრია ღმერთის ხატის ფენომენტან დაკავშირებული. იგი ნაკვლევია სხვადასხვა სქესის, ასაკის, კონფესიისა თუ რელიგიური მიმდინარეობების ადამიანებთან. სამწუხაროდ, ლიტერატურაში არ იძებნება არცერთი შრომა, რომელიც ეხება ღმერთის ხატის თავისებურებებს მართლმადიდებლებთან. ამ საკითხის კვლევა საინტერესოა არა მარტო შედარებითი მასალის მოპოვების გამო, არამედ იმიტომაც, რომ ინახოს რამდენად რეალური აღმოჩნდება ის თეორიული დაშვებები, რომლებიც გაკეთებულია მართლმადიდებლობის თუ მართლმადიდებელ მორწმუნეთა შესახებ (მაგალითად, ვებერის ლოგიკით, ხსნის გზის ინსტიტუციონალური პრინციპის გამო მართლმადიდებელთა ღმერთის ხატი შორს უნდა იყოს).

ჩვენთვის საკითხი ასე დაისვა: „რა და როგორია“ ღმერთის ხატი „აქ და ამჟამად, ახლა“ ქართველ მართლმადიდებლებთან როგორც კაცებში, ასევე ქალებში, სხვადასხვა ასაკობრივ ჯგუფში. აქვთ თუ არა ღმერთის ხატი მორწმუნეებს, და თუ აქვთ, როგორია ის?

ბუნებრივია, ამგვარი ემპირიული კვლევისათვის, რომელიც მხოლოდ საკითხის გარკვევას ემსახურება, ძალიან ძნელია რაიმე კონკრეტული ჰიპოთეზების დაშვება, მაგრამ რამდენიმე ზოგადი ჰიპოთეზის ჩამოყალიბება მაინც შევძელით:

1. მორწმუნეებსაც და არამორწმუნეებსაც უნდა ჰქონდეთ ღმერთის ხატი და ის განსხვავებული უნდა იყოს ამ ორ ჯგუფში.

2. ღმერთის ხატი მორწმუნეებთან უნდა ატარებდეს სტრუქტურირებული მთელის ხასიათს და არ უნდა იყოს ამბივალენტური.

3. ღმერთის ხატის შემადგენელი ატრიბუტები (მათი შინაარსიდან გამომდინარე) კორელაციაში უნდა იყვნენ ოლპორტ-როსის რელიგიური

ორიენტაციის ინტერინსიქ-ექსტერინსიქ I/E სკალის მაჩვენებლებთან.

4. მორწმუნეები ნაკლებად ტოლერანტულები უნდა იყვნენ, ვიდრე არამორწმუნეები.

კვლევა ჩატარდა 120 ადამიანზე, რომლებიც გაყოფილნი იყვნენ ორ ჯგუფად: მორწმუნეები, ძირითადი ჯგუფი (80 ადამიანი, ქალებისა და კაცების თანაბარი რაოდენობით) და არამორწმუნეები, საკონტროლო ჯგუფი (40 სუბიექტი, აქაც ქალები და კაცები თანაბრად იყვნენ წარმოდგენილი). გამოკითხვა ტარდებოდა ინდივიდუალურად, სტრუქტურირებული ინტერვიუს მეთოდით. ინტერვიუ შედგებოდა სამი პირობითი ნაწილისაგან. პირველ ნაწილში შედიოდა ერთი კითხვა, რომელიც ეხებოდა ტოლერანტობას, მეორე ნაწილი ეთმობოდა ღმერთის ხატის შეფასებას და მესამე, ოლპორტ-როსის ინტერინსიქ-ექსტერინსიქ I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალას.

კითხვა, რომელიც ტოლერანტობას ეხებოდა, შემდეგი სახის იყო: როგორი კავშირი შეიძლება გქონდეთ სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენლებთან? მოცემული იყო ურთიერთობის ექვსი შესაძლო ფორმა (მეგობრული, ნათესაობა, ნაცნობობა, საქმიანი, არაკითარი, მტრული) და სუბიექტს ევალებოდა თითოეულ მათგანზე ეპასუხა „ღიას, არა“.

ღმერთის ხატის საკვლევად შემუშავებულ იქნა ორიგინალური მეთოდიკა, რომლის შექმნის იდეა აღებულია გორსაჩის მიერ (Gorsuch, 1968) მოზარდებში ჩატარებული სემანტურ-დიფერენციალური ტესტის საფუძველზე. ამ კვლევაში ღმერთის ხატის თავისებურებების შესწავლა (III-XI კლასებში) მიმდინარეობდა ბიპოლარული ატრიბუტების გამოყენებით. იკვლევდნენ, თუ როგორ აფასებდნენ მოსწავლეები ამ თვისებებით შექმნილ სხვადასხვა ღვთაებრივ არსებებს: ღმერთი, იესო, ზეციური მამა და სულიწმინდა. შეფასება ხუთპუნქტიან სკალაზე ხდებოდა. ფაქტორული ანალიზის საფუძველზე ატრიბუტული წყვილები ასე დალაგდა:

ფაქტორი 1: ღმერთის სიახლოვე: ა) შორს - ახლოს; ბ) შიშის გამომწვევეი - სიმტკიცის მომცემი;

ფაქტორი 2: ღმერთის არსებობის სინამდვილე: ა) მონაწილეობს ხალხის ცხოვრებაში - არ მონაწილეობს ხალხის ცხოვრებაში; ბ) რეალურია - არარეალურია; გ) ყოვლისშემძლეა - არ არის ყოვლისშემძლე;

ფაქტორი 3: ღმერთის ზრუნვა: ა) მზრუნველია - არ არის მზრუნველი; ბ) სამართლიანია - არ არის სამართლიანი; გ) შემავიწროვებელია - არ არის შემავიწროვებელი; დ) ღმერთის შენდობა.

ფაქტორი 4: ა) დამსჯელია - მიმტვევებელია; ბ) ლმობიერია - მკაცრია.

ჩვენ შემთხვევაში ფასდებოდა მხოლოდ ერთი ობიექტი — ღმერთი. გამოვყავით შემდეგი ატრიბუტული წყვილები 1) ჰუმანიტური - ავტორიტარული; 2) ახლო - შორი; 3) რეალური - არარეალური; 4) ყოვლის-შემძლეა - არ არის ყოვლის შემძლე; 5) მზრუნველია - არ არის მზრუნველი; 6) სამართლიანია - არ არის სამართლიანი; 7) ზღუდავს - არ ზღუდავს; 8) დამსჯელია - შემნდობია; 9) ლმობიერია - მკაცრია; 10) ფემინური - მასკულინური. ეს წყვილები ნაწილობრივ იმეორებენ გორსაჩის წყვილებს, მაგრამ ჩვენ მიერ შემოტანილ იქნა ორი დამატებითი წყვილი: 1) ჰუმანიტური - ავტორიტარული და 2) ფემინური - მასკულინური. ამიტომ ჩვენ წინასწარ ვერ ვიტყვით ამ ორი პარამეტრის საფუძველზე ფაქტორთა გადაჯგუფება როგორ მოხდება, ან სულ რამდენი და როგორი ფაქტორი გამოიყოფა ქართველ მორწმუნეთან.

ამ 20 პარამეტრზე შედგენილი იყო სამ-სამი წინადადება, რომლებიც გადავიტანეთ ცალ-ცალკე ბარათებზე. სუბიექტს მოეთხოვებოდა ცალკე გადაეწყო ის წინადადებები, რომელიც ეთანხმებოდა მის წარმოდგენას ღმერთის შესახებ. ძირითადი და საკონტროლო ჯგუფის ინსტრუქცია განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან იმით, რომ თუ მორწმუნეებს (ძირითადი ჯგუფი) ევალებოდათ გადაეწყოთ ის წინადადებები, რომლებიც შეესატყვისებოდა მათ ღმერთის ხატს, არამორწმუნეებს (საკონტროლო ჯგუფი) უნდა გადაეწყოთ ის წინადადებები, რომლებიც ეთანხმებოდა მათ წარმოდგენილ ღმერთის ხატს. ღმერთის ჰუმანიტური-ავტორიტარული და ფემინურ-მასკულინური ხატის შესაბამისი წინადადებები ფრომისეული განსაზღვრებების თანახმად იყო შედგენილი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ არამორწმუნეებთან ღმერთის ხატთან დაკავშირებული დავალების შესრულება არავითარ სირთულეს არ წარმოადგენდა, რაც ერთხელ კიდევ ადასტურებს რელიგიის ფსიქოლოგიაში მიღებულ აზრს, რომ ნებისმიერ ადამიანს (მორწმუნესა თუ არამორწმუნეს) აქვს ღმერთის ხატი.

მართლმადიდებელ მორწმუნეებთან კიერთმნიშვნელოვან აღშფოთებას იწვევდა ღმერთის სიმკაცრესთან დაკავშირებული წინადადებები. ასევე მორწმუნეები მეტ უნდობლობას ამჟღავნებდნენ კვლევის მიმართ და დიდხანს იძიებდნენ მის მიზანს, განსაკუთრებით კი იმას, ეხებოდა თუ არა ეს კვლევა მათ განათლებულობას რელიგიურ საკითხებში. ისიც უნდა ითქვას საგანგებოდ, რომ არც ერთ ინდივიდს უარი არ უთქვამს

კვლევაში მონაწილეობაზე, რისთვისაც მათ დიდ მადლობას ვუხდით.

მორწმუნეებთან კვლევა მთავრდებოდა ოლპორტ-როსის რელი-
გიური ორიენტაციის სკალის შევსებით.

გამოკითხულთა ტოლერანტობისა და ინტერაქცია-კომუნიკაცი-
ური ველის სიფართოვის მაჩვენებლები მოცემულია ცხრილის სახით (იხ.
ცხრილი № 31).

ცხრილი № 31 ტოლერანტობა (%) მორწმუნეებთან და
არამორწმუნეებთან.

№	ურთი- ერთო- ბის ფორმა	მორწმუნე						არამორწმუნე					
		სულ %		კაცი %		ქალი %		სულ %		კაცი %		ქალი %	
		+	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+	-
1	მეგობ- რული	85	14	92	7	85	14	97	2	99	-	95	4
2	ნათე- საური	12	87	15	85	10	89	48	51	55	44	42	57
3	ნაცნო- ბობა	97	2	99	-	94	5	99	-	99	-	99	-
4	საქმი- ანი	89	10	87	12	92	7	99	-	99	-	99	-
5	არავი- თარი	6	93	5	95	7	92	-	99	-	99	-	99
6	მტრუ- ლი	3	96	5	95	3	97	-	99	-	99	-	99

ცხრილიდან ნათელია, რომ სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენ-
ლებთან ურთიერთობის ისეთი ფორმები, როგორიცაა — „მეგობრობა“, „ნა-
ცნობობა“ და „საქმიანი“ — ორივე ჯგუფის წარმომადგენლებს შესაძლებ-
ლოდ მიაჩნიათ, ხოლო „მტრულ“ და „არავითარ“ ურთიერთობაზე ერთხმად
..ცხადებენ უარს და განსხვავება ამ ორი ჯგუფის პროცენტულ
მაჩვენებლებს შორის სრულიად უმნიშვნელოა.

რაც შეეხება „ნათესაურ“ კავშირს, აქ მორწმუნეთა და არამორწ-
მუნეთა აზრი განსხვავებულია. თუ არამორწმუნეთა 48,7% ამ კავშირის
შესაძლებლობას დასაშვებად მიიჩნევს, მორწმუნეთა 87,2% ასეთ კავშირს
არ უშვებს (მონაცემთა შორის განსხვავება სტატისტიკური დამუშავების

თანახმად სანდო აღმოჩნდა).

ოლპორტ-როსის სკალაზე მონაცემების დამუშავების შედეგები აღნიშნულია ცხრილში (იხ. ცხრილი № 32).

ცხრილი № 32. I/E რელიგიური ორიენტაციის მაჩვენებლები მორწმუნებთან.

მორწმუნეები	I ორიენტაცია	E ორიენტაცია
კაცები	5,875	6,700
ქალები	6,368	6,053
მთელი შერჩევა	6,115	6,385

მიღებული მონაცემებიდან ჩანს, რომ მორწმუნეებმა დადებითი პასუხები გასცეს ორივე ორიენტაციის კითხვებზე და რომ მათი რელიგიური ორიენტაცია იმდენადევა ინტერიორიზირებული, რამდენადაც ინსტიტუციონალიზირებული. მაჩვენებლებში განსხვავება არ აღმოჩნდა არც სქესის ნიშნით გამოყოფილ ქვეჯგუფებში.

მორწმუნეთა ჯგუფის ღმერთის ხატის საერთო მაჩვენებლის მისაღებად მონაცემები შემდეგი სახით დამუშავდა: თითოეული საწყისი პარამეტრის ათი პოლარული ატრიბუტული წყვილის ბოლოებისთვის დადგინდა საშუალო მაჩვენებელი C_n (შესატყვისი პოლუსის სამი წინადადების დადებითი პასუხების საშუალო არითმეტიკული) და პარამეტრის ნიშანი განისაზღვრა პოლარული ატრიბუტული წყვილის ბოლოების საშუალო არითმეტიკულების სხვაობით. მაგალითად, პირველი პარამეტრი ავტორიტარიზმი-ჰუმანიზმის სკალაზე ცალ-ცალკე დადგინდა C1 (ავტორიტარულობის საშუალო მაჩვენებელი) და C2 (ჰუმანიზმის საშუალო მაჩვენებელი) და მათმა სხვაობამ მოგვცა პარამეტრი A1 ანუ სკალაზე კონკრეტული ორიენტაციის მაჩვენებელი. იგივე პროცედურა განმეორდა ათივე პარამეტრისთვის. ქვემოთ, ცხრილში ნაჩვენებია პარამეტრები და მათი გამოყოფისას შესრულებული სტატისტიკური ოპერაციების სანდოობა (იხ. ცხრილი № 33).

ცხრილი № 33 ღმერთის ხატის პარამეტრები მართლმადიდებელ მორწმუნეთათვის.†

№	პარამეტრი	საშუალოთა შორის სხვაობა	t	P
A1	ავტორიტარული	0,59	- 3,729	0,000
A2	ახლო	2,11	6,319	0,000
A3	რეალური	2,11	14,845	0,000
A4	ყოვლისშემძლე	1,65	10,275	0,000
A5	მზრუნველი	1,71	9,899	0,000
A6	სამართლიანი	1,24	6,781	0,000
A7	არ ზღუდავს	0,96	- 6,733	0,000
A8	შემნდობი	1.00	- 8,775	0,000
A9	ღმობიერი	0,81	6,319	0,000
A10	ფემინური	0.77	- 6, 289	0,000

† ატრიბუტული წყვილებია: A1—ჰუმანისტური/ავტორიტარული, A2— ახლო/შორი; A3 — რეალური / არარეალური; A4 —ყოვლისშემძლე/არ არის ყოვლისშემძლე; A5— მზრუნველი /არ არის მზრუნველი; A 6 — სამართლიანია / არ არის სამართლიანი; A7 — ზღუდავს /არ ზღუდავს; A8 — დამსჯელია / შემნდობია; A 9— ღმობიერი/მკაცრი; A10 — ფემინური/ მასკულინური.

როგორც ცხრილიდან ჩანს, მორწმუნეთა ღმერთის ხატი ასეთია: ავტორიტარული, ახლო, რეალური, ყოვლისშემძლე, მზრუნველი, სამართლიანი, არ ზღუდავს, შემნდობი, ღმობიერი, ფემინური. ცხადია, რომ ასეთი ხატი არ წარმოადგენს სტრუქტურირებულ მთელს, პირიქით - იგი ამბივალენტურია. ავტორიტარული ხატი შესაძლოა იყოს ახლო, რეალური, ყოვლისშემძლე, მზრუნველი, სამართლიანი, ფემინური, მაგრამ ავტორიტარიზმი (ავტორიტარულის განსაზღვრება) გამორიცხავს „არ შეზღუდავს“, „შენდობას“ და „ღმობიერებას“, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ რელიგიურ პირთა ღმერთის ხატი არ არის ჰარმონიული (ხატის ატრიბუტები წინააღმდეგობაში მოდიან). ეს კი, თავის მხრივ, მიგვანიშნებს რელიგიურ

რი ჯგუფის წევრთა შინაგან კონფლიქტზე. რელიგიის ფსიქოლოგიის მკვლევართა აზრით (როგორც უკვე არაერთხელ აღვნიშნე), ღმერთის ხატი მშობლების ხატის პროექციაა. თუ გავითვალისწინებთ ამ მოსაზრებას და გავიხსენებთ კ. იუნგის არქეტიპების მეტაფორებს, მაშინ მოცემულ შემთხვევაში მორწმუნეთა ღმერთის ხატი მანიპულატორი დედის ხატს მოგვაგონებს.

რაც შეეხება სქესის ნიშნით გამოყოფილ ქვეჯგუფებს, აქ აღმოჩნდა, რომ მორწმუნე მამაკაცების ღმერთის ხატი მორწმუნეთა ჯგუფის ხატის იდენტურია. ხოლო მორწმუნე ქალებთან პირველ ატრიბუტულ წყვილში (ავტორიტარული-პუმანისტური) სხვაობა არ აღმოჩნდა სანდო, დანარჩენი პარამეტრები კი ემთხვევა მთლიანი (მორწმუნეთა) ჯგუფის ღმერთის ხატს. საინტერესოა, რომ მორწმუნე ქალებში ერთი პარამეტრის ამოვარდნით ღმერთის ხატი გამთლიანებული და თანამიმდევრული გახდა.

სტატისტიკურმა დამუშავებამ აჩვენა, რომ არამორწმუნეთა ჯგუფში მხოლოდ ერთ წყვილში აღმოჩნდა ატრიბუტის მაჩვენებლებს შორის განსხვავება სანდო — $A8$ (შემნდობი), $T = -2,485$, $P = 0,017$. ამიტომაც არამორწმუნეთა ღმერთის ხატზე ბევრს ვერაფერს ვიტყვი. აქ შეიძლება მხოლოდ ვივარაუდოთ, რომ არამორწმუნეთა ღმერთის ხატი - როგორც წმინდა კოგნიცია - ძალზე ზოგადი და ბუნდოვანია (ამაზე მეტყველებს ისიც, რომ სტანდარტული შეცდომა $S = 0$). და ალბათ, სიმბოლურია იმ ერთი პარამეტრის (შემნდობი) გამოკვეთა — ანუ არამორწმუნეები იმედს ამყარებენ, რომ ღმერთი (თუ კი ის მაინც არსებობს) „შემნდობია“ და შეუნდობს მათ ურწმუნოებას.

არამორწმუნე მამაკაცთა ქვეჯგუფში არც ერთი პარამეტრი არ დადგინდა, ხოლო ქალებში სანდო აღმოჩნდა განსხვავება სამ ატრიბუტულ წყვილში (იხ. ცხრილი № 34).

ცხრილი № 34. ღმერთის ხატი არამორწმუნე ქალებთან.

№	პარამეტრი	საშუალოთა შორის სხვაობა	t	P
A5	მზრუნველი	0,96	2,257	0,035
A9	ღმობიერი	0,63	2,137	0,045
A10	ფემინური	0,33	-2,256	0,035

ცხრილიდან ნათელი ხდება, რომ ის პარამეტრები – ლმობიერება, მზრუნველობა და ფემინურობა, რომლებითაც არამორწმუნე ქალების ღმერთის ხატი ხასიათდება, სტრუქტურულ მთლიანს ქმნის. განსხვავებები ღმერთის ხატში (როგორც მორწმუნე, ასევე არამორწმუნე) ქალთა და მამაკაცთა ქვეჯგუფებში, იძლევა დასკვნის უფლებას, რომ ღმერთის ხატის თავისებურება კავშირშია სქესის ნიშნთან.

დათვლილ იქნა კორელაციები მორწმუნეთა ჯგუფის ღმერთის ხატის პარამეტრებს შორის, პარამეტრებსა და ოლბორტ-როსის I/E ორიენტაციის მაჩვენებლებსა და მორწმუნეთა ტოლერანტობის ზოგად მაჩვენებელს შორის. ქვემოთ აღნიშნულია მხოლოდ ზოგიერთი სანდო კორელაციები, რომელთა სანდოობა $p < 0,05$.

ა) მორწმუნეთა ჯგუფი:

I რელიგიური ორიენტაციის მაჩვენებელი დადებით კორელაციაშია ღმერთის ხატის შემდეგ პარამეტრებთან - რეალური (A3), მზრუნველი (A5), სამართლიანი (A6), უარყოფით კორელაციაშია - არ ზღუდავს (A7).

E რელიგიურ ორიენტაციასთან კორელაციები არ აღმოჩნდა სანდო.

რაც შეეხება თავად ატრიბუტულ წყვილებს, ერთმანეთთან დადებით კორელაციაში მოდიან შემდეგი პარამეტრები:

- 1) ახლო (A2) - მზრუნველი (A5), სამართლიანი (A6);
- 2) რეალური (A3) - გოვლისშემძლე (A4), მზრუნველი (A5), სამართლიანი (A6); ლმობიერი (A9);
- 3) გოვლისშემძლე (A4) - მზრუნველი (A5), სამართლიანი (A6);

4) მზრუნველი (A5) - სამართლიანი (A6);

5) ლმობიერი (A9) - ფემინური (A10);

უარყოფით კორელაციაში არიან:

- 1) არ ზღუდავს (A7) - გოვლისშემძლე (A4), მზრუნველი (A5), სამართლიანი (A6), ლმობიერი (A9), ფემინური (A10);
- 2) შემნდობი (A8) - ლმობიერი (A9), ფემინური (A10).

ა) ტოლერანტობის ზოგადი მაჩვენებელი დადებით კორელაციაში აღმოჩნდა A8 (შემნდობი) პარამეტრთან და უარყოფით კორელაციაში - A9 (ლმობიერი).

ბ) სქესის ნიშნის მიხედვით განსხვავებულ ჯგუფებში შემდეგი სა-

ხის კორელაციური კავშირები იძებნება:

I რელიგიური ორიენტაცია დადებით კორელაციაშია შემდეგ პარამეტრებთან: მორწმუნე ქალებთან რეალური (A3), ყოვლისშემძლე (A4), მზრუნველი (A5), სამართლიანი (A6), ღმობიერი (A9);

მორწმუნე კაცებთან - სამართლიანი (A6).

E რელიგიური ორიენტაცია უარყოფით კორელაციაშია შემდეგ პარამეტრებთან:

მორწმუნე ქალებთან - რეალური (A3), მზრუნველი (A5);

მორწმუნე კაცებთან - ავტორიტარული (A1).

ფაქტორული ანალიზის შედეგად მორწმუნეთა ჯგუფში ღმერთის ხატის პარამეტრები სამ ფაქტორად დაჯგუფდა (იხ. სქემა № 12).

სქემა № 12. „ღმერთის ხატის“ ატრიბუტების ფაქტორული განაწილება ქართველ მართლმადიდებლებთან

I ფაქტორი	II ფაქტორი	III ფაქტორი
მზრუნველი (A5)	შემნდობი (A8)	ახლო (A2)
სამართლიანი (A6)	ღმობიერი (A9)	ავტორიტარული (A1)
ყოვლისშემძლე (A4)	ფემინური (A10)	
რეალური (A3)		
არ ზღუდავს (A7)		

კორელაციების მიხედვით ზემოთ ნათქვამს შეიძლება დავუმატოთ, რომ მორწმუნეთათვის, რაც უფრო ძლიერია ღმერთის სიახლოვის განცდა, მით მეტად განიცდება მისი მზრუნველობა, სამართლიანობა, რეალურობა. რაც მეტად რეალურია ღმერთი, მით უფრო ძლიერია განცდა მისი ყოვლისშემძლეობის, მზრუნველობის, სამართლიანობისა და ღმობიერების. სამაგიეროდ, რაც უფრო რეალური, ყოვლისშემძლე, მზრუნველი, სამართლიანი, ღმობიერი და ფემინურია ღმერთის ხატი, მით უფრო ნაკლებია თავისუფლების („არ შეზღუდვის“) განცდა (მანიპულატორი დედა რაც უფრო რეალური და ყოვლისშემძლეა, თავისი სამართლიანობით, ღმობიერებითა და მზრუნველობით ნაკლებ თავისუფლებას იძლევა).

საინტერესოა, რომ ისეთი პარამეტრები, როგორცაა „შემნდობი“ და „ლმობიერი“, ერთმანეთთან უარყოფით კორელაციაშია. ამ დამოკიდებულების შინაარსი გასაგები გახდება მოცემულ პარამეტრებზე შედგენილი წინადადებების ანალიზის შემდეგ.

„შემნდობია“ ღმერთი, რომელიც „... შეიწყალებს მათ, ვინც გულწრფელად მოინანიებს“, ხოლო „ლმობიერი“ „ღმერთი მოწყალებით ექცევა ცოდვილებს“. ანუ „შემნდობი“ ღმერთის ხატი მონანიების მომენტს გულისხმობს, ხოლო „ლმობიერება“ - უპირობოდ მოწყალებას. ამას ადასტურებს ისიც, რომ „ლმობიერება“ დადებით კორელაციაშია „ფემინურობასთან“ („ღმერთს უპირობოდ უყვარს თავისი ქმნილება“), ხოლო „შემნდობი“ - უარყოფით კორელაციაში. თუ აქვე გავიხსენებთ იმასაც, რომ მორწმუნეთა ტოლერანტობის ზოგადი მაჩვენებელი დადებით კორელაციაშია „შენდობასთან“ და უარყოფით კორელაციაშია „ლმობიერებასთან“, ეს ეჭვის ქვეშ აყენებს ტოლერანტობის ხარისხს საერთოდ. ტოლერანტობის ქვეშ გაიაზრება უპირობო მიძღვებლობა მეორე ადამიანისა ანუ სხვისი, რომელსაც შეიძლება საერთო არაფერი ჰქონდეს შენთან. ზემოთ აღნიშნული სახის კორელაციები კი, სხვა სიტყვებით, ნიშნავს მიძღვებლობას წინაპირობის (მონანიების) არსებობის შემთხვევაში. ღმობიერება გულისხმობს უპირობო მიძღვებლობას და უფრო მეტად არის შინაარსობრივად კავშირში ტოლერანტობასთან, ვიდრე შენდობა (შენდობა, სხვათა შორის, განსჯასაც გულისხმობს — „ღმერთმა შეგინდოს“ — ეს ფრაზა ნიშნავს ღმერთმა გადაწყვიტოს, განსაჯოს, სამართალი გამოიტანოს). სამართლის ანუ განჩინების პრინციპის შემოტანა ტოლერანტობასთან, მის არცთუ მაღალ მაჩვენებელზე მიუთითებს. ამ აზრს ადასტურებს ისიც, რომ არამორწმუნეთაგან განსხვავებით, მორწმუნეები არ უშვებენ სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენლებთან ნათესაური კავშირის შესაძლებლობას (იხ. ცხრილი № 31).

აღსანიშნავია ისიც, რომ I და E ორიენტაციების მაჩვენებლების ღმერთის ხატის პარამეტრებთან კორელაციის მიხედვით, მორწმუნეებთან რაც უფრო გაშინაგნებულია, ინტერიორიზებულია რწმენა, მით უფრო ძლიერია ღმერთის რეალობის, მზრუნველობის, სამართლიანობის განცდა, და პირიქით - ნაკლებია თავისუფლების, „არშეზღუდვის“ განცდის ხარისხი.

მორწმუნე ქალებში E ორიენტაციის მაღალი ხარისხი „რეალურობისა“ და „მზრუნველობის“ დაბალ მაჩვენებელთანაა დაკავშირებული,

ხოლო მამაკაცებთან - „ავტორიტარულობის“ დაბალ ხარისხთან, ე.ი. რაც უფრო გარეთ გაიზრება ღმერთი (შინაგანი დამოკიდებულების გარეშე), მითნაკლებია მისი რეალურობის, მზრუნველობისა (ქალებთან) და ავტორიტარულობის (კაცებთან) განცდა.

საინტერესოა, რომ ჩვენი მონაცემებისგან განსხვავებით, თითქმის ყველა უცხოურ კვლევაში ავტორიტარიზმი დადებით კორელაციაშია ექსტრინსიკორიენტაციის მაჩვენებელთან. ეს, ალბათ, იმით აიხსნება, რომ ჩვენი საზოგადოებისაგან განსხვავებით, დასავლურ სამყაროში ავტორიტარიზმი ერთხმად უარყოფით ფენომენად არის აღიარებული. ეს კი თავის მხრივ გავლენას ახდენს იქაური მორწმუნის კოგნიციაზე და ავტორიტარიზმს იგი საკუთარი თავის გარეთ გაიზრებს.

საბოლოოდ, ისლამს სათქმელი თურას წარმოადგენს მართლმადიდებლებისათვის ღმერთის ხატი შინაარსობრივი თვალსაზრისით. თუ დავალაგებთ იმ წინადადებებს, რომლებიც შეესატყვისება გამოყოფილ ატრიბუტულ წყვილებს და გავითვალისწინებთ იმ სიხშირეებს, რომლებიც ყველაზე უფრო ხშირად გვხვდებოდა ქართველ მართლმადიდებლებთან, მაშინ ზუსტად შეგვიძლია დავახასიათოთ, თურა არის ღმერთის ხატი ჩვენი შერჩევისათვის. იგი არის ის, ვინც:

„თავისი სურვილით შექმნა ადამიანი, და თავისივე ნების მიხედვით შეუძლია მისი განადგურება; ყოველთვის ჩვენს გვერდითაა; რეალურად არსებული, ყოვლისშემძლეა; ზრუნავს ადამიანებსა და მათ ბედზე; ყველას დამსახურების მიხედვით მიუზღავს; არ ზღუდავს ადამიანის თავისუფალ არჩევანს; შეიწყალებს მათ ვინც გულწრფელად მოინანიებს; ცდილობს სიკეთის გზაზე დააყენოს ცოდვილი; მან ყველა ადამიანი თანასწორუფლებიანად შექმნა“.

ამ შინაარსიდან კარგად ჩანს, თუ რამდენად არასტრუქტურირებულ მთლიანთან გვაქვს საქმე და როგორი ამბივალენტური მუხტით არის დატვირთული ღმერთის ხატი ქართველ მართლმადიდებლებთან. ერთადერთი, რისი დამატებაც საჭიროა, ალბათ ის არის, რომ ღმერთის ხატის გააზრებისას ორ კომპონენტს გამოყოფენ — ლოგიკურსა და ემოციურ-აფექტურს. ჩვენს შემთხვევაში ლოგიკური კომპონენტი ფაქტობრივად, ძალიან სუსტია (ღმერთის ხატის ცნების ქვეშ მოიაზრება ისეთი ურთიერთგამომრიცხავი ცნებები, როგორიცაა „თავისი სურვილით შექმნა ადამიანი და თავისივე ნების მიხედვით შეუძლია მისი განადგურება“ და „ზრუნავს ადამიანებსა და მათ ბედზე“), ხოლო ემოციურ-აფექტური კომპონენტი კი ძალიან

მძლავრად არის წარმოდგენილი (ურთიერთგამომრიცხავი და ლოგიკურად დაუკავშირებელი ცნებების ერთდროულად არსებობა ცნობიერებაში). ამგვარი სიტუაცია მიანიშნებს, რომ რელიგიურობა ჯერ კიდევ არ არის სოციალური კოგნიცია, არამედ იგი დაცვითი მექანიზმის ფუნქციას ასრულებს საკუთარ უსუსურობასა თუ შიშებთან გასამკლავებლად და ღმერთი გაიაზრება, როგორც მხოლოდ ზეგავლენის ნიშნის მატარებელი თავნება ყოვლის შემძლე მონსტრი, და არა დიალოგის ერთეული პირი, რომელთანაც მიმართებაში შემოდის წესრიგის, კოსმოსისა და ჰარმონიულობის განცდა სოციალიზებულ (გააღამიანურებულ) გარემოში.

ფაქტობრივად, ღმერთის ხატის კვლევისას აღმოჩენილი გაზღეწილობა კოგნიტურ და ემოციურ აფექტურ სფეროთა განსვლის სახით იოლად შესამოწმებელია რელიგიის, როგორც ღირებულების (სოციალური კოგნიცია) კვლევით, რომელსაც კვლევის მეორე ნაწილი, ანუ მეორე ბლოკი დაეთმო.

თავი III. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი. პიროვნული დისპოზიციები და რელიგია, როგორც სოციალური კოგნიცია

როგორც განხილული ემპირიული მასალის ანალიზი გვიჩვენებს, ოლპორტ-როსის I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალა დამისი კორელატები პიროვნული მახასიათებლების სახით უმრავლეს შემთხვევაში იმეორებს იმავე კანონზომიერებებს, რაც რელიგიური ორიენტაციის გარკვევისადმი მიძღვნილ ლიტერატურაში არის დაფიქსირებული. მაგალითად, ჩვენი მონაცემებიც ადასტურებენ, რომ ოლპორტ-როსის სკალა ორთოგონალური ბუნებისაა, აგებულია გადამფარავი დებულებებით, არ განსაზღვრავს სუფთად რელიგიურ ორიენტაციას, როგორც პიროვნულ ნიშანსა თუ დისპოზიციას და სხვა. იგივე ემპირიული მასალა ასევე მიგვითითებს ახალ და სრულიად განსხვავებულ სურათზეც, როგორცაა: პრო-რელიგიური ჯგუფის ფაქტობრივი არსებობა, I/E რელიგიური ორიენტაციის დენომინაციით განსაზღვრულობა, I/E სკალის სოციალიზაციასთან კავშირი და სხვა. ყოველივე ამის ფონზე შეუძლებელია დასკვნის გაკეთება რამდენიმე პრინციპული საკითხის დაზუსტების გარეშე. ეს საკითხები კი ასე შეიძლება ჩამოვყალიბოთ:

1. შერეული პრორელიგიურების ჯგუფის არსებობა, რომელიც გამოიყო ოლპორტ-როსის I/E რელიგიური ორიენტაციის საზომი სკალის საშუალებით, მოითხოვს დამატებით გადამოწმებას სხვა სკალით, რომელიც ასევე ადგენს რელიგიური ორიენტაციის ტიპს და ენათესავება ოლპორტ-როსისეულ I/E სკალის კონცეფციას. თუ მაღალი პრორელიგიურობის მაჩვენებელი დადასტურდა ასეთ შემთხვევაშიც, მაშინ უკვე თავად რელიგიური ქცევის კონცეპტი ითხოვს თავიდან გააზრებასა და მოდიფიკაციას ემპირიულ მასალაზე დაყრდნობით;

2. რელიგიური ორიენტაციისა და პიროვნული მახასიათებლების ურთიერთკავშირი უნდა შემოწმდეს კლინიკური ტესტით, რომელიც ზომავს პიროვნულ დისპოზიციებს, რათა ინახოს, არის თუ არა კავშირი მათ შორის. ასეთი კავშირის არსებობა საშუალებას მოგვცემს დავადსტუროთ, რომ გარკვეული ტიპის ადამიანებისათვის რელიგიურობასა და პიროვნულ მოტივაციურ სფეროს შორის იძებნება კორელაცია და კავშირი, მაგრამ ამგვარი კავშირის არსებობა სრულებითაც არ ნიშნავს რე-

ლიგიური ქცევის განხორციელების გარანტირებულ ხასიათს, რადგან იგი მხოლოდ მიუთითებს რელიგიისადმი აფექტურ-ემოციურ მიჯაჭვულობის ფაქტზე და არა გაცნობიერებულ დამოკიდებულებაზე;

3. რადგან რელიგიური ორიენტაციის ტიპის დამდგენი სკალა არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ გავარკვიოთ, თუ რას წარმოადგენს მორწმუნისათვის რელიგია, როგორც ღირებულება, ანუ სხვა სიტყვებით, რა მოიაზრება რელიგიურობაში როგორც სოციალურ კოგნიციაში, სპეციალურად უნდა იქნეს შესწავლილი თუ რა არის რელიგია, როგორც სოციალური კოგნიცია ქართველი მართლმადიდებელი მორწმუნეებისათვის. სოციალური კოგნიციის სტრუქტურირებული ხასიათი იმის მაჩვენებელი იქნება თუ რამდენად აცნობიერებენ მორწმუნეები თავიანთ რელიგიურობას, რამდენად აქვთ გააზრებული მისი კონკრეტული შინაარსი და რამდენად აჩვენებენ მზაობას რელიგიური ქცევის განხორციელებისათვის.

სწორედ ამ საკითხების დაზუსტებას მიეძღვნა ემპირიული კვლევების მეორე ბლოკი. კვლევაში მონაწილეობას ღებულობდა 200 სუბიექტი. მათ შორის 170 მართლმადიდებელი მორწმუნე და 30 არამორწმუნე. კვლევის მეთოდად გამოყენებული იყო სტრუქტურირებული ინტერვიუს მეთოდი, რომელიც შედგებოდა სამი სუბტესტისაგან: ასაკობრივად უნივერსალური რელიგიური ორიენტაციის დამდგენი სკალა (ოლპორტ-როსის I/E რელიგიური ორიენტაციის გორსაჩისეული მოდიფიცირებული ვარიანტი), შემცირებული MIMPI და რელიგიის, როგორც სოციალური კოგნიციის, ღირებულების შემსწავლელი კითხვარი. ინტერვიუ ტარდებოდა ინდივიდუალურად და გრძელდებოდა საშუალოდ 25-30 წუთი. ქვემოთ ამ კვლევის შედეგებია განხილული.

III.1. რელიგიური ორიენტაციის ასაკობრივად უნივერსალური სკალა

ოლპორტ-როსის I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალის გამოყენებით მიღებული შედეგები ნათლად უჩვენებს, რომ ეს სკალა ნამდვილად ზომავს განსხვავებას მორწმუნე და არამორწმუნე ინდივიდებს შორის, მაგრამ ნაკლებად ვალიდურ საზომად შეიძლება ჩაითვალოს რელიგიური ორიენტაციის ტიპოლოგიის დასადგენად თავად სკალის ხარვეზოვანი ბუნების გამო. აღსანიშნავია, რომ I/E სკალა და მისი ახალი ვარიანტები უში-

ნაარსო განზომილებებს წარმოადგენენ. ამით ნაცადია გაიზომოს რელიგიური ორიენტაცია რელიგიის შინაარსის მიუხედავად. ანუ რელიგიურობა იმთავითვე დაშვებულია როგორც პიროვნული მახასიათებელი. რელიგიურობის დასახასიათებლად ოლპორტი იყენებს ისეთ ტერმინსაც კი, როგორიც არის „მომწიფებული“ და „მომწიფებელი“ რელიგიურობა (Allport 1950, 1954), რაც სხვა სიტყვებით იმასაც ნიშნავს, რომ რელიგიურობა პიროვნული ცვლადია და მის დისპოზიციათა რიგს მიეკუთვნება. ოლპორტის ცნებითი აპარატი შემდგომ წლებში სასტიკად გააკრიტიკეს I/E შინაარსობრივის განუსაზღვრელობის გამო (Hunt & King 1971, 340, Hoge 1972, 370, Allen & Spilka, 1976, Gorsuch 1984, McFarland 1989a).

რიჩარდ გორსაჩის კვლევები ძირითადად ეთმობა ოლპორტ-როსის I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალის შესწავლას. მისი აზრით, სკალის დებულებები წარმოადგენენ განწყობების, რწმენის, ღირებულებებისა და ქცევების აღმნიშვნელ შენაერთს (Gorsuch 1984). გორსაჩმა და ვენაბელმა (Gorsuch & Venable 1983) ამ პრობლემის გადაწყვეტის მიზნით შექმნეს ასაკობრივად უნივერსალური რელიგიური ორიენტაციის საზომი სკალა, საიდანაც ამოიღეს გაუგებარი დებულებების ფორმულირება და შეცვალეს ისინი უფრო დახვეწილი ფორმებით. სკალის მონაცემთა გადამოწმებისას გამოყენებული ფაქტორული ანალიზის მიუხედავად, ახალი დებულებების დაკავშირება „ინტრინსიკ“ და „ექსტრინსიკ“ ცნებათა შინაარსებთან მაინც გაურკვეველი დარჩა ამ ცნებების არაზუსტი განმარტებების გამო. გაურკვეველია თუ რას ნიშნავს რელიგიური ორიენტაცია — ეხება ის პიროვნებას, მის მოტივაციას, კოგნიტურ სტილს თუ რაიმე სხვას.

გორსაჩის მოსაზრებას I/E ცნებითი ვინეგრეტის შესახებ ბევრი მკვლევარი იზიარებს (Fleck, 1981). გორსაჩის სკალა ზომავს სამ ფაქტორს ინტრინსიკ ორიენტაციას, ექსტრინსიკ-პიროვნულ და ექსტრინსიკ-სოციალურ ორიენტაციებს და იგი უფრო ვალიდურ საზომად ითვლება, ვიდრე ოლპორტ-როსის სკალა. იგულისხმება სკალის სტრუქტურა და დებულებათა ურთიერთშეჭიდულობა და არა სკალის შინაარსობრივი მხარე. გორსაჩისეული ვარიანტი კვლავ ზომავს I/E რელიგიური ორიენტაციის ტიპს. იგი ოლპორტ-როსის სკალის მოდერნიზებული და გაუმჯობესებული ვარიანტია (Kirkpatrick, 1989, McFarland 1989). გორსაჩის ასაკობრივად უნივერსალური სკალა ასე გამოიყურება (იხ. სქემა № 13).¹

¹ სქემა აღებულია სტატიიდან: "Intrinsic/Extrinsic Measurement: I/E - Revised and Single-Item Scale". Gorsuch, McPherson 1989.

სქემა № 13. ასაკობრივად უნივერსალური რელიგიური ორიენტაციის
სკალა (რ.გორსაჩი).

№	ორიენ- ტაცია	ღებულება
1	I	სიამოვნებით ვკითხულობ ლიტერატურას ჩემი რელიგიის შესახებ
2	Es	ეკლესიაში სიარული მეზმარება მეგობრების შექმნაში
3	Eo	არა აქვს მნიშვნელობა რისი მწამს, თუკი კარგი ადამიანი ვარ
4	Es	ხანდახან მიხდება ჩემი რელიგიური მრწამსის იგნორირება ხალხის აზრის გათვალისწინების გამო
5	I	ჩემთვის მნიშვნელოვანია დრო დაუთმო განმარტოებით ფიქრსა და ლოცვას
6	I	ვამჯობინებდი ეკლესიაში მეუღლე: 1. წელიწადში რამდენჯერმე ან იშვიათად; 2. თვეში ან ორ თვეში ერთხელ; 3. თვეში ორჯერ ან სამჯერ; 4. დაახლოებით კვირაში ერთხელ; 5. კვირაში რამდენიმეჯერ.
7	I	ხშირად მაქვს ღმერთთან თანაარსებობის ძლიერი განცდა
8	Ep	ძირითადად ელოცულობ იმისათვის, რომ შეება და მფარველობა ვიგრძნო
9	I	ძალიან ეცდილობ ვიცხოვრო ჩემი რელიგიური რწმენის შესაბამისად
10	Ep	ყველაზე მეტი, რასაც რელიგია მაძლევს, ესაა შეება გაჭირვებასა და მწუხარებაში
11	I	ჩემი რელიგია მნიშვნელოვანია, რადგან ის ქასუხობს მრავალ კითხვაზე ცხოვრების არსის შესახებ
12	I	ეკლესიაში სიარულს ბიბლიის შესწავლას ვამჯობინებ
13	Ep	ლოცვა არის მშვიდობისა და ბედნიერების დამკვიდრებისათვის
14	Eo	თუმცა მე რელიგიური ვარ, არ ვუშვებ, რომ ამან ჩემს ცხოვრებაზე იმოქმედოს
15	Es	ეკლესიაში უმეტესად იმიტომ დაედივარ, რომ ჩემს ამხანაგებთან ერთად ვიყო
16	I	ჩემს დამოკიდებულებას ცხოვრებისადმი ჩემი რელიგია განსაზღვრავს
17	Es	მე დაედივარ ეკლესიაში უფრო იმიტომ, რომ მსიამოვნებს იქ ნაცნობი ადამიანების ნახვა
18	-	მე ელოცულობ, რადგან მასწავლეს ლოცვა
19	I	ლოცვა მართოდ ყოფნისას ჩემთვის ისეთივე მნიშვნელოვანია, როგორც ლოცვა ეკლესიაში
20	Eo	თუმცა მორწმუნე ადამიანი ვარ, ბევრი სხვა რამ გაცილებით მნიშვნელოვანია ცხოვრებაში.

როგორც სქემიდან ჩანს, გორსაჩისეული სკალის ამ ვარიანტში ცალკე არის გამოყოფილი E0 გრიფით რამდენიმე დებულება. ავტორის აზრით, ეს დებულებები არ ერთიანდება E სკალის ორ ქვესკალაში (Es და Ep) თავისი კონტექსტით, არამედ უბრალოდ მიანიშნებს I რელიგიური ორიენტაციის საპირისპირო განუსაზღვრელ ობიექტზე. ამიტომ რ. გორსაჩი მათ უწოდებს E0 - Extrinsic Other, ანუ „ექსტრინსიკ-სხვას“, რომელიც, მისი აზრით, უარყოფითი ნიშნით კორელირებს I ორიენტაციასთან (Gorsuch, McPherson, 1989). მონაცემების სტატისტიკური დამუშავება, რომელიც ავტორს დაწვრილებით მოჰყავს, კარგად უჩვენებს, რომ მისი E სკალაზე ორი ფაქტორის არსებობის ჰიპოთეზა დასტურდება საკმაოდ მაღალი სანდოობით და ამ ორ ფაქტორს შორის ძალიან დაბალი კორელაცია არსებობს. გორსაჩი მიიჩნევს, რომ მომავალმა კვლევამ უნდა დახვეწოს Ep და Es სუბსკალები, რომელთა დამუშავებაც მნიშვნელოვნად შეცვლის მთელი I/E სკალის გააზრებას და საერთოდ მოხსნის საკითხს ამ სკალის ბიპოლარობის შესახებ და სხვანაირად გაიაზრებს რელიგიური ორიენტაციის საკითხს.

ჩვენს კვლევაში გამოყენებული იყო გორსაჩის ზემოთ მოცემული სკალა. სუბიექტებს ევალებოდათ შეეფასებინათ თავიანთი დამოკიდებულება დებულებების მიხედვით ხუთსაფეხურიან სკალაზე („სრულებით არ ვეთანხმები — სავსებით ვეთანხმები“). მიღებული მონაცემების ანალიზისას დათვლილი იყო ყველა სკალური მაჩვენებელი და აგრეთვე ფაქტორთა გადანაწილება მართლმადიდებელ მორწმუნეთა შერჩევის შემთხვევაში. შედეგებმა შემდეგი სურათი გვიჩვენა.

როგორც ოლპორტ-როსის სკალის შემთხვევაში, გორსაჩის სკალის მონაცემებით, მორწმუნეები და არამორწმუნეები სკალური მაჩვენებლების სიდიდით ძალიან განსხვავდება ერთმანეთისაგან და ეს განსხვავება სანდო ხასიათს ატარებს (იხ. ცხრილი № 35).

ცხრილი № 35. ასაკობრივად უნივერსალური რელიგიური ორიენტაციის სკალის მაჩვენებლები მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან.

რელიგიური ორიენტაციის ტიპი	მორწმუნეები	არამორწმუნეები	სანდოობა
I	31.92	19.37	0.000
Ep	22.03	16.73	0.000
Es	9.47	7.57	0.016

როგორც ცხრილიდან ჩანს, მორწმუნეები და არამორწმუნეები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან რელიგიური ორიენტაციის სამივე ფაქტორის მიხედვით. სქესის მიხედვით მორწმუნეთა ჯგუფები არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ასაკობრივად უნივერსალური რელიგიური ორიენტაციის სკალის (I-E-R) მაჩვენებლების მიხედვით.¹

ახლა რაც შეეხება I-E-R სკალის დახასიათებას და მისი მუშაობის თავისებურებების სპეციფიკას მართლმადიდებელთა შერჩევის მაგალითზე. როგორც უკვე აღნიშნული იყო, I/E სკალაზე სამი ფაქტორის გამოყოფა I-Ep-Es შესაძლებელი გახდა ფაქტორული ანალიზის გამოყენების საშუალებით. I ზომავს ე.წ. პოფერის ნამდვილ მორწმუნეობას, Ep რელიგიას განიხილავს პიროვნული კომფორტის, უსაფრთხოებისა და მფარველობის მოპოვების საშუალებად, Es კი რელიგიით გარკვეული სოციალური მიზნის მიღწევის, სოციალური ადაპტაციის საშუალებაა. ავტორები საგანგებოდ მიუთითებენ, რომ ეს სამი ფაქტორი ამ სკალის შექმნისას გამოყენებულ თეორიულ საფუძველშივე გააზრებული არ ყოფილა. ეს სურათი ემპირიულმა შედეგებმა აჩვენა. ჩვენი მონაცემების დამუშავებისას აღმოჩნდა, რომ თავად I-E-R მართლმადიდებელ მორწმუნეების შერჩევაზე ლაგდება არა სამ, არამედ ექვს ფაქტორად (იხ. სქემა № 15).

სქემა № 15. I-E-R პირველადი ფაქტორული გადანაწილება მართლმადიდებლების შერჩევისათვის.

F1		F2		F3		F4		F5		F6	
N	I-E-R	N	I-E-R	N	I-E-R	N	I-E-R	N	I-E-R	N	I-E-R
2	Es	3	Eo	5	I	15	Es	4	Es	12	I
9	I	6	I	10	Ep	17	Es	8	Ep		
11	I	7	I	1	I						
13	Ep	14	Eo								
16	I	20	Eo								
18	-										
19	I										

¹ იმისათვის, რომ ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ ოლპორტ-როსის I/E რელიგიური ორიენტაციის სკალის ვარიანტი გორსაჩისეული იმავე I/E ორიენტაციის ასაკობრივად უნივერსალური საზომი სკალისაგან, ამის შემდეგ ამ უკანასკნელის აღსანიშნად ტექსტში გამოყენებულ იქნება გორსაჩისმიერვე შემოტანილი აღნიშვნა I-E-R, რომელიც ლიტერატურაში ასევე გვხვდება.

როგორც სქემიდან ჩანს, ჩვენ შემთხვევაში ფაქტორები საკმაოდ განსხვავებულად ლაგდებიან, ვიდრე სხვა დენომინაციის წევრებზე ჩატარებული კვლევებისას. ჩვენ მასალაში ისინი (ფაქტორები) ჭარბად ერევიან ერთმანეთში. მხოლოდ მეორე და მეოთხე ფაქტორთა ჯგუფები აჩვენებენ ანალოგიურ სურათს, რასაც სამფაქტორიანი I-E სკალის მომხრე ავტორებთან ვხვდებით. დანარჩენ შემთხვევაში ფაქტორიზაციას სრულიად განსხვავებულ სურათამდე მივყავართ. ასე მაგალითად, I ორიენტაციის დებულება (N12) ჩვენ შემთხვევაში საერთოდ ცალკე ფაქტორად გამოიყოფა. თავისთავად საინტერესოა ამ დებულების შინაარსი — „ეკლესიაში სიარულს ბიბლიის შესწავლას ვამჯობინებ,“ — რომელიც გულისხმობს, რელიგიის, როგორც მოტივაციური ცვლადის კოგნიტური ელემენტებით გამდიდრებას (ანუ რელიგიის, როგორც სოციალური კოგნიციის ნათელსტრუქტურად ჩამოყალიბებას), მართლმადიდებლებისათვის არ წარმოადგენს მნიშვნელობის მქონეს. იგი არ ერთიანდება I ორიენტაციის ფაქტორთა ჯგუფში და არ კორელირებს არც ერთ ფაქტორების ჯგუფთან. ამგვარი სიტუაცია ქმნის აუცილებლობას, ერთმანეთისაგან გაიმიჯნოს მორწმუნეებთან რელიგიურობის განმაპირობებელი ორი კომპონენტის პირველადობის საკითხი: მაინც რითია გამოწვეული ამ კონკრეტული ინდივიდის რელიგიურობა, მოტივაციურ-ემოციურ-აფექტური კომპონენტით თუ კოგნიტური სტრუქტურით? I ორიენტაცია გულისხმობს მხოლოდ ისეთ მორწმუნეს, რომელსაც ეს ორი კომპონენტი პარამონიზირებული აქვს კოგნიტურის სასარგებლოდ (პოფერის ნამდვილი მორწმუნეობა სწორედ ამას გულისხმობს). მართლმადიდებლების შემთხვევაში მონაცემები ნათლად უჩვენებს, რომ მორწმუნედ საკუთარი თავის აღქმისათვის სრულიად საკმარისია ემოციურ-აფექტური ჩართულობა, ეკლესიაში სიარული და საერთოდ არ დგება საკითხი რელიგიურობის, როგორც სოციალური კოგნიციის გააზრების შესახებ. სხვა სიტყვებით, რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში მიღებული პრობლემა რელიგიურობის პირველადობა-მეორეულობის შესახებ, რომელიც გულისხმობს საკითხს, გავარაკვიოთ თუ რა არის ცენტრალური რელიგიურობის ფსიქოლოგიური არსებობისათვის, პიროვნული დისპოზიციები თუ სოციალური ინსტიტუტები. ჩვენი მონაცემები ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებენ, რომ საკითხის ამგვარი დაყენება არ არის კორექტული თავისთავად. მორწმუნის სტატუსი ითვალისწინებს რამდენიმე კომპონენტს: მოტივაციურს, კოგნიტურსა და ქცევითს. მოტივაციური ერთმნიშვნელოვნად განპირობებულია პიროვ-

ნული დისპოზიციებით, კოგნიტიური კი — სოციალიზაციისა და სოციალური ინსტიტუტების არსებობით. მართლმადიდებლების მიერ საკუთარი რელიგიურობის გაგებისათვის ბიბლიის შესწავლის უპირატესობის იგნორირება ეკლესიაში სიარულის სასარგებლოდ იმას კი არ ნიშნავს, რომ მათ ბიბლიის ცოდნა არ აინტერესებთ, არამედ იმას, რომ დენომინაციის (მართლმადიდებლური ეკლესია) თავისებურებიდან გამომდინარე, რომელიც თავის მრევლს სრულიად გარკვეულ მოთხოვნებს წარუდგენს (ანუ სოციალიზაციის კანონებს უდგენს), ბიბლიის შესწავლა მხოლოდ ეკლესიაში სიარულით შეიძლება, და აქედან გამომდინარე, ეს დებულება საერთოდ ცალკე აღმოჩნდება რელიგიური ორიენტაციის სკალური შესწავლიდან, რადგან იგი უბრალოდ არ მუშაობს მართლმადიდებლების სოციალიზაციის სამყაროში.

ჩვენი მონაცემების მიხედვით, მიღებულ ფაქტორთა ჯგუფების ურთიერთკორელაცია კარგად უჩვენებს, თუ რომელი ფაქტორები და რა ნიშნით კორელირებენ ერთმანეთთან. შედეგები მოცემულია ცხრილში, სადაც ორი ვარსკვლავით აღნიშნული მონაცემები მიუთითებენ კორელაციის სანდო ხასიათზე, $p < 0.01$ (იხ. ცხრილი № 36).

ცხრილი № 36. I-E-R ფაქტორთა ურთიერთკორელაცია მართლმადიდებლების მაგალითზე.

ფაქტორები	F1	F2	F3	F4	F5	F6
F1	1.000	-0.446**	0.524**	0.046	0.235**	-0.129
F2	-0.446**	1.000	-0.383**	0.018	-0.202**	0.121
F3	0.524**	-0.383**	1.000	-0.066	0.235**	-0.077
F4	0.046	0.018	-0.066	1.000	-0.093	0.019
F5	0.235**	-0.202**	0.235**	-0.093	1.000	0.025
F6	-0.129	0.121	-0.077	0.019	0.025	1.000

ცხრილი აჩვენებს, რომ მეოთხე და მეექვსე ფაქტორები არ კორელირებენ არც ერთ სხვა ფაქტორთან. მეოთხე ფაქტორში ერთიანდება ორი E5 დებულება, რომლებიც არ კორელირებენ დარჩენილ ორ სკალურ მაჩვენებელთან. მეექვსე ფაქტორი ერთდებულებიანია და ეს დებულება

მიეკუთვნება I მაჩვენებელს. თუ რატომ აღმოჩნდა იგი ცალკე ფაქტორად, ზემოთ ამის შესახებ უკვე ვილაპარაკეთ. ახლა რაც შეეხება იმ ფაქტორებს, რომლებიც ერთმანეთთან მოდიან კორელაციაში. პირველი, რაც უნდა აღინიშნოს, არის ის, რომ I და Ep საკმაოდ ახლოს მყოფი სკალური მაჩვენებლები არიან და მათი გამოდიფერენცირება ერთმანეთისაგან საკმაოდ ძნელი ხდება. ეს ორივე სკალური მაჩვენებელი ერთად არის წარმოდგენილი პირველ და მესამე ფაქტორში. განსაკუთრებით Ep ატარებს ლაბილურ ბუნებას. იგი I-სთან და Es-სთანაც ერთად ჩნდება. რაც შეეხება Eo სკალურ მაჩვენებელს, იგი წარმოდგენილია I-სთან, მაგრამ როგორც მოსალოდნელია, უარყოფით ნიშანს ატარებს.

მართალია, სკალა აჩვენებს ექვს დამოუკიდებელ ფაქტორს, მაგრამ მისი სამ ფაქტორზე დაყვანის შემთხვევაში სრულიად გარკვეული მხოლოდ Es სუბსკალის სამწევრიანი ფაქტორი გამოიკვეთება. დანარჩენი ორი ფაქტორის შემთხვევაში სრულიად ირევა I, Ep და Es დარჩენილი ორი დებულება. ამ თვალსაზრისით ძნელი გამოსადიფერენცირებელი ხდება განსაკუთრებით I და Ep სკალური მაჩვენებლები. ქვემოთ მოცემულ სქემაში ფაქტორთა ეს გადანაწილებაა ნაჩვენები (იხ. სქემა № 16).

სქემა № 16. I-E-R სკალის სამფაქტორიანი განაწილება ქართველ მართლმადიდებლებთან.

F1		F2		F3	
19	I	20	Eo	17	Es
13	Ep	14	Eo	15	Es
10	Ep	6	I	18	-
9	I	2	Es		
8	Ep	3	Eo		
16	I	12	I		
11	I	4	Es		
1	I				
7	I				
5	I				

სქემიდან კარგად ჩანს, რომ სამფაქტორად გაერთიანება მონაცემების ინტერპრეტაციის თვალსაზრისით, უფრო გაუგებარს ხდის შედეგ-

გებს. სრულიად გაურკვეველია მეორე ფაქტორი, რომელიც ერთდროულად აერთიანებს როგორც I და Es, ასევე Es მაჩვენებლებს. სწორედ ეს უკანასკნელი ქმნის გაუგებრობას. ამიტომ იქნა დათვლილი ურთიერთკორელაციები I-Es-Ep სკალურ მაჩვენებლებს და აგრეთვე I-Es-Ep და თავდაპირველად გამოყოფილ ექვს ფაქტორს შორის. მონაცემებმა საკმაოდ საინტერესო სურათი გვიჩვენა (იხ. ცხრილები № 37 და № 38. ვარსკვლავებით აღნიშნულია სანდო კორელაციური კავშირი. $p < 0.01$).

ცხრილი № 37. I-Es-Ep სკალური მაჩვენებლების ურთიერთკორელაცია მართლმადიდებელთა ემპირიული მონაცემების მიხედვით მიღებულ ექვს ფაქტორთან.

	F1	F2	F3	F4	F5	F6
I	0.801**	-0.592**	0.754**	-0.053	0.240**	0.114
Ep	0.125	0.553**	0.253**	-0.117	0.228**	0.025
Es	0.510**	-0.235**	0.174*	0.666**	0.375**	-0.003

როგორც ვხედავთ, I კორელაციაშია ჩვენ მიერ მიღებულ F1, F2, F3 და F5 ფაქტორებთან, Ep მხოლოდ F2, F3 და F5-თან, ხოლო Es ყველა ფაქტორთან შეეკვსება გარდა, რომელიც შედგება ერთი დებულებისაგან „ეკლესიაში სიარულს ბიბლიის შესწავლას ვამჯობინებ“ და არ კორელირებს არც ერთ სხვა ფაქტორთან და მის შესახებ ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი.

რაც შეეხება თავად I-Es-Ep სკალური მაჩვენებლების ურთიერთკორელაციას, ეს მონაცემები ცხრილშია წარმოდგენილი (იხ. ცხრილი №38).

ცხრილი №38. I-Es-Ep სკალური მაჩვენებლების ურთიერთკორელაცია ქართველი მართლმადიდებლების ჯგუფზე.

სკალური მაჩვენებელი	I	Ep	Es
I	1.000	0.052	0.271**
Ep	0.052	1.000	-0.058
Es	0.271**	-0.058	1.000

ცხრილიდან კარგად ჩანს, რომ ერთადერთი სანდო კორელაცია აღინიშნება I და Es სკალურ მაჩვენებლებს შორის და ეს კავშირი დადებით ხასიათს ატარებს, ანუ ერთხელ კიდევ დასტურდება, რომ I ორიენტაცია აუცილებლობით გულისხმობს სოციალური რელიგიურობის გარკვეულ ფორმას. Es დებულებები ძირითადად გულისხმობენ რელიგიის საშუალებით ადამიანებთან ურთიერთობას და უფრო მეტიც, აღიარებენ ადამიანებთან ურთიერთობების მნიშვნელობის პრიორიტეტულობას თავად რელიგიურ ღირებულებებთან შედარებით. ძნელია არ გაიხსენო ოლპორტისა და როსის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ შეუძლებელია ადამიანს ჰქონდეს ამგვარი დამოკიდებულება, რომ ერთდროულად რელიგია კიდევ მიაჩნდეს თავისი ცხოვრების ძირითად ღერძად და კიდევ მიდიოდეს კომპრომისებზე გარკვეულ სიტუაციებში. მაგრამ, აქედან გამომდინარე, ოლპორტისეული დასკვნა კონკრეტული სუბიექტის გონებაზე ზღუდულობისა თუ სიმტკირის შესახებ, ნამდვილად გადაჭარბებაა უმარტივესი მიზეზის გამო, რადგან არ ვიცით, თუ რას მოიაზრებს ეს კონკრეტული სუბიექტი რელიგიაში, როგორც სოციალური კოგნიციის თუ ღირებულების სისტემაში. ჩვენ შევეცადეთ გაგვერკვია, თუ რას წარმოადგენს რელიგია, როგორც ღირებულება მართლმადიდებლებთან, რადგან, ჩვენი აზრით, მხოლოდ რელიგიის, როგორც ღირებულებისა და სოციალური კოგნიციის გააზრება მოგვცემს საშუალებას, პასუხი ვიპოვოთ თუ რა ხდება მაშინ, როდესაც ასეთ უცნაურ კორელაციას I-Es ვხვდებით.

III.2. რელიგია, როგორც ღირებულება ქართველ მართლმადიდებლებთან

სოციალურ მეცნიერებებში საკმაოდ გავრცელებული შეხედულებით, მორწმუნეთა ჯგუფი საერთო შერჩევისაგან საკმაოდ განსხვავებულია მთელი რიგი პარამეტრების მიხედვით. ყოველგვარი შემოწმების გარეშე, მხედველობაში მაქვს ემპირიული კვლევები. საბჭოთა სივრცეში მორწმუნეებს მიეწერებოდათ ისეთი თვისებები, როგორიცაა: განდგომილობა ყოველდღიური ყოფისაგან, პესიმიზმი, შეზღუდულობა და ა.შ. მორწმუნეთა ჯგუფის ამგვარი დახასიათება უცხო დასავლური კვლევებისათვის. სოციომეტრია ძირითადად განსხვავებებს მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფებს შორის ძებნის ისეთი პარამეტრების მიხედვით,

როგორცაა: ტოლერანტობა, ღიაობა გარემოსადმი, კონსერვატიზმი, ავტორიტარიზმი და სხვა. 1993 წლის მარტში ჩატარებულმა დიდმა სოციალურმა კვლევამ, რომელიც მოიცავდა მთელ საქართველოს (სულ 10 000 ადამიანი), შესაძლებელი გახდა გვეჩვენა, რა განსხვავებები არსებობს მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფებს შორის და აგრეთვე რა განსხვავებული დამოკიდებულება გააჩნიათ სხვადასხვა კონფესიების მიმდევრებს პასუხისმგებლობის მიმართ, ანუ ვის აკისრებენ ისინი კონკრეტულ საქმიანობაზე პასუხისმგებლობას — საკუთარ თავს თუ — სახელმწიფოს.

1993 წელს ჩატარებული კვლევის ძირითადი მიზანი იყო შეესწავლათ საქართველოს მოსახლეობის პოლიტიკური განწყობების, ორიენტაციების, მოლოდინების დამოკიდებულება ოფიციალურ და ოპოზიციისადმი, მოსალოდნელი ქცევები და ა.შ. ეს კვლევა თავისთავად არ იყო გამიზნული მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების სოციალური ჯგუფების შესასწავლად, მაგრამ მოპოვებული ემპირიული მასალის შესაბამისი დამუშავება შესაძლებელს ხდიდა ამ სხვაობების გამოყოფას.

გამოკითხვა ტარდებოდა ანკეტური სახით. ანკეტა შედგებოდა პირობითად ორი დამოუკიდებელი ბლოკისაგან. პირველი ბლოკი წარმოადგენდა სოციოლოგიურ და სოციალურ-ფსიქოლოგიურ საზომ სკალებს. მეორე ბლოკი მოიცავდა დემოგრაფიულ მონაცემებს, ასევე მასში შედიოდა სპეციალური კითხვები, რომლითაც შესაძლებელი ხდებოდა მორწმუნეების გამოდიფერენცირება („ხართ თუ არა მორწმუნე“), მათი კონფესიური მიკუთვნებულობის დადგენა („რომელ აღმსარებლობას ან კონფესიას ეკუთვნით“) და რელიგიური წეს-ჩვეულებების შესრულების სიხშირე („რამდენად ხშირად დადიხართ საკულტო დაწესებულებაში“).

მასალის საბოლოო დამუშავებისათვის მონაცემთა საერთო რაოდენობისაგან დარჩა სულ 4 908 მორწმუნე ინდივიდის მონაცემი, რომლითაც ხდებოდა ოპერირება. მონაცემებმა გვიჩვენეს, რომ რაიმე პრინციპული სხვაობა მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა შორის ისეთი პარამეტრების მიხედვით, როგორცაა: ცხოვრების ხარისხით კმაყოფილება, ოპტიმიზმი - პესიმიზმი, პასუხისმგებლობის განაწილება სახელმწიფოსა და საკუთარ თავზე, პოლიტიკური მოლოდინები და განწყობები, არ არსებობს. ანუ ამგვარმა შედეგმა ერთმნიშვნელოვნად გვიჩვენა, რომ მორწმუნეები და არამორწმუნეები არ წარმოადგენენ ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებულ ჯგუფებს თავიანთი სოციალური დამოკიდებულების თვალსაზრისით. აქედან გამომდინარე, შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ამ ორ

ჯგუფს შორის სხვაობები შესაძლებელია არსებობდეს კონკრეტული ღირებულებისა თუ სოციალური კოგნიციის სტრუქტურის თვალსაზრისით. ამგვარი სტრუქტურული სხვაობების არსებობა შემდგომმა კვლევებმა დაგვიდასტურა (იხ. თავი II და ამავე თავში ქვემოთ). პირველი სოციალური კვლევა აშკარად აჩვენებს იმ დაშვების თეორიულ და გნებავთ ემპირიულ (მხედველობაში მაქვს ის შრომები, რომლებიც ეხებოდა რომელიმე კონკრეტული მორწმუნის შემთხვევის განზოგადებას მთელი კონფესიისა და საერთოდ მორწმუნეების სოციალური ჯგუფისათვის) არაკვალიფიციურობას, რომლის მიხედვითაც არსებობს რაღაც საზღვარი მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს შორის, რომლითაც ისინი აბსოლუტურად განსხვავებულები არიან ერთმანეთისაგან.

ემპირიული მონაცემების ანალიზმა ბევრად უფრო საინტერესო სურათი აჩვენა განსხვავებული აღმსარებლობითი თუ კონფესიური ჯგუფების შედარებისას. შესაძარბელი ჯგუფები იყო: მართლმადიდებლები (ქართული და რუსული ეკლესიის მრევლი ცალ-ცალკე), კათოლიკეები, იუდეველები, მუსულმანები და „შერეული“ (სხვადასხვა კონფესიების წარმომადგენლები, რომლებიც გაერთიანდნენ ერთ ჯგუფში მათი რიცხოვნის სიმცირის გამო. ეს ჯგუფი უფრო სოციალური კატეგორიაა და არა კონფესიური მიკუთვნებულობის ცვლადი).

მორწმუნეთა ჯგუფს შეადგენდა 4 908 სუბიექტი, რომლებმაც კითხვაზე — ხართ თუ არა მორწმუნე — დადებითად უპასუხეს. მიუხედავად იმისა, თუ რომელ კონფესიას ეკუთვნის კონკრეტული სუბიექტი, მორწმუნეთა ჯგუფისათვის პესიმიზმი-ოპტიმიზმის სკალა საკმაოდ საინტერესო შედეგს გვაძლევს, თუ რა მოლოდინი აქვთ მათ საკუთარი ცხოვრების და ზოგადად ყოფის მიმართ სამი და ოცი წლის პერსპექტივით. ემპირიულმა შედეგებმა შემდეგი სურათი გვიჩვენა (იხ. ცხრილი № 39).

ცხრილი № 39. პესიმიზმი-ოპტიმიზმის მაჩვენებელი მორწმუნეებთან.*

მდგომარეობა	3 წლის შემდეგ			20 წლის შემდეგ		
	1	2	3	1	2	3
პირადი ბუნებერება	70,3%	21,3%	8,4%	88,1%	6,9%	5,0%
სამართლიანობა და კანონიერება	60,1%	26,7%	13,3%	94,0%	3,5%	2,6%

ცხრილი № 39. გაგრძელება

ეკონომიკური მდგომარეობა	58,8%	25,5%	15,7%	95,5%	2,0%	2,5%
ქვეყნებს შორის დამოკიდებულება	75,2%	16,3%	8,5%	95,4%	2,3%	2,3%

* ცხრილში გამოყენებულია შემდეგი აღნიშვნები: 1- გაუმჯობესდება; 2 - იგივე დარჩება; 3 - გაუარესდება.

ცხრილიდან კარგად ჩანს, რომ მორწმუნეების ჯგუფი საკმაოდ ოპტიმისტურად უყურებს მომავალს — სამწლიანი პერსპექტივა იქნება ეს თუ ოცწლიანი. ფაქტობრივად, კონსტრუქტი „მორწმუნე-პესიმიისტი“ მცდარი დაშვებაა თუ მოლოდინია და არ შეესატყვისება რეალობას.

საკულტო დაწესებულებებში სიარულის სიხშირე სხვადასხვა კონფესიურ ჯგუფებში შემდეგ სახეს ატარებს (იხ. ცხრილი № 40).

ცხრილი № 40. საკულტო დაწესებულებებში სიარულის სიხშირე სხვადასხვა კონფესიების მორწმუნეებთან (%).*

კონფესია	N	1	2	3	4	5
მართლმადიდებლური (ქართული)	4317	8,4 %	21,5 %	40,4 %	13,8 %	14,3 %
მართლმადიდებლური (რუსული)	338	5,5 %	17,6 %	40,1 %	14,1 %	22,3 %
კათოლიკური	42	10,8 %	19,3 %	36,1 %	13,3%	20,5 %
იუდაისტური	38	11,8 %	15,8 %	26,3 %	18,4 %	27,6 %
ისლამი	159	3,8 %	7,2 %	18,2 %	24,8 %	44,7%
„შერეული“	318	11,6 %	20,1 %	29,1 %	15,7 %	19,2 %
სულ	4908	8,7 %	16,9 %	31,7 %	16,7 %	24,8 %

* ცხრილში გამოყენებულია შემდეგი აღნიშვნები: N-რესპოდენტთა საერთო რაოდენობა; 1 - კვირაში ერთხელ; 2 - თვეში ერთხელ; 3 - წელიწადში რამდენჯერმე; 4 - წელიწადში ერთხელ; 5 - პრაქტიკულად არასდროს.

თუ დავაკვირდებით ცხრილის მონაცემებს, ცხადი გახდება, რომ რესპოდენტების საერთო რაოდენობიდან, რომლებიც თავს მორწმუნედ აფასებენ, რელიგიური ქცევის სიზშირე მხოლოდ 25, 6 % ახასიათებს (კვირაში და თვეში ერთხელ მაინც რელიგიური ქცევის შესრულება), დანარჩენი 74 % — საკმაოდ იშვიათად ან პრაქტიკულად არასდროს არ დადის საკულტო დაწესებულებაში. ამგვარი დამოკიდებულება ნათლად მიგვითითებს იმის შესახებ, რომ კონფესიური და რელიგიური მიკუთვნებულობა არ აჩვენებს მხოლოდ სარწმუნოებრივ ასპექტს, არამედ უკავშირდება სოციალური იდენტობის სხვა პარამეტრებსაც. ამ მოსაზრებას ნათლად ადასტურებს შემდეგი შედეგები. ანკეტაში მორწმუნეების სტატუსის განსასაზღვრი კითხვის შემდეგ — ხართ თუ არა მორწმუნე, რომელსაც სამი შესაძლო პასუხი ჰქონდა: „იია“ „არა“ და „არ ვიცი ვარ თუ არა მორწმუნე“, შემდეგი კითხვა იყო — რომელ კონფესიას ან აღმსარებლობას მიაკუთვნებთ თავს. აღმოჩნდა, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი პირველ კითხვას ხართ თუ არა მორწმუნე პასუხობდა უარყოფითად — „არა ვარ“ ან ვერ აღიფერენციკრებდა თავის თავს როგორც ერთ-ერთი კატეგორიის სუბიექტს — „არ ვიცი ვარ თუ არა მორწმუნე“, უმეტესობა მაინც პასუხობდა მომდევნო კითხვას, „რომელ კონკრეტულ კონფესიას აკუთვნებთ თავს?“. ბუნებრივია, ასეთ შემთხვევაში სრულიად გაუგებარია ვილაპარაკოთ რელიგიის მხოლოდ როგორც სარწმუნოებრივ ასპექტზე. ფაქტია, რომ მიკუთვნებულობა რომელიმე კონფესიასთან იმის კვალობაზე, რომ ადამიანი საკუთარ თავს არამორწმუნედ ან გაურკვეველი სტატუსის მქონედ აფასებს, მიუთითებს რელიგიის როგორც სოციალური იდენტობის და ისტორიული მიკუთვნებულობის შესახებ. ქვემოთ ცხრილში სწორედ ეს ემპირიული შედეგებია წარმოდგენილი (იხ. ცხრილი № 41).

ემპირიული მასალა ნათლად აჩვენებს, რომ რელიგიურობა, როგორც ფენომენი, ერთდროულად ატარებს არა მარტო კონკრეტული პიროვნების მრწამსის ფენომენს, არამედ იტვირთება სოციალური, ისტორიული და ეთნიკური იდენტობის კომპონენტებითაც. აქედან გამომდინარე კი, ბუნებრივია, უნდა დადგეს საკითხი რელიგიის როგორც ღირებულების შესწავლის შესახებ, რომელსაც სრულიად გარკვეული კომპონენტები გააჩნია სოციალური კოგნიციისა და სოციალური მიჯაჭვულობის სახით.

სოციალური ცვლილება, რომელშიც აღმოჩნდა პოსტსაბჭოური სივრცის მოქალაქე, მრავალი ღირებულების გადაფასებას მოითხოვდა მისგან. მათ შორის ერთ-ერთი ცენტრალური ინდიკატორი-დამოკიდებუ-

ცხრილი № 41. მორწმუნეობა და კონფესიისადმი მიკუთვნებულობა.

კონფესია	მორწმუნე	არამორწმუნე	არა აქვს ორიენტაცია
მართლმადიდებლური (ქართული)	82,7 %	82,7 %	80,5 %
მართლმადიდებლური (რუსული)	6,5 %	5,9 %	6,3 %
კათოლიკური	0,7 %	0,7 %	2,7 %
იუდაისტური	0,6 %	0,7 %	3,6 %
ისლამი	3,1 %	3,0 %	1,7 %
„შერეული“	6,1 %	7,4 %	5,1 %
სულ რესპოდენტების რაოდენობა	4908	1038	444

ლება — „პასუხისმგებლობა“. ტოტალიტარიზმი გულისხმობს ინდივიდის მინიმალურ, თითქმის ნულოვან პასუხისმგებლობას თავის არსებობასა და ყოფაზე. დემოკრატიული სტრუქტურა პიროვნული პასუხისმგებლობის პარადიგმაზე აიგება. ამიტომაც ტოტალიტარიზმიდან დემოკრატიისაკენ გარდამავალი პერიოდის ქვეყნისათვის მნიშვნელოვანია გაირკვეს მისი მოქალაქეების დამოკიდებულება — თუ როგორ უყურებენ და აფასებენ ისინი კონკრეტული საქმიანობების მიმართ თავიანთ და სახელმწიფოს პასუხისმგებლობას. ანკეტაში მოცემული იყო სპეციალური ბლოკი, რომელიც ზომავდა პასუხისმგებლობის განაწილებას „მეს“ და „სახელმწიფოზე“ ისეთი ფენომენების მიმართ, როგორიცაა: ცხოვრების დონე, განათლება, ჯანმრთელობა, ადამიანის ბუნება, ქორწინება და სიმღიდრე (ქონების დაგროვება).

მორწმუნეთა ჯგუფი 1993 წლის მარტის კვლევის მონაცემების მიხედვით ასე შეიძლება დახასიათდეს: ცხოვრების ხარისხით უკმაყოფილო, არ ენდობა მასობრივი ინფორმაციის საშუალებებს, პოლიტიკური ქმედებების თვალსაზრისით არ არის აქტიური, ისწრაფვის ქარიზმატული ლიდერისაკენ, ელის სასწაულს და ადანაშაულებს სხვას ქვეყანაში მიმდინარე ეთნოკონფლიქტების გამო. კათოლიკეები ამ ზოგადი დახასიათებიდან მხოლოდ ორი პარამეტრით განსხვავდებიან. ისინი პოლიტიკური ქმედებების თვალსაზრისით აქტიურები არიან და არ ისწრაფვიან ქარიზ-

მატული ლიდერისაკენ.

რაც შეეხება პასუხისმგებლობის განაწილებას „მესა“ და „სახელმწიფოზე“, ყველა კონფესიის მორწმუნისათვის სახელმწიფო პასუხისმგებელია განათლებასა და ჯანმრთელობაზე, ხოლო ადამიანის ბუნებაზე თვითონ პიროვნებაა პასუხისმგებელი. კონფესიათა შორის სხვაობები, პასუხისმგებლობის განაწილების თვალსაზრისით, შემდეგ სახეს ატარებს (ქვემოთ სქემის სახით (სქემა № 16) წარმოდგენილია პასუხისმგებლობის განაწილება მესა და სახელმწიფოზე სხვადასხვა კონფესიების მორწმუნეებისათვის): მართლმადიდებლები (ქართული და რუსული), იუდეველები და „შერეული“ ჯგუფი პასუხისმგებლობას ცხოვრების სტანდარტზე აკისრებს სახელმწიფოს, კათოლიკები და მუსლიმები კი — საკუთარ თავს. ქორწინებაზე მხოლოდ იუდეველები აკისრებენ პასუხისმგებლობას სახელმწიფოს, ყველა სხვა კონფესიის წარმომადგენელი პასუხისმგებლად საკუთარ თავს მიიჩნევს. კათოლიკები და მუსლიმები სიმდიდრისა და ქონების დაგროვებაზე პასუხისმგებლობას სახელმწიფოს აკისრებენ, ხოლო დანარჩენები ამ პასუხისმგებლობას საკუთარ თავს მიაწერენ. ამ უკანასკნელ მონაცემზე საგანგებოდ ღირს შეჩერება.

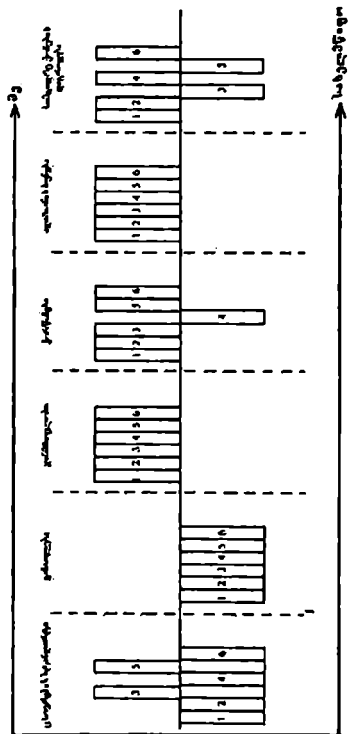
საბჭოური ტიპის ქვეყანაში კანონიერი გზით სიმდიდრის დაგროვება პრაქტიკულად შეუძლებელია. გარდამავალი პერიოდის პოლიტიკურ-ეკონომიკური და იურიდიული რეფორმების არსი იმაში მდგომარეობს, რომ შეძლოს იმგვარი საკანონმდებლო ბაზის შექმნა, რომელიც უზრუნველყოფს სიმდიდრის დაგროვებასა თუ პროცენტების გამდიდრებისათვის ლეგალური შესაძლებლობების დაშვებას. 1993 წლისათვის საქართველოში ამგვარი რეფორმანამდვილად არ იყო გატარებული და მორწმუნეების მხოლოდ 4,1% ხედავდა ამ დაკვეთას. აქედან 0,9 % იყო კათოლიკე და 4,1% მუსლიმი. იხილეთ უნდა ითქვას, რომ ანალოგიური სურათია მთელი შერჩევითისთვისაც, სადაც სოციალური მასა მორწმუნეობა-არამორწმუნეობის პრინციპით არ არის გაყოფილი.

თუ ყოველივე ზემოთქმულს გავითვალისწინებთ, 1993 წლის სოციალური კვლევა ცხადლივ უჩვენებს, რომ:

1. მორწმუნეები და არამორწმუნეები, თავიანთი დამოკიდებულებითი ორიენტაციის თვალსაზრისით, არ წარმოადგენენ სრულიად ურთიერთგამომრიცხავ სოციალურ ჯგუფებს;

2. მორწმუნეებისათვის რელიგია არ წარმოადგენს მხოლოდ მრწამსის გამომხატველ ფენომენს. იგი მიეკუთვნება ღირებულებათა სის-

სქემა № 16 პასუხისმგებლობის განაწილება „მესა“ და „საბუნებრივო ზე“ სხვადასხვა კონფესიის მორწმუნეებთან.



1. მართლმადიდებელი (ქართული)
2. მართლმადიდებელი (რუსული)
3. კათოლიკე
4. იუდეველი
5. მუსლიმი
6. „უერელი“

ტემას დაროგორც ყველა ღირებულებას, აქვს თავისი კოგნიტური, ემოციურ-აფექტური და ქცევითი პარამეტრი. 1993 წლის მონაცემები ნათლად მიუთითებს, რელიგიის, როგორც ღირებულების სტრუქტურაში სოციალური კოგნიციის, სოციალური იდენტურობისა და ქცევითი კომპონენტების ავტონომიურ და ასევე ინტერაქციულ ურთიერთობებზე.

3. პასუხისმგებლობის განაწილების თვალსაზრისით, პიროვნებას და სახელმწიფოზე განსხვავებული აღმსარებლობისა და ერთი კონფესიის შიგნით სხვადასხვა დენომინაციების წარმომადგენლებს განსხვავებული დამოკიდებულებები აქვთ. ყოველივე ეს კი ერთხელ კიდევ მიუთითებს, რომ რელიგიაში, როგორც ღირებულებით კატეგორიაში, მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა სოციალური კოგნიციების იმ სისტემას, რომელიც თავად კონკრეტული რელიგიის მსოფლმხედველობიდან თუ დოგმიდან მომდინარეობს. სოციალური კოგნიცია კი თავის მხრივ ითვალისწინებს ორ პარამეტრს: პირველი, რამდენად არის სუბიექტისათვის ობიექტივირებული და რაციონალიზებული დოგმა და მეორე, რამდენად წარმართავს სოციალური კოგნიცია, ან უფრო მარტივად, ღირებულების კოგნიტური კომპონენტი ქცევას.

ბუნებრივია, რომ რელიგიის, როგორც ღირებულებითი კატეგორიის, განხილვა სრულიად სხვა კვლევით შესაძლებლობებს მოითხოვს და სცილდება სოციალური დამოკიდებულებების (Attitude) კატეგორიას და ინაცვლებს ღირებულებებისა (Values) და სოციალური კოგნიციების (Social Cognition) სფეროში.

სოციალური კოგნიცია ანუ ღირებულება — „რელიგია“ ბოლო დროს უფრო და უფრო იპყრობს მკვლევართა ყურადღებას (Halman 1994, Pettersson 1994). საქმე ისაა, რომ რელიგია, ადამიანების აზრით, მათი ცხოვრების ერთ-ერთი ცენტრალური ღირებულებაა ოჯახთან, სამუშაოსთან, პოლიტიკასთან, „მე“ ჯგუფთან და თავისუფალ დროსთან ერთად (Inglehart 1990, Moor de 1994). ჩამოთვლილ ღირებულებათა შესწავლა ძირითადად სოციალური კოგნიციების კონტექსტში მიმდინარეობს. ამგვარი ჩარჩოს არჩევის მიზეზი ისაა, რომ სოციალურ ღირებულებათა კვლევამ კარგად აჩვენა, რომ პირდაპირი კავშირი ღირებულებით ორიენტაციასა და ქცევას შორის არ იძებნება. შესაბამისად, „სოციალური კოგნიციის შესწავლა ძირითადად დაკავებულია იმის გააზრებით, თუ როგორ უყურებენ და აფასებენ ადამიანები სხვებსა და საკუთარ თავს. მისი ფოკუსია ადამიანების ყოველდღიური შემეცნებითი კატეგორიები — თუ რას

ფიქრობენ ადამიანები სოციალურ ყოფაზე, და ასევე მათი აზრი, თუ რას ფიქრობენ ისინი სოციალურ ყოფაზე. სოციალური კოგნიციის ანალიზი ძირითადად ხდება კოგნიტური თეორიითა და მეთოდით“ (Fiske, Taylor 1991, 19).

აქ გამეორებული ორი „რას ფიქრობენ“ არ არის ბეჭდვის შეცდომა. კოგნიტური თეორიისათვის სრულიად გაუგებარი და მიუღებელია პროექციის მექანიზმი, რომელსაც ასე ჭარბად გამოიყენებს ფსიქოდინამიკური მიდგომა (Samuels 1993). სწორედ, აქედან გამომდინარე, ავტორები (Fiske, Taylor 1991, Pettersson 1994, Scriven 1991) საგანგებოდ მიუთითებენ იმის შესახებ, რომ სოციალური კოგნიციების შესახებ მიღებული მასალა მხოლოდ კოგნიციაა და არა ცხოვრების წესი. მაგალითად, ადამიანი შეიძლება თვლიდეს, რომ არ შეიძლება ერთის მიერ მეორის ჩაგვრა, მაგრამ ამგვარი კოგნიცია აუცილებლობით არ ნიშნავს იმას, რომ ის არავის არ ჩაგრავს, ან რაიმე ქმედით ღონისძიებას მიმართავს, როცა უსამართლობას წააწყდება. სოციალური კოგნიციების მკვლევრების შეფასებით, თუ ღირებულებათა სისტემა არის დამოკიდებულების იმგვარი ტიპი, რომლის შესახებაც ადამიანებს აქვთ აზრი, რომ ისინი ასე გაიაზრებენ სოციალურ ყოფასა, თუ სხვებთან ურთიერთობებს.

სოციალური კოგნიციების სისტემა, თავისი იდეალური ვარიანტით, ლოგიკურად გამართული მთელია და თუ ამ მთელის შიგნით ცალკეული ნაწილები ურთიერთწინააღმდეგობაში მოდის, ამგვარი მდგომარეობა მიუთითებს, რომ ქცევითი დისპოზიცია მთლიანად ემოციურ-აფექტურ სფეროს მიეკუთვნება და არა კოგნიტურს. რელიგია თავისი სტრუქტურით წარმოადგენს ღირებულების ტიპის ფენომენს, რომელშიც კოგნიტური ნაწილი ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრული მთელია მოძღვრების დოგმატიებიდან გამომდინარე. მაგალითად, „ღმერთი არის ყველაფრის საზრისის მიმცემი“ — მორწმუნისათვის მიღებული დებულებაა. მისთვის სრულიად მიუღებელია დებულება — „ცხოვრებას აზრი არა აქვს“.

თავის მხრივ, სპეციალურ განმარტებას საჭიროებს ღირებულების ცნებაც, რადგან ის სოციალურ მეცნიერებებში სხვადასხვა კონტექსტით გვხვდება. აქვსარგებლობ იმ ლექსიკონური განმარტებით, რომელიც ყველაზე ხშირად გვხვდება ფსიქოლოგიაში ღირებულებებთან მიმართებისას: „ღირებულებები ეს არის ზოგადი და აბსტრაქტული პრინციპები, რომლებიც ამ კონკრეტულ კულტურასა თუ საზოგადოებაში დაკავშირებულია ქცევების ზოგად პატერნთან, რომელსაც კულტურისა და საზოგა-

დოების წევრები ძალიან მაღალ შეფასებას აძლევენ და ჩამოყალიბებული სოციალიზაციის პროცესში. ეს სოციალური ღირებულებები აყალიბებენ იმ ცენტრალურ პრინციპებს, რომელთა გარშემო პიროვნული და სოციალური მიზნები ერთიანდება. ღირებულებების კლასიკური მაგალითია თავისუფლება, სამართალი, განათლება და ა.შ.“ (Reber 1995, p.810).

1978 წელს ჰოლანდიელ მკვლევართა ჯგუფმა მიზნად დაისახა, ეკვლია სოციალურ ღირებულებათა ის თანავარსკვლავედი, რომელიც ევროპის მოსახლეობის თვალსაზრისით, მათი ძირითადი სოციალური კონიციანია. ორწლიანმა მოსამზადებელმა პერიოდმა და წინასწარ კვლევებმა შემდეგი ძირითადი ღირებულებები გამოყვეს. ესენია: ოჯახი, სამუშაო, პოლიტიკა, რელიგია, თავისუფალი დრო და სექსი, ინტერპერსონალური ურთიერთობები და ეკოლოგია. თავდაპირველად ამ კვლევაში გაერთიანებულნი იყვნენ მხოლოდ ევროგაერთიანების ქვეყნები. ამჟამად კვლევაში მონაწილე ქვეყნების რიცხვი 80-ზე მეტია და იგი მოიცავს არა მარტო ევროპას, არამედ მთელს მსოფლიოში მიმდინარეობს (Inglehart 1990, Ester, Halman, Moor de 1994).

საქართველო მხოლოდ 1996 წელს ჩაერთო ამ კვლევების სისტემაში. ჰოლანდიელ მეცნიერთა ღირებულებათა კვლევის ჯგუფმა 1978 წლიდან დღემდე საკმაოდ იცვალა სახე. დღეს ღირებულებათა სისტემის კვლევის ორი კომპიტეტი არსებობს. ეს არის ევროპის ღირებულებათა სისტემის კვლევისა და მსოფლიო ღირებულებათა სისტემის კომპიტეტები. მათ მიერ ჩატარებული კვლევებიც განსხვავებული ტიპის ანკეტებით მიმდინარეობს. თუმცა ღირებულებათა თანავარსკვლავედი ორივე ჯგუფისათვის ერთი და იგივე რჩება, მაგრამ აქცენტები ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. მსოფლიოს ღირებულებათა ჯგუფის ყურადღება გადატანილია უფრო პოლიტიკის, ოჯახის, სამუშაოსა და გარემოს აქცენტებზე. ევროპის ღირებულებების კვლევა დეტალურად შეისწავლის რელიგიას, თავისუფალ დროს, პიროვნული ურთიერთობებისა და სოციალურ ველთან დაკავშირებულ პრობლემატიკას. 1996 წელს საქართველოში ჩატარებული გამოკითხვა ტარდებოდა ორივე ანკეტით. გამოყენებული იყო ორივე ჯგუფის მიერ შედგენილი ანკეტების ბოლო ვარიანტები. ევროპისათვის ეს იყო 1990 წლის ანკეტა, ხოლო მსოფლიოს ღირებულებათა კვლევა 1995 წლის ანკეტით მიმდინარეობდა. აქ წარმოდგენილია ის მასალა, რომელიც ევროპის ღირებულებათა სისტემის ანკეტით გამოკითხვის საფუძველზე იქნა მოპოვებული და იგი რელიგიასთან დაკავშირებით 586

პირის მონაცემს აერთიანებს.

მოპოვებული მასალა საშუალებას იძლევა, რომ ის მრავალმხრივ იქნეს დამუშავებული და გაანალიზებული. ამჯერად შევჩერდები მხოლოდ სამ პარამეტრზე: სქესი, ასაკი და შემოსავლის რაოდენობა, რომელთა მიხედვითაც სოციალური კოგნიციების სისტემა გასხვავებულ ერთეულებად შეიძლება იყოს წარმოდგენილი.

რესპოდენტთა ჯგუფში სქესთა პროცენტული განაწილება იყო: 46,2 % კაცი და 53,8 % ქალი. გამოიყო სამი ასაკობრივი ჯგუფი:

1. 35 წლამდე (ჯგუფის პირობითი სახელი — „ახალგაზრდები“) 45,8%;
2. 36-50 წლის (ჯგუფის პირობითი სახელი — „შუახნისანი“) 32,2%;
3. 51 წლის და ზევით (ჯგუფის პირობითი სახელი — „ჭარმაგანი“) 22,0%.

ოჯახის საერთო შემოსავლის რაოდენობის მიხედვით, რესპოდენტები დაიყო აგრეთვე სამ ჯგუფად:

1. 30 ლარამდე (ჯგუფის პირობითი სახელი — „ღარიბები“) 30,7%;
2. 30 -70 ლარი (ჯგუფის პირობითი სახელი — „ბურჟუები“) 36,8%
3. 70 ლარის ზემოთ (ჯგუფის პირობითი სახელი — „მდიდრები“) 32,5%.

აქ წარმოდგენილია ზოგადი ემპირიული სურათი თითოეული ღირებულებისათვის და ის სხვაობები, რომლებსაც ადგილი აქვს ამ სამი ცვლადის შემთხვევაში. მითითებულია მხოლოდ ის სხვაობები, რომლებიც სტატისტიკურად სანდოა.

ევროპის ღირებულებათა სისტემის (EVS) ექვსი ძირითადი ღირებულება ჩვენ შემთხვევაში თავიანთი მნიშვნელობის კოეფიციენტების მიხედვით ასე ნაწილდება:

1.	ოჯახი	2.7
2.	ნაცნობ-მეგობრები	2.47
3.	სამუშაო	2.4
4.	რელიგია	1.97
5.	თავისუფალი დრო	1.92
6.	პოლიტიკა	1.07

რელიგიის, როგორც სოციალური კოგნიციის შესწავლა, შემდეგ თავისებურებებს გვიჩვენებს: შერჩევა სიცოცხლის საზრისის შესახებ დებულებებს თავიანთი მნიშვნელობის მიხედვით ასეთი თანმიმდევრობით ალაგებს (1 ადგილზე გასული დებულება ყველაზე მეტი სიხშირით გვხვდება).

1. ცხოვრებას აზრი არა აქვს;

2. სიკვდილი გარდუვალია, უაზრობაა მასზე დარდი;

3. სიცოცხლის საზრისი ისაა, რომ შემლო მისგან ყოველივე საუკეთესო მიიღო;

4. თუ შენ მართლაც ციხეხორია, სიკვდილი ბუნებრივი დასვენებაა.

5. სიცოცხლეს საზრისს მხოლოდ ღმერთის არსებობა ანიჭებს;

6. სიკვდილს მხოლოდ მაშინ აქვს მნიშვნელობა, თუკი შენ ღმერთის გწამს;

7. ჩემი აზრით, დარდსა და ტანჯვას მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ მაშინ, თუ ღმერთის გწამს.

ყოველივე ეს განსაკუთრებით საინტერესო ხდება იმის ფონზე, რომ გამოკითხულთა 90% თავს მორწმუნედ თვლის და რაღაც სიხშირით რელიგიურ საკულტო რიტუალსაც ადასრულებს. სოციალური კოგნიციის ზემოთ აღწერილ სურათს საერთო არაფერი აქვს ღმერთის იმ კოგნიციასთან, რომელიც მორწმუნეს გააჩნია. ცხადია, მე იმის თქმაც არ მინდა, რომ ეჭვი შეპარება ადამიანების მიერ გამოთქმულ შეფასებაში მათი მორწმუნეობა-არამორწმუნეობის შესახებ, ეჭვის ქვეშ დგება, რამდენად არის რელიგიურობის ფენომენი სოციალური კოგნიცია, თუ ის მხოლოდ რელიგიის, როგორც ღირებულების ემოციურ-აფექტურ კომპონენტად არის დარჩენილი.

რაც შეეხება განსხვავებებს ალბულის ჯგუფების მიხედვით, ისინი ამდგავარად ლაგდება: სქესის მიხედვით განსხვავება არის შემდეგ ღირებულებებში: ქალებისათვის სიცოცხლის საზრისის მიმნიჭებელი ღმერთია, მამაკაცებისათვის ნაკლებად დამახასიათებელია ამგვარი კოგნიცია, აგრეთვე სიკვდილის გააზრება ღმერთთან კორელაციაში ქალებისათვის უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე კაცებისათვის. ისეთი ქცევები, როგორცაა: ნაქურდალის ყიდვა, სხვისი მანქანის გატაცება, მარიხუანას ან ჰაშიშის მოწევა, საყვარლის ყოლა ქორწინებაში მყოფი პირისათვის, პროსტიტუცია, მკვლელობა თავდაცვის მიზნით, მანქანის მართვა მთვრალ მდგომარეობაში მამაკაცებისათვის უფრო მისაღებია, ვიდრე ქალებისათვის. ქალებისათვის დამახასიათებელია აბორტი და განქორწინება.

ასაკის მიხედვით შემდეგ სხვაობებს აქვს ადგილი: სიკვდილს ბუნებრივ დასვენებად მიიჩნევენ ჩამოთვლილი თანმიმდევრობით „შუახნის“, „ახალგაზრდა“ და „ჭარბავი“ ასაკობრივი ჯგუფები. პიროვნულ თავისუფლებას, თანასწორობასთან შედარებით, პირველ რიგის ღირებულებად მიიჩნევენ ჯგუფები შემდეგი თანმიმდევრობით: „ახალგაზრდები“, „შუახნის-

სები“ და „ჭარმაგები“.

შემოსავლის მიხედვით სიცოცხლის საზრისს ღმერთთან აკავშირებს თანმიმდევრობით შემდეგი ჯგუფები: „ბურჟუები“, „ლარიბები“ და „მდიდრები“. დებულება „სიკვდილი გარდუვალია და უაზრობაა მასზე დარდი“ — ნაწილდება ამდაგვარად: „მდიდრები“, „ლარიბები“ და „ბურჟუები“.

საქართველოს მასშტაბით რელიგიის, როგორც სოციალური კონიციის შესწავლა კარგად აჩვენებს, რომ რელიგია, როგორც ღირებულება, არ ატარებს გარკვეულ კონკრეტულ ელემენტს (ამის ნათელი დადასტურებაა, თუ როგორ გაიაზრება სიცოცხლე და მისი ფუნქცია ღმერთის ცნებასთან მიმართებაში მორწმუნეებთან) და საკმაოდ გაფანტულ ცნებათა კონგლომერატი უფროა, ვიდრე ლოგიკურად აკინძული მსოფლმხედველობრივი სისტემა. ბუნებრივია, რომ ამგვარი სიტუაცია აშკარად მიუთითებს იმის შესახებ, რომ ცოდნის ნაკლებობა, ანუ კონიციათა ბუნდოვანი ხასიათის ღირებულება, „რელიგიას“ ტოვებს ემოციურ-აფექტური და ქცევითი კომპონენტის ამარა. შესაბამისად, ემოციურ-აფექტური კომპონენტის საფუძველად შესაძლებელია პიროვნულ დისპოზიციათა გარკვეული თანავარსკვლავედი ვივარაუდოთ. მართალია, ამგვარი კვლევები დასავლეთში აბსოლუტურად არაერთგვაროვან პასუხებს იძლევა, მაგრამ ჩვენ შემთხვევაში საინტერესოა შესწავლილ იქნეს რელიგიურობის, როგორც ემოციურ-აფექტური კომპონენტის აქცენტუაციის მქონე ღირებულებისა და პიროვნულ დისპოზიციათა ურთიერთკორელაცია.¹ ამ მიზნით

¹ რელიგიურობისა და პიროვნულ დისპოზიციათა ურთიერთკორელაციის კვლევები, რომლებიც ასე ჭარბად არის ჩატარებული დასავლეთში, ერთიანდება ერთი საერთო ნიშნით. მორწმუნე სუბიექტებისათვის რელიგია არასდროს ყოფილა აკრძალული სოციალური ინსტიტუტი და მათ სრულიად გარკვეული ცოდნა აქვთ მიღებული სასწავლო დაწესებულებებში. შესაბამისად, მორწმუნეები და არამორწმუნეები თავიანთ დამოკიდებულებას რელიგიისადმი განსაზღვრავენ იმით, თუ რამდენად ეთანხმებიან, ან იღებენ ისინი იმ მსოფლმხედველობრივ სისტემას, რომელსაც რელიგია გვთავაზობს. ჩვენ შემთხვევაში კი სწორედ კონიციათა სისტემა ატარებს ისეთ ხასიათს, რომლის მქონე პირიც ფაქტობრივად არ არის მორწმუნე შემეცნებითი კომპონენტის დონეზე, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაინც მიიჩნევს თავს რელიგიურად და დადის ეკლესიაში. აქედან გამომდინარე, რადგან კონკრეტული სფერო ნაკლებად მონაწილეობს ჩვენი შერჩევის მიერ მორწმუნეებად თვითშეფასებაში და ის ძირითადად განსაზღვრულია რელიგიის, როგორც ღირებულების ემოციურ-აფექტური კომპონენტით, თუ არსებობს პიროვნული დისპოზიციებისა და რელიგიურობის ურთიერთკორელაციის რაიმე ნიშანი, იგი სწორედ ჩვენს შემთხვევაში შეიძლება იქნეს გამოვლენილი.

ჩვენ იმავე 200 სუბიექტს, რომლებიც პასუხობდნენ I-E-R სკალას, ვთხოვდით შევესოთ EVS ანკეტის რელიგიის, როგორც ღირებულების საკვლევით კითხვარი და აგრეთვე ეპასუხათ მინი MMPI ტესტზე. ეს ტესტი სრული MMPI-ის შემოკლებული ვარიანტია და ძირითადად გამოიყენება არაკლინიკური კვლევებისათვის, როდესაც უბრალოდ საჭიროა პიროვნული პროფილის თუ აქცენტუაციის ცოდნა. ამგვარი შემოკლებული ვარიანტები მრავლად გამოიყენება ორგანიზაციულ და ინდუსტრიულ ფსიქოლოგიაში, პროფესიული შერჩევისა და ინტერვიუებებისათვის, აგრეთვე ზოგჯერ კლინიკურ პრაქტიკაშიც. ამის მაგალითს წარმოადგენს MMPI რუსული ვარიანტები, რომლებიც სრული MMPI რუსულ კულტურაზე აპრობირებულ შემოკლებულ ვარიანტებს წარმოადგენენ. მინი MMPI და სრული MMPI ურთიერთკორელაცია სპეციალურად იქნა შესწავლილი და დადგინდა, რომ ისინი ურთიერთვალდური საზომებია.¹ ქვემოთ მოყვანილია ის შედეგები, რომლებიც 200 ინდივიდზე ჩატარებულმა გამოკითხვამ გვიჩვენა რელიგიის, როგორც ღირებულებისადმი დამოკიდებულების კვლევის თვალსაზრისით.

გამოკითხული 200 ინდივიდიდან 170 ანუ 85% მორწმუნეა და თავს მიაკუთვნებს მართლმადიდებლურ კონფესიას. მათგან 99% აღმსარებლობა არ შეუცვლია და 72% რელიგია ოჯახური ტრადიციაა. ეკლესიაში სიარულის სიხშირის მიხედვით მონაცემები ასე ნაწილდება (იხ. ცხრილი № 42).

ცხრილი № 42. ეკლესიაში სიარულის სიხშირე EVS კითხვარის მიხედვით.

№	სიარულის სიხშირე	%
1	თვეში ერთხელ მაინც	21,5
2	რელიგიური დღესასწაულებისას	22,5
3	იშვიათად	30,5

¹ მინი MMPI ვალიდურობას სრულ MMPI მიმართებაში გამოიკვლია ნინო ჭანტურიამ (სადიპლომო ნაშრომი, ხელმძღვანელი ფსიქ. მეცნ. კანდ. თემურ იოსებაძე), რომელშიც 200 ინდივიდზე ჩატარდა ორივე ტესტი და დათვლილ იქნა სკალური იდენტურობა. შედეგებმა გვიჩვენა, რომ ამ ორ ვარიანტს შორის მაღალი ურთიერთკორელაცია არსებობს და მინი MMPI წარმატებით შეიძლება იქნეს გამოყენებული არა ღრმა კლინიკური კვლევისათვის; ესარგებლობ შემთხვევით და მადლობას ვუხდით ბატონ თემურ იოსებაძეს, რომელმაც უფლება მოგვცა გამოგვეყენებინა მინი MMPI-ის ქართულ კულტურაზე შემოწმებული ვარიანტი.

ეკლესიაში სიარულის სიხშირის მიუხედავად, ხანდახან ლოცულობს გამოკითხულთა 39,5%, ხშირად — 23,%, ხოლო 10,5% — არასდროს. 26,5% თითქმის არასდროს არ ლოცულობს, ან მხოლოდ კრიზისულ სიტუაციებში. ამასთან, ქალები უფრო ხშირად ლოცულობენ, ვიდრე კაცები.

რელიგიური წესის აღსრულება ისეთი ცენტრალური მნიშვნელობის მქონე ცხოვრებისეული მოვლენებისას, როგორცაა: დაბადებანათლობა, ქორწინება და სიკვდილი — წესის აგება მიცვალებულისათვის მნიშვნელობის მიხედვით ასე ლაგდება (იხ. ცხრილი № 43).

ცხრილი № 43. რელიგიური წესის აღსრულების საჭიროება მნიშვნელოვანი ცხოვრებისეული მოვლენებისას.

N	მნიშვნელოვანი მოვლენა	წესის	აღსრულება
		საჭიროა	არ არის საჭირო
1	დაბადება	78,5%	21,5%
2	ქორწინება	82,5%	17,5%
3	სიკვდილი	86,0%	14%

როგორც ცხრილიდან ჩანს, სიკვდილის შემთხვევაში რელიგიური ცერემონიალის აღსრულების საჭიროება განსაკუთრებით თვალშისაცემიარ სხვა მოვლენასთან მიმართებაში. დამოკიდებულებების კვლევა ნათლად უჩვენებს, რომ რელიგიას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება სიკვდილის ფენომენტთან ანუ გადარჩენისა და ხსნის იდეასთან მიმართებაში. იგივე დამოკიდებულება მაჩვენებელია, რომ რელიგიურობა აფექტური კომპონენტით არის დატვირთული ჩვენ შემთხვევაში. ცხოვრების საზრისსა და მიზანზე 55,5% ფიქრობს ხშირად, ხოლო 20% არასდროს არ ფიქრობს ანალოგიურ თემაზე. რაც შეეხება სიკვდილისა და სიცოცხლის თემას, 28% ირჩევს დებულებას, რომ „სიკვდილი გარდუვალია და უაზრობაა მასზე დარდი“. მხოლოდ 15,5% მიაჩნია, რომ „სიცოცხლეს საზრისს მხოლოდ ღმერთის არსებობა ანიჭებს“. უმრავლესობისათვის კი დამახასიათებელია მომხმარებლური მიდგომა: „სიცოცხლის საზრისი ისაა, რომ მისგან ყოველივე საუკეთესო მიიღო“ — 32,5%.

განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს დამოკიდებულება „მკვდ-

რეთით აღდგომის“ კონცეფციის მიმართ. ეს უკანასკნელი მართლმადიდებლური კონფესიის ერთ-ერთი ცენტრალური პარადიგმაა, რომელიც განსაკუთრებული რიტუალიზაციით აღინიშნება. მორწმუნეთა მხოლოდ 0,5% სწამს ამ დებულებას. რაც შეეხება ღმერთის ხატს, ის შემდეგნაირი კონსტრუქტებით არის წარმოდგენილი (იხ. ცხრილი № 44).

ცხრილი № 44. ღმერთის ხატის კოგნიცია მორწმუნეთაში.

N	ღმერთის ხატის კოგნიცია	%		
		კაცები	ქალები	სულ
1	პიროვნული ღმერთი	36,0%	25,0%	30,5%
2	სული ან სიცოცხლის ძალა	28,0%	51,0%	39,5%
3	არ აქვს	28,0%	23,0%	25, 5%
4	ათეისტი	8,0%	1,0%	4,5%

როგორც ცხრილიდან ჩანს, მორწმუნეების მხოლოდ 30,5% სწამს პიროვნული ღმერთის არსებობას, რაც სხვა სიტყვებით ნიშნავს, რომ მორწმუნეთა ორ მესამედზე მეტს საერთოდ არა აქვს წარმოდგენა, თუ რას ნიშნავს მისი რელიგიური მსოფლმხედველობა. პიროვნული ღმერთი ქრისტიანული დოგმატის ძირითადი კონცეფციაა. ამის სანაცვლოდ 39,5% სწამს სულის ან სიცოცხლის ძალის არსებობის. გამოკითხულთა ერთ მეოთხედს კი საერთოდ არ გააჩნია რაიმე კოგნიცია ღმერთის ხატის შესახებ. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ პიროვნული ღმერთის ხატის კოგნიცია მამაკაცებს უფრო აქვთ ქალებთან შედარებით.

რაც შეეხება ღმერთის მნიშვნელობას ყოველდღიურ ცხოვრებაში, ძალიან მნიშვნელოვანია (სკალაზე შეფასება 10) გამოკითხულთა 44%, ხოლო სრულიად უმნიშვნელო (სკალაზე შეფასება 1) — 4%. ამასთან, ეს 4% მხოლოდ მამაკაცებზე მოდის და საშუალო პასუხს (სკალაზე შეფასება 5) ორჯერ უფრო ხშირად მიმართავენ კაცები.

გამოკითხულთა უმრავლესობა თვლის, რომ რელიგია მათ აძლევს სიძლიერესა და სიმშვიდეს — 77,3%. რელიგიურობა გულისხმობს სრულიად გარკვეული ზნეობის პრინციპების გაშინაგნებას და, შესაბამისად, ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრულ დამოკიდებულებას „კარგი - ცუდის“ მიმართ. ამ თვალსაზრისით, მორწმუნეები საინტერესო გადანაწილებას

გვიჩვენებენ (იხ. ცხრილი № 45).

ცხრილი № 45. კეთილისა და ბოროტის განსაზღვრულობის შეფასება მორწმუნეებთან.

N	დებულება	%
1	არსებობს ჩამოყალიბებული პრინციპი იმის თაობაზე, თუ რა არის კეთილი და ბოროტი. ისინი მიესადაგება ნებისმიერ ადამიანს, ნებისმიერ ვითარებაში	41,0 %
2	არ არსებობს ჩამოყალიბებული პრინციპი იმის თაობაზე, თუ რა არის კეთილი და ბოროტი. თუ რა არის კეთილი და ბოროტი, მთლიანად ამ წამიერ ვითარებაზეა დამოკიდებული.	43,5 %
3	არც ერთი	15,0 %

ცხრილი კარგად უჩვენებს, რომ მორწმუნეთა მხოლოდ 41% არის განსაზღვრული ეთიკური ნორმების კატეგორია, დანარჩენებისათვის, მათი მორწმუნეობის მიუხედავად, მორალურ-ეთიკური რელატივიზმია დამახასიათებელი. აქ შეიძლება გავიხსენოთ ფროიდის ერთი მოსაზრება რუსული ხასიათის შესახებ, რომლის საფუძველსაც იგი გარკვეულწილად რელიგიურ მსოფლმხედველობრივ ინტერპრეტაციაში ხედავს და რასაც ის სინდისთან საქმის ჩაწყობას ეძახის. ფროიდის აზრით, მხოლოდ რუსული ხასიათისათვის არის დამახასიათებელი სინდისთან (ანუ ლმერთთან) ასეთი გარიგება: თუ არ შესცოდავ, ვერც ცხონდები. რაც ცხვა სიტყვებით ნიშნავს, რომ არა აქვს მნიშვნელობა ახლა რას აკეთებ, მთავარია, მოინანიო და პასუხისმგებლობასაც მოიხსნი. ფროიდს ამგვარი დასკვნის საშუალებას ორი რამ აძლევდა: ერთი, ლიტერატურული ნაწარმოებები (იგი ფ.დოსტოვესკის საუკეთესო ფსიქოლოგად თვლიდა) და მეორე, მისი კლიენტურა, რომლის საკმაო ნაწილსაც რუსეთიდან ჩასული ინდივიდები შეადგენდნენ. დასავლურმა ეკლესიამ არ იცის ასეთი რელატივიზმი (მხედველობაში მაქვს თეოლოგიური კონცეფციის გასოციალურებული ვარიანტი). მისთვის ერთმნიშვნელოვნადაა განსაზღვრული კეთილი და ბოროტი და, შესაბამისადაც, მორწმუნეებისათვის კეთილისა და ბოროტის ცნებები ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრულად მიიჩნევა. ჩვენ შემთხვევაში მორწმუნეები, რომლებიც რჩებიან მორალური რელატივიზმის ტყვეობაში, მიეკუთვნებიან იმ კატეგორიას, რომელსაც არა აქვს განსაზღვრუ-

ლი სოციალურ კოგნიციათა სისტემა, რაც გულისხმობს რელიგიის, როგორც ღირებულების გაშინაგებულ ანუ სოციალიზებულ შინაარსს.

საინტერესო შედეგებს გვიჩვენებს ეკლესიის და რელიგიისადმი მოლოდინების კვლევა, თუ რას ელიან მორწმუნეები, რა თემებთან დაკავშირებით სჭირდებათ მათ ინფორმაციის მიღება (იხ. ცხრილი № 46 და № 47).

ცხრილი № 46. მორწმუნეების მოლოდინი, თუ რომელ სადისკუსიო საკითხებს უნდა ეხებოდეს ეკლესია.

N	საკითხები	%		
		კაცები	ქალები	სულ
1	აღამიანის, პიროვნების მორალური პრობლემები და მოთხოვნილებები	33,7 %	41,2 %	37,5 %
2	ოჯახური ცხოვრების პრობლემები	13,7 %	26,8 %	20,3 %
3	ხალხის სულიერი მოთხოვნილებები	30,5 %	19,6 %	25,0 %
4	ქვეყნის ამჟამინდელი სოციალური პრობლემები	21,1 %	12,4 %	16,7 %

ცხრილიდან ჩანს, რომ მორწმუნეები ელიან ეკლესიის აზრს, პირველ რიგში, აღამიანის მორალური პრობლემებისა და მოთხოვნილებების შესახებ, როგორც ქალები, ასევე მამაკაცები. შემდგომ ქალებსა და მამაკაცებს შორის ინტერესების დიფერენციაცია ხდება და თუ მამაკაცებისათვის მეორე ადგილზეა ხალხის სულიერ მოთხოვნილებებზე გარკვეული ინფორმაციის, თუ პოზიციის მოსმენა, ქალები ოჯახური პრობლემების განხილვას ანიჭებენ უპირატესობას. იმავე საკითხს მამაკაცების ორჯერ ნაკლები რაოდენობა მიიჩნევს განხილვის ღირსად. რაც შეეხება ქვეყნის ამჟამინდელ პრობლემებს, მორწმუნეების 16,7 % გამოთქვამს მხოლოდ ინტერესს და აუდიტორიის შემადგენლობაში მამაკაცები ორჯერ უფრო ბევრი იქნებოდნენ. ცხრილი კარგად უჩვენებს, რომ ქალების უმრავლესობა ეკლესიისაგან პასუხს პირადად ოჯახურ საკითხებზე მოელის, მაშინ, როდესაც მამაკაცები უფრო მეტი ინტერესით მოისმენდნენ ხალხის სულიერ მოთხოვნილებებსა და ქვეყნის სოციალურ პრობლემებთან მიმართებაში ეკლესიის პოზიციას.

ცხრილი № 47. მორწმუნეებისათვის ეკლესიის მიერ სასურველი განსახილველი თემები.

№	თემა	%		
		კაცები	ქალები	სულ
1	განიარაღება	14,1 %	13,4 %	13,8 %
2	აბორტი	18,2 %	32,0 %	25,0 %
3	მესამე მსოფლიოს პრობლემები	19,2 %	5,2 %	12,2 %
4	საყვარლის ყოლა ქორწინებაში მყოფი პირისათვის	1,0 %	8,2 %	4,6 %
5	უმუშევრობა	4,0 %	5,2 %	4,6 %
6	რასობრივი დისკრიმინაცია	3,0 %	6,2 %	4,6 %
7	ეუთანაზია	11,1 %	9,3 %	10,2 %
8	ჰომოსექსუალობა	8,1 %	6,2 %	7,1 %
9	ეკოლოგია და გარემოს დაცვა	8,1 %	8,2 %	8,2 %
10	სახელმწიფო პოლიტიკა	13,1 %	6,2 %	9,7 %

როგორც ცხრილიდან ჩანს, განსაკუთრებული დაკვეთაა, რომ ეკლესიამ გააშუქოს ისეთი თემა, როგორცაა აბორტი. თანმიმდევრობით კი განსახილველ თემათა რეიტინგი ასე გამოიყურება: აბორტი, განიარაღება, მესამე მსოფლიოს პრობლემები, ეუთანაზია, სახელმწიფო პოლიტიკა, ეკოლოგია და გარემოს დაცვა, ჰომოსექსუალობა. ერთნაირი მაჩვენებლები აქვთ უმუშევრობას, რასობრივ დისკრიმინაციასა და საყვარლის ყოლას ქორწინებაში მყოფი პირისათვის. კაცები უფრო დაინტერესებული არიან მესამე მსოფლიოს პრობლემებითა და სახელმწიფო პოლიტიკის განხილვით, ქალები კი რასობრივი დისკრიმინაციითა და ქორწინებაში მყოფი პირის საყვარლის ყოლის თემით. სხვა თემების შემთხვევაში ქალებსა და კაცებს შორის ინტერესთა დიდი სხვადასხვაობა არ შეიმჩნევა.

რა შეიძლება დასკვნის სახით ითქვას ამ მონაცემების განხილვის შემდეგ. უპირველეს ყოვლისა ის, რომ რელიგიას, როგორც ღირებულებას, რომელსაც სოციალური ინსტიტუტის მნიშვნელობა აქვს, დიდი მნიშვნე-

ლობა ენიჭება ჩვენს ყოფაში. გამოკითხულთა 73,5 % თავს მორწმუნედ აფასებს და 75,5 % კი ღმერთს უკიდურესად მნიშვნელოვნად მიიჩნევს მის ცხოვრებაში. თავად რელიგიისადმი დამოკიდებულება არ არის სტრუქტურირებული მთელი სოციალური კოგნიციის კუთხით. იგი არ არის გააზრებული და გაშინაგებული რაციონალურ ანუ შემეცნებით დონეზე, რადგან, როგორც მონაცემები გვიჩვენებს, არ არის გარკვეული ცნობიერ დონეზე რელიგიური მსოფლმხედველობის ისეთ უმარტივეს და ბაზისურ ცნებებთან დამოკიდებულება და სხვათა შორის არც შინაარსი, როგორცაა ღმერთის სახის კონსტრუქტი და მორალის კატეგორია. შესაბამისად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ რელიგია სოციალიზებული ინსტიტუტის სახით მნიშვნელოვანი ღირებულება არ არის. იგი უბრალოდ სასურველი სოციალური იდენტობის ფორმაა და სხვა არაფერი. ამ დასკვნის ბოლომდე მისაღებად საჭიროა ვნახოთ, არსებობს თუ არა რაიმე კორელაცია მორწმუნეებთან მათ პიროვნულ დისპოზიციებსა და მათ რელიგიურ ორიენტაციას თუ უბრალოდ მორწმუნეობას შორის.

III.3. პიროვნული დისპოზიციები მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან

კვლევაში ჩართულ ორას ინდივიდს I-E-R რელიგიური ორიენტაციის სკალასა და რელიგიის, როგორც ღირებულების შემსწავლელ კითხვართან ერთად უტარდებოდა მინი MMPI. ეს ვარიანტი სრული ტესტისაგან განსხვავდება იმით, რომ მინი MMPI-დან საერთოდ ამოღებულია მეხუთე ფემინურობა-მასკულინობის და მეათე სოციალური ინტროვერსიის სკალები, ზოლო დანარჩენი სკალების კითხვები შემჭიდროვებული სახით არის წარმოდგენილი და ტესტი სულ 71 დებულებას შეიცავს.

ერთმანეთს შეუდარდა ორი ჯგუფის, მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების მონაცემები. მორწმუნეებთან დაითვალა პიროვნულ დისპოზიციათა ურთიერთკორელაცია რელიგიურ ორიენტაციასთან მიმართებაში. შედეგებმა შემდეგი სურათი გვიჩვენა:

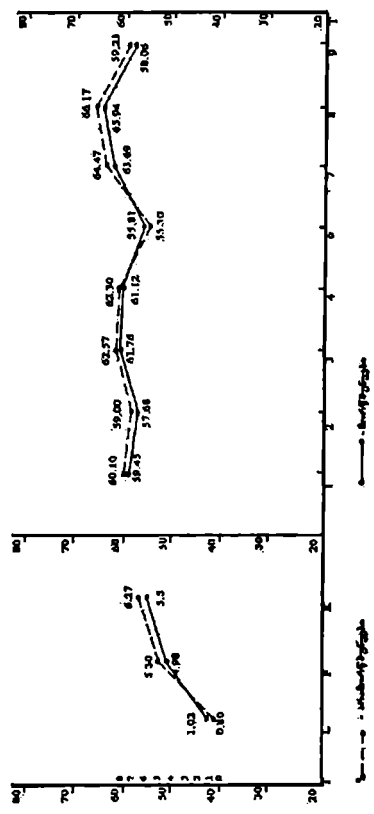
ცხრილი № 48. მინი MMPI მონაცემები მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან.

MMPI სკალები	N		M		StD		t	P
	B	NB	B	NB	B	NB		
"L"	170	30	1,02	0,80	0,98	1,00	1,44	0,254
"F"	170	30	4,98	5,30	2,33	2,14	-0,71	0,478
"K"	170	30	5,55	6,27	2,25	2,27	-1,59	0,112
"1(Hs)"	170	30	9,45	10,10	2,42	2,47	-1,35	0,179
"2(D)"	170	30	7,68	9,00	3,01	3,43	-2,16	0,032 *
"3(Hy)"	170	30	11,76	12,57	3,12	2,97	-1,31	0,193
"4(Pd)"	170	30	11,12	12,30	2,90	2,58	-2,08	0,039 *
"6(Pa)"	170	30	5,81	5,30	2,24	2,22	1,16	0,249
"7(Pt)"	170	30	13,69	14,47	3,29	4,03	-1,15	0,250
"8(Se)"	170	30	15,94	16,17	3,32	4,46	-0,33	0,746
"9(Ma)"	170	30	8,06	9,23	2,22	3,17	-2,49	0,014 *

როგორც ცხრილიდან ჩანს, მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების ჯგუფი ერთმანეთისაგან სულ სამი სკალური მაჩვენებლით განსხვავდება. ესენია: მეორე (დეპრესიის), მეოთხე (ფსიქოპათიის) და მეცხრე (პიპომანიის) სკალები და ყველა ამ შემთხვევაში არამორწმუნეებს უფრო მაღალი მაჩვენებლები აქვთ, ვიდრე მორწმუნეებს. თავისთავად ეს ორივე ჯგუფი თავისი საშუალო მაჩვენებლების მიხედვით აბსოლუტურად არ აჩვენებს არავითარ აქცენტუაციას და ჯდება კლასიკური საშუალო განაწილების ზღვარში (იხ სქემა № 17).

როგორც სქემიდან ჩანს, როგორც მორწმუნეების, ასევე არამორწმუნეების ჯგუფი არავითარ პიროვნულ აქცენტუაციას არ ატარებს. უფრო მეტიც, ფაქტობრივად სქემა უჩვენებს წრფივ პროფილს. წრფივი ეწოდება პროფილს, რომლის ყველა მაჩვენებელი მოთავსებულია 40-დან 60T-ს შორის. ასეთი პროფილი ყველაზე ხშირია ნორმისათვის და მას სხვანაირად ჯანმრთელობის პროფილსაც უწოდებენ. განსხვავებები, რომლებიც ამ ორ ჯგუფში აღინიშნება, წარმოადგენს ნორმის შიგნით განსხვავებას და შესაბამისად, არ მიუთითებს რაიმე განსაკუთრებული პიროვნული დისპოზიციის შესახებ, რომელიც შეიძლება განვიხილოთ როგორც

სქემა № 17. MMPI მონაცემების საშუალოების გრაფიკული გამოსახლება მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა *.



მორწმუნეობა-არამორწმუნეობის განმაპირობებელი ფაქტორი. ერთადერთი სკალა, რომელიც ცალკე აღნიშვნის ღირსი ხდება, არის მეცხრე ჰიპომანიის სკალა. არამორწმუნეობის მონაცემები თავსდება სკალაზე 60-70T ფარგალში. ასეთ შემთხვევებში კი ტესტი მიგვითითებს, რომ მათთვის დამახასიათებელია ურცხვობა, სიცრუე, არამეგობრული ურთიერთობები, მორალური განწყობების არასანდობა, ასეთი ინდივიდების თვითშეფასება მკვეთრად განსხვავდება გარშემომყოფთა შეფასებისაგან. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჩვენ მიერ მიღებული შედეგები მოპოვებული იყო მინი MMPI-ით, შესაძლებელი იქნებოდა მოცემულ ნიშანზე გველაპარაკა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც არამორწმუნეთა ჯგუფს MMPI-ის სრული ვარიანტით კვლევის შემთხვევაში იმავე შედეგებს მივიღებდით. ჩვენ შემთხვევაში მიღებული ემპირიული მასალა უნდა მივიჩნიოთ ისეთ ფაქტად, რომელიც გადამოწმებას აუცილებლად საჭიროებს. ამის თქმის უფლებას ისიც მაძლევს, რომ დასავლეთში ჩატარებული ანალოგიური ტიპის კვლევებისას, მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან MMPI-ის თვისებებიდან არც ერთი მათგანი, როგორც სტაბილური კორელაციური ცვლადი არ დასტურდება არც ერთი ჯგუფისათვის (Wulff, 1991, Spilka et al. 1985). ჩვენ კვლევაში მიღებული ეს შედეგი გადამოწმებას მოითხოვს უფრო მეტ მასალაზე (უნდა იქნეს გათვალისწინებული არამორწმუნეთა ჯგუფის სიმცირე, სულ 30 ინდივიდი) და სრული MMPI-ის გამოყენებით.

თუ რა ტიპის კორელაცია არსებობს რელიგიური ორიენტაციის ტიპსა და MMPI-ის პიროვნულ სკალებს შორის, ამ მიზნით მორწმუნეებთან დათვლილი იყო I-E-R სკალასა და MMPI-ის მონაცემებს შორის კორელაციები. მონაცემებმა შემდეგი სურათი გვიჩვენა (იხ. ცხრილი №49).

როგორც ცხრილიდან ჩანს, I რელიგიური ორიენტაცია უარყოფით კორელაციაშია Pd ფსიქოპათიის სკალასთან, ხოლო Es უარყოფით კორელაციაშია ისტერიის (Hy) და დადებით კორელაციას უჩვენებს ჰიპომანიის (Ma) სკალასთან.

მორწმუნეები სქესის მიხედვით სტატისტიკურად მნიშვნელოვნად განსხვავებულ შედეგებს აჩვენებენ ოთხ სკალაზე. ესენია: იპოქონდრიის (Hs), დეპრესიის (D), ისტერიისა (Hy) და ფსიქოსთენიის (Pt) სკალებზე. აქედან ყველა სკალაზე ქალებს უფრო მაღალი მაჩვენებლები აქვთ, ვიდრე მამაკაცებს. აღსანიშნავია ისიც, რომ არამორწმუნეებმა ყველა სკალაზე სტატისტიკურად მნიშვნელოვანი განსხვავებული შედეგები აჩვენეს. ყველა სკალის მონაცემებით, სიცრუის სკალის გარდა (L), ქალებს

ცხრილი № 49. I-E-R სკალასა და MMPI ურთიერთკორელაციები მორწმუნეებთან.

კორ- ნის კო- ეფი- ციენ- ცია	Hs	D	Hy	Pd	Pa	Pt	Sc	Ma
I	-0,05	-0,12	-0,07	-0,16*	0,06	-0,12	-0,03	0,09
Ep	-0,02	0,01	0,02	-0,02	-0,04	0,01	-0,06	0,04
Es	-0,10	-0,06	-0,17*	0,04	0,10	-0,11	-0,01	0,19*

უფრო მაღალი მაჩვენებლები ჰქონდათ, ვიდრე კაცებს.

მიღებულ შედეგებზე დაყრდნობით, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ MMPI მონაცემები უჩვენებს, რომ მორწმუნეებთან არავითარ პიროვნულ აქცენტუაციასთან არა გვაქვს საქმე. ისინი არაფრით განსხვავდებიან არამორწმუნეებისაგან იმ თვალსაზრისით, რომ ორივე ჯგუფი საშუალო ნორმის ფარგლებს არ სცილდება. თავად მორწმუნეები და არამორწმუნეები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან სამი სკალით: დეპრესიის, ფსიქოპათიისა და ჰიპომანიის სკალური მაჩვენებლებით, რომელიც (სამივე) არამორწმუნეებს უფრო მაღალი აქვთ, ვიდრე მორწმუნეებს. ამ სამი სკალის ერთობლიობა იმ შემთხვევებშიც კი, როდესაც ძალიან მაღალი მაჩვენებლებია კლინიკური დიაგნოზის შემთხვევაშიც, არ აჩვენებს არავითარ სიმპტომს. იგი უბრალოდ გვჩვენებს შორის ნორმის ფარგალში განსხვავებად შეგვიძლია მივიჩნიოთ, ანუ ორივე ჯგუფს პიროვნული სტატუსი პიროვნულ დისპოზიციითა დონეზე არა აქვს განსხვავებული. თუ გავითვალისწინებთ იმ ნიშნებს, რომლებსაც ეს სამი სკალა აერთიანებს, მაშინ აღმოჩნდება, რომ არამორწმუნეებს მორწმუნეებთან შედარებით უფრო აწუხებთ გუნება-განწყობილების ცვლილებები და სოციალური დეზადაპტაცია, ვიდრე მორწმუნეებს. რელიგიური ორიენტაციის I განზომილება უარყოფით კორელაციაშია ფსიქოპათიის სკალასთან, რაც ნიშნავს, რომ გაშინაგნებული რელიგიური ორიენტაციის მქონე ინდივიდებს არ ახასიათებთ

სოციალური დეზადაპტაცია, აგრესიულობა, კონფლიქტურობა, სოციალური ნორმებისა და ღირებულებების უგულვებელყოფა, არამდგრადი გუნება-განწყობილება, წყენა, აგ ზნებადობა და მგრძობიარობა. ეს ფაქტორი, რომელიც რელიგიურობას სოციალური იდენტობის ერთ-ერთ ფორმად განიხილავს, უარყოფით კორელაციაშია ისტერიის სკალასთან, ანუ ისეთ თვისებებთან, როგორიცაა მნიშვნელოვნების შეგრძნების სურვილი, ყურადღების მიპყრობის სურვილი და პრობლემების გადაწყვეტა ავადმყოფობით ან სიმპტომების ჩამოყალიბებით. იგივე ფაქტორი დადებით კორელაციას აჩვენებს პიპომანიის სკალასთან, რაც გულისხმობს ისეთ თვისებებს, როგორიცაა ზეაწეული გუნება-განწყობილება გარემო პირობების მიუხედავად, აქტიურობა, ენერგიულობა, ქმედითობა და ხალისიანობა, უყვართ სამუშაო ხშირი ცვლილებებით და ხალხთან კონტაქტი, თუმცა მათი ინტერესები ზედაპირული და არამდგრადია, არ ჰყოფნით ნებისყოფა და გამტანობა.

შეიძლება ითქვას, რომ ინტერიორიზებული რელიგიურობის უარყოფითი კორელაცია დეპრესიულობასთან პირდაპირ მიუთითებს იმის შესახებ, რომ რაც უფრო მაღალია სოციალური კოგნიცია და ინტერიორიზებულია იგი, როგორც ღირებულება დეპრესიისათვის ანუ ცხოვრებისა, საზრისის და კარგვის საშიშროება მცირდება. ფაქტორივად ინტერიორიზებული რელიგიურობა ერთგვარად დამცველია ეგ ზისტენციალური კრიზისებისაგან. რაც შეეხება რელიგიურობის ისეთ ფორმას, რომელიც ფაქტორივად სოციალური იდენტობის თუ სასურველობის ნაწილია, თავის მხრივ, ხსნის მიუღებლობას და შიშს გარემოსადმი (უარყოფითი კორელაცია ისტერიულობასთან) და სოციალური აქტივობის მნიშვნელოვან მამოძრავებელ ძალად იქცევა (დადებითი კორელაცია პიპომანიასთან). ერთხელ კიდევ ხაზგასმით ვიმეორებ, რომ ყველა ეს კლინიკური სკალა ჩვენს სუბიექტებთან არ გადის ნორმის ფარგლებიდან და ჩვენ ახლა ვლაპარაკობთ ნორმის შიგნით ცვალებადობასა და კავშირებზე.

თუ მივუბრუნდებით საკითხს იმის შესახებ, თუ რა არის რელიგიურობის განმსაზღვრელი პიროვნული დისპოზიცია თუ მისი ღირებულებითი ბუნება ანუ სოციალური კოგნიცია, ჩვენი მონაცემები ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებს, რომ რელიგია ერთმნიშვნელოვნად სოციალურ კოგნიციათა რიგს მიეკუთვნება და არა პიროვნულ დისპოზიციათა კატეგორიას. იგი მხოლოდ მაშინ იძენს პიროვნულ ელფერს, როდესაც ინტერიორიზდება პიროვნებაში და მისი ცხოვრების წესი ხდება. ყოველივე ეს კი

გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ დავეთანხმოთ იმ ავტორებს, რომლებიც რელიგიურობის კვლევის სპეციფიკას დღეს უკვე სოციალური კონციონისა და „სქემების“ პარადიგმაში ხედავენ. ოლპორტის თეორიული მოსაზრება რელიგიურობის პიროვნული ბუნების შესახებ ფსიქოლოგიური კვლევების ისტორიის ერთ-ერთი საუკეთესო ფურცელია, რომელმაც ფაქტობრივად ააღორძინა დიდი ხნის წინ მივიწყებული საკითხი რელიგიურობის ფსიქოლოგიური ბუნების შესახებ, რომელიც უკიდურესად სეკულარიზებულ ფსიქოლოგთა საზოგადოებისათვის მხოლოდ თეორიული სპეკულაციების დონეზე წყდებოდა. ოლპორტის თეორიული კონცეფციის უდიდესი დამსახურებაა რელიგიურობის ფსიქოლოგიაში ემპირიული კვლევების თითქმის ოცდაათწლიანი ტალღა, რომელმაც, მართალია, უარყო საწყისი ჰიპოთეზა რელიგიურობის პიროვნული ნიშნით განპირობებულობის შესახებ, მაგრამ მის ადგილას ახალ პარადიგმას და მის შესატყვის ემპირიულ კვლევებს დაუდო საფუძველი. კ.პოპერის შეფასებით,— მეცნიერული თეორია სხვას უფრო უკეთესს ვერაფერს ინატრებდა.

დასკვნა

თუ ერთხელ კიდევ თვალს გადავაკვლებთ მთელ იმ მასალას, რომელიც ამ წიგნშია თეორიული თუ ემპირიული კვლევის შედეგად მოპოვებული ინფორმაციის სახით, გარკვეული დასკვნები შეგვიძლია გავაკეთოთ.

რელიგიის ფსიქოლოგია მცდარი ტერმინია. ფსიქოლოგია წარმოადგენს სოციალური მეცნიერებების ერთ-ერთ დარგს, რომელიც სწავლობს ადამიანის ქცევის კანონზომიერებებსა და თავისებურებებს. ყოფაშიც იგი მხოლოდ ამ ვიწრო სპეციფიკის განზოგადების საშუალებას იძლევა. რელიგია შემეცნების ერთ-ერთი ფორმაა და გულისხმობს სინამდვილისადმი გარკვეულ დამოკიდებულებას, ცოდნათა სისტემას და მიდგომის თავისებურებას. შესაბამისად, შეიძლება რელიგიაში ფსიქოლოგიური კომპონენტი არსებობდეს (და არსებობს კიდევც), მაგრამ რელიგიის მთლიანად ფსიქოლოგიაზე დაყვანა უბრალოდ მცდარია და რედუქციონიზმის კლასიკური ნიმუშს წარმოადგენს. აპელირება იმაზე, რომ რელიგია არსებობს მხოლოდ ადამიანებში და, აქედან გამომდინარე, იგი საზოგადოებრივი ყოფის ნაყოფია და წარმოადგენს მისი ინფანტილური სურვილების და კმაყოფილების სახეცვლილებას, არ არის არგუმენტი რელიგიის ფსიქოლოგიაზე რედუქციებისათვის. ასეთ შემთხვევაში გააზრების სფეროდან ვარდება ყოფის ისტორიული, სოციალური, პოლიტიკური, მსოფლმხედველობრივი, ფილოსოფიური კონტექსტები, არაფერი რომ არ ვთქვათ თეოლოგიაზე. აპელირება იმაზე, თითქოს რელიგიის ფსიქოლოგია უფრო მოსახერხებელი ცნებაა, ვიდრე რელიგიურობის ფსიქოლოგია, წმინდად ენობრივი თვალსაზრისით, სუსტი არგუმენტია თუნდაც იმ მიზეზით, რომ საგნის არაზუსტ განმარტებას თუ განსაზღვრებას უპირობოდ დაშვებული შეცდომებისაკენ მივყავართ. ფსიქოლოგიის პარადიგმა გულისხმობს მორწმუნე ადამიანის თუ ადამიანთა ჯგუფის აწმყოში ქმედებებისა და ქცევების კანონზომიერებათა შესწავლას, რელიგიურობის, როგორც ღირებულების ფსიქოლოგიური კანონზომიერებების გარკვევას, რელიგიურობასთან დაკავშირებულ ფსიქოლოგიური მახასიათებლების გამოყოფას და ა.შ. აქედან გამომდინარე, რადგან ფსიქოლოგია სწავლობს მორწმუნეებს და მათ ქცევას, ის სწავლობს რელიგიურობის ფსიქოლოგიას (როგორც გარკვეულ მდგომარეობას, მოტივაციას, ქცევას) და არა რელიგიის ფსიქოლოგიას. სწორი ტერმინი ფსიქოლოგიურ მეცნიერებათა სფეროში რელიგიურობის ფსიქოლოგიაა.

მორწმუნეებისა და არამორწმუნეების ჯგუფების გამიჯვნისაშ-
ვის სუბიექტის თვითშეფასება სრულიად ვალიდური კრიტერიუმია. ამგ-
ვარი ფორმალური განსაზღვრება რეალურად გამოყოფს ადამიანთა ჯგუ-
ფებს, რომლებსაც, ერთიმხრივ, ქცევისა და დამოკიდებულებების განსხვა-
ვებული სისტემები აქვთ არამორწმუნეებთან შედარებით, ხოლო მეორე
მხრივ, შიდა ჯგუფური ურთიერთმსგავსება შენარჩუნებული აქვთ დამო-
კიდებულებათა ერთგვარონების თვალსაზრისით, თუმცა ქცევის ინტენ-
სივობით (ეკლესიაში სიარული, რელიგიური ლიტერატურის, ლოცვის
სიხშირეები და სხვა) შეიძლება განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან.

რელიგიური ორიენტაციის დამდგენი სკალები უდავოდ განასხვა-
ვენ მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფებს, მაგრამ თავად სკალა
და მისი თეორიული საფუძველი სერიოზულ ხარვეზებს შეიცავს.

ოლპორტისეული კონცეფცია, რელიგიური ორიენტაციის გამზო-
მი სკალის შესახებ, ეყრდნობა მცდარ პარადიგმას რელიგიურობის ინტე-
რიორიზაციის შესახებ მისი ექსტერნალიზაციის გარეშე. ოლპორტი
თვლიდა, რომ რელიგია შეიძლება იყოს ინტერნალიზებული (ინტრინსიქ),
გაშინაგნებული, „ცხოვრების წესი“ და, ამავე დროს, არ იყოს ექსტერნა-
ლიზებული, ანუ ქცევაში, გარეთ გამოტანილი. ამგვარი დაშვება გადის
ფსიქოლოგიის პარადიგმიდან ჯანმრთელი, ნორმალური, ზრდასრული,
კულტურული ადამიანის ქცევის თავისებურებების შესახებ. ფსიქოლო-
გია მიიჩნევს, რომ ნებისმიერი მოთხოვნილება და განსაკუთრებით კი ის,
რომელიც ამ კონკრეტული პიროვნებისათვის ყველაზე მეტად ღირებუ-
ლია (ინტრინსიქრელიგიურობა ოლპორტის თეორიაში ნიშნავს ნამდვილ
მორწმუნეობას; რელიგიურობას, როგორც ცხოვრების წესს), აუცილებ-
ლად უნდა გამომჟღავნდეს ქცევაში (ეკლესიაში სიარული, სასულიერო
ლიტერატურის კითხვა, ლოცვა/მედიტაცია და ა.შ.). თუ ასეთი რამ არ ხდე-
ბა, ანუ მოთხოვნილება არ ხორციელდება ქცევაში, ადამიანი თავს უბედუ-
რად გრძნობს და ნევროტიზაციის მაღალი კოეფიციენტით ხასიათდება.
თუ მართლმადიდებლური და კათოლიკური ეკლესიები თავიანთი მრევლი-
საგან აუცილებლობით მოითხოვენ სრულიად გარკვეულ რიტუალური
ქცევის შესრულების სიხშირეს და ამას შესაბამისი დოგმათაც აფორმებენ,
პროტესტანტული კულტურა საკმაოდ ლოიალურია რიტუალურ-ცერე-
მონიალური ქცევის მიმართ. შესაბამისად, ოლპორტის პარადიგმა ინთ-
რინსიქ-ექსტრინსიქ სკალის ბიპოლარობის შესახებ ეყრდნობა მის თეო-
ლოგიურ (პროტესტანტიზმი) და არა ფსიქოლოგიურ წანამძღვარს. ალ-

ბათ, ეს ხდება მიზეზი იმისაც, რომ, მართალია, ემპირიული კვლევები ოლპორტს კარგად უჩვენებენ საკუთარი თეორიული დაშვების მცდარობას (იგი თავის კვლევებშიც ადასტურებს I/E სკალის ორთოგონალურობას და პრორელიგიურების ჯგუფის არსებობას), მაგრამ ის მაინც არ ცვლის თავის თეორიულ კონცეფციას რწმენის მხოლოდ ინტერნალიზირების შესახებ. მისთვის თეორიულად გაუაზრებელი რჩება ემპირიული მონაცემების განსხვავებული ხასიათი ინტრინსიქ-ექსტრინსიქ სკალის ორთოგონალობაზე და იგი არ ცვლის თავის თეორიულ კონცეფციას I/E სკალის ბიპოლარობის შესახებ.

ოლპორტისეული მიგნება რელიგიური ორიენტაციის I/E შესაძლებლობაზე აბსოლუტურად სწორია, მაგრამ არა ინტრინსიქ-ექსტრინსიქულობის მისეული გაგებით. თუ ინტრინსიქულობას განვსაზღვრავთ როგორც ღერძს, რომელიც ზომავს, თუ რამდენად გაშინაგებულია რელიგიური რწმენა, როგორც მოტივაციური ფაქტორი, ხოლო ექსტრინსიქულობა კი სოციალიზებული ქცევის ღერძია, რომელიც ზომავს, თუ როგორ გამოიხატება ეს მოტივაციური ცვლადი ქცევაში და რამიზნები შეიძლება მან დაკმაყოფილოს: უშუალოდ რელიგიური მოტივაციის აქტივაცია (ექსტრინსიქ პიროვნული), თუ რელიგიური რწმენის გამოყენებით სოციალური იდენტობისა და მეობის მოთხოვნილება დაიკმაყოფილოს გაშუალებული სახით (ექსტრინსიქ სოციალური), მაშინ ინდივიდთა ერთობლიობა ოთხ შესაძლო ტიპად გაიყოფა.

I	ნამდვილი მორწმუნეები
სალოსები	
ათეისტები	რელიგიური მარკიტანტები

E

ბუნებრივია, რომ აქ მოყვანილი ყველა ჯგუფის სახელი მხოლოდ

მეტაფორაა, რომელიც კარგად გამოხატავს აქცენტებს. ბუნებრივია, ეს ჯგუფები, სუფთა ტიპების სახით რეალობაში არ არსებობენ.

„სალოსები“ (I ტოლია მაქსიმუმის, E ტოლია ნულის) — ისინი, ცხოვრობენ მხოლოდ და მხოლოდ თავიანთი რწმენით. სრულად ინტერნალიზებული აქვთ რწმენების სისტემა და საერთოდ არ ითვალისწინებენ მისი გამოხატვის ფორმებისას სოციალურ გარემოს.

„ათვისტები“ (I და E ტოლია ნულის) — მათ უბრალოდ არ გააჩნიათ რწმენის სისტემა და არ ფლობენ მათი გამოხატვის სოციალურ ფორმებს.

„ნამდვილი მორწმუნეები“ (I და E ტოლია მაქსიმუმის) — ისინი ცდილობენ უშუალოდ თავიანთი რწმენის შესატყვისი ღირებულებებისა და კოგნიციის რეალიზაცია მოახდინონ ყოფაში სოციალურად მისაღები ფორმებით. მათი ცხოვრების წესი მათი რელიგიაა. ისინი ცდილობენ სრულად დანერგონ და გამოიტანონ სოციუმში საკუთარი ღირებულებები.

„რელიგიური მარკიტანტები“ (I ტოლია ნულის, E ტოლია მაქსიმუმის) — მათ არ გააჩნიათ ინტერიორიზებული რწმენის სისტემა, ახასიათებთ დიდი ინტენსივობით მორწმუნის შესატყვისი ქცევების კატეგორია, რომლის მიზანიც არის არა რწმენის შესატყვისი გარემოს დამკვიდრება, არამედ სხვა მიზნების მიღწევა. რელიგია მხოლოდ ხერხია სოციალური იდენტობის მისაღწევად.

თითოეულ ამ ჯგუფში შესაძლებელია მთელი რიგი ფსიქოლოგიური პარამეტრების კვლევა, როგორც პიროვნების, ასევე სოციალური ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ მორწმუნეთა ორგანიზაციული გაერთიანებები საკმაოდ მრავალფეროვანია და შესაბამისად სრულიად გარკვეულ ორგანიზაციულ სტრუქტურასაც გულისხმობს (ეკლესიის მოწყობის კონფესიური თავისებურებანი, სექტები, ღია და დახურული ტიპის რელიგიური ჯგუფები, სპეციფიკური ტიპის ახალი რელიგიური ორგანიზაციები და მოძრაობები), მაშინ სრულიად ნათელი გახდება ამ მოდელის გამოყენების ფართო შესაძლებლობები ორგანიზაციული ფსიქოლოგიისა და მართვის ფსიქოლოგიის კუთხითაც.

ოლპორტისეული I/E ორიენტაცია ერთმანეთისაგან არ მიჯნავს ემოციურ-აფექტურ და კოგნიტურ კომპონენტს. უბრალოდ, თავისდროზე ფსიქოლოგიამ ჯერ კიდევ არ იცოდა ამ ორი პარამეტრის ინსტრუმენტული გაყოფის შესაძლებლობისა და ტექნიკების შესახებ. I ორიენტაციის ამსახველი დებულებები თავის თავში მოიცავს როგორც პიროვნული

დისპოზიციური ნიშნების ელემენტებს, ასევე მოტივაციას და კოგნიცია-საც. არ არის მკაფიოდ განსაზღვრული, თუ რისი ინტერიორიზაცია ხდება. რალაცის! ცხადია, ნებისმიერ „რალაცას“ თავისი კონკრეტული შინაარსი გააჩნია, რომელიც აუცილებლობით გულისხმობს გარკვეულ ქცევით პარამეტრს, თუნდაც აკრძალვის სახით (არ შეიძლება არაფრის კეთება). მორწმუნის ქცევის მიზანია თავად მრწამსის განხორციელებისათვის მოთხოვნილი ქმედებების შესრულება. იმავე ტიპის ქმედებები შეიძლება გამოყენებული იყოს რალაც სხვა ტიპის მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის, რომელთა მიზანი მრწამსის განივთება კი არ არის, არამედ სხვა ყველაფრის — მრწამსის გარდა.

ოლპორტი პროტესტანტული პარადიგმიდან გამომდინარე, სწორედ ამ ორ პარამეტრს არ ასხვავებს. ოლპორტის აზრით, მორწმუნისათვის აუცილებელია ეკლესიაში სიარული, მაგრამ ეკლესიაში სიარული თავისთავად მის მორწმუნეობას არ ნიშნავს. ძნელია არ დაეთანხმო ოლპორტს ამ დებულების სისწორეში. მაგრამ მისი შემდგომი დაშვება უკვე სერიოზულ დაეჭვებას იწვევს. ოლპორტისათვის თუ ეკლესიაში სიარული არ ნიშნავს მორწმუნეობას, აქედან გამომდინარე, ადამიანი შეიძლება იყოს მორწმუნე და არ დადიოდეს თავისი რწმუნის შესატყვის საკულტო დაწესებულებაში და არ ცდილობდეს თავისიანებთან (ერთი მრწამსის ქვეშ გაერთიანებული ადმიანები) ურთიერთობას, ანუ სხვა სიტყვებით თუ ეკლესიაში სიარული არ ნიშნავს მორწმუნეობას, მაშინ შესაძლებელია იყო მორწმუნე შენი მორწმუნეობის გამოუხატავად, ანუ იყო ინთრინსიქრელიგიური ორიენტაციის მქონე და არ გახასიათებდეს ექსთრინსიქულობა. სწორედ აქ არის ოლპორტის შეცდომა. ფსიქოლოგიაში უკუპროპორციული კავშირები არ არსებობს. იგი არ არის საბუნებისმეტყველო მეცნიერება, არ სარგებლობს ზუსტი საზომი ერთეულით და შესატყვისად შეფარდებითი სკალა მისთვის სრულიად მიუწევლომელია. ფაქტი — „ეკლესიაში სიარული არ ნიშნავს მორწმუნეობას“, საჭიროებს დაშლასა და ინტერპრეტაციას და არც ერთ შემთხვევაში არ არის საკმარისი კონტრადიქტორული მსჯელობის მისაღებად: „მორწმუნე შეიძლება იყოს ყოველგვარი სოციალური ეგზისტენციის გარეშე“. სხვათა შორის ისიც ფაქტია, რომ ყველა ჭეშმარიტი მორწმუნე (მხედველობაში მაქვს წმინდანები, ეკლესიის მამები და აღიარებული ავტორიტეტები ეკლესიისათვის) მარტივად დადიოდნენ ეკლესიაში და თანაც საკმაოდ ხშირად. ფსიქოლოგიისათვის საინტერესოა გამოყოს ეკლესიაში სიარულის ქცე-

ვის მიზანი და მიმართულება, რომლის საფუძველზედაც შეგვიძლია განვსაზღვროთ, რამდენად შეესატყვისება ეკლესიაში სიარული მრწამსის გამოხატულებას, თუ იგი მიმართულია ნებისმიერი სხვა მიზნისაკენ. ეკლესიაში მოსიარულე მორწმუნე ნამდვილად ხვდება იქ თანამოაზრეებს, რომლებსაც მსგავსი შეხედულებები გააჩნიათ და, აქედან გამომდინარე, მისთვის სრულიად ბუნებრივია დაეთანხმოს დებულებას — „ეკლესია საუკეთესო ადგილია მეგობრების გასაჩენად და ადამიანებთან ურთიერთობისათვის“. მაგრამ ეკლესიაში ფორმალურად მოსიარულეს, თანამოაზრეების ნახვის ნაცვლად, ხომ შეიძლება სოციალური აღიარების მოთხოვნის დაკმაყოფილება სურდეს და ფორმალური ქცევის შესრულებით აღწევდეს კიდევ ამას. ასეთ შემთხვევაში იგივე ფრაზა — „ეკლესია საუკეთესო ადგილია მეგობრების გასაჩენად და ადამიანებთან ურთიერთობისათვის“, რომელსაც ფორმალურად მოსიარულე მორწმუნე ეთანხმება, სრულიად სხვა შინაარსს იძენს. ორივე შემთხვევას ერთი ფიზიკური ქცევა ახლავს, ამ ქცევის ფსიქოლოგიური შინაარსია განსხვავებული. პირველ შემთხვევაში ეკლესიაში მოსიარულეს სრულიად გარკვეული სოციალური კოგნიცია აქვს თავის მრწამსთან შესატყვისობაში, მეორე შემთხვევაში ასეთი სოციალური კოგნიცია ან არ არსებობს, ან მას არალოგიკურად სტრუქტურირებული სახე აქვს. შესაბამისად, ორივე მორწმუნედ მიიჩნევა თავს, მაგრამ თუ ერთის რწმენა კოგნიტურ-ემოციურ-აფექტური და ქცევით კომპონენტებით არის გაჯერებული, მეორე შემთხვევაში მხოლოდ ემოციურ-აფექტური და ქცევით პარამეტრებთან გვაქვს საქმე. ოლპორტივისეული I/E რელიგიური ორიენტაციის საზომი სკალა თავისი ორიგინალური ვარიანტით ამგვარი მიზნებისათვის გამოუყენებელი ბატარეაა. იგი მხოლოდ იძლევა საბაბს, ვიფიქროთ იმ ორიენტირებზე, თუ როგორ შეიძლება აიწყოს ახალი საზომი ინსტრუმენტი მორწმუნის ფორმალური და რეალური სტატუსის განსაზღვრებისათვის.

რელიგიური ორიენტაციის საზომი სკალები გამოყოფენ რა ერთმანეთისაგან მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფებს, კროს-კულტურულ ვალიდურობას ინარჩუნებენ.

მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფებს შორის სხვაობა გამოიხატება მათი სოციალურ-ფსიქოლოგიური მახასიათებლებით და არა პიროვნული დისპოზიციების თუ პიროვნული ნიშნების სხვაობებით.

მორწმუნეთა და არამორწმუნეთა ჯგუფები ერთმანეთისაგან გან-

სხვაეხული სოციალური დამოკიდებულებებისა და ღირებულებების მქონე ერთეულებს წარმოადგენენ. მათ შორის სხვაობები მინიმალურად (შეიძლება ითქვას, რომ საერთოდაც არა) განპირობებულია პიროვნული დისპოზიციებით.

მორწმუნეების ფსიქოლოგიური პორტრეტი ჩვენი შერჩევისათვის ასეთ სახეს ატარებს. მორწმუნეებს ახასიათებთ ბენიერების განცდა, გაყრას დაუშვებლად მიიჩნევენ მაშინაც კი, როდესაც წყვილი ვერ ეწყობა ერთმანეთს, არ ცნობენ სექსუალურ თავისუფლებას, როგორც ადამიანის უფლებას, ნაკლებად ტოლერანტულები არიან, თვლიან, რომ სასურველია ყოველდღიურ ყოფაში მონაწილეობა, ხასიათდებიან მშობლებთან მიჯაჭვულობით, კრიზისული სიტუაციების დაძლევის სტრატეგიად პრობლემის გადაჭრას ირჩევენ, მიმდებლები არიან სამუშაოს ცვლილებების, არ ახასიათებთ უიმედობა, სოციალურად ადაპტირებულები და აქტიურები არიან.

მორწმუნე კაცებისათვის, ქალებთან შედარებით, მიუღებელია გაყრა. კონფლიქტური ქცევის სტილისას შეჯიბრს უფრო მიმართავენ, ვიდრე ქალები და აქვთ პიროვნული ღმერთის კოგნიცია უფრო მეტად, ვიდრე ქალებს.

მორწმუნე ქალები კრიზისული სიტუაციების დაძლევის სტრატეგიებში სოციალურ მხარდაჭერას უფრო ხშირად მიმართავენ კაცებთან შედარებით. ისინი თავს არიდებენ პრობლემებს, ხოლო კონფლიქტისას — (თავს არიდებენ) სიტუაციას.

მორწმუნე მამაკაცები შედარებით თანმიმდევრულები არიან აღმსარებლობის შინაარსისა და მოთხოვნების მიმდებლობის თვალსაზრისით და უფრო რაციონალიზირებული აქვთ თავიანთი რელიგია, ვიდრე ქალებს.

მორწმუნეთა ჯგუფი არამორწმუნეთა ჯგუფისაგან გარკვეული მოვლენის მიმართ დამოკიდებულებებისა და ქცევითი სტილით განსხვავდება. თუ კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიებიდან მორწმუნეები თანმიმდევრობით ირჩევენ პრობლემის გადაჭრას, სოციალურ მხარდაჭერას და გაქცევას, არამორწმუნეები ამ თანმიმდევრობის პირველ ორ წევრს უნაცვლებენ ადგილს: ჯერ სოციალური მხარდაჭერა, მერე პრობლემის გადაჭრა. მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს ის კი არ განასხვავებთ, რომ ისინი სამყაროს ხედვის რადიკალურად განსხვავებულ სურათს ქმნიან, არამედ ერთი და იმავე გეშტალტს, ანუ ფორმას, ანუ სხვა სიტყვებით „სქემას“ სხვადასხვანაწილებისაგან ადგენენ. მაგალითად, სქემა „მე“

და „გარემო“ მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებს ერთმანეთისაგან განსხვავებული აქვთ, მაგრამ ორივესათვის კომონენტი „მეც“ და „გარემოც“ საკუთარი ცხოვრების ხარისხის განმსაზღვრელ ფაქტორთა რიგში მოიაზრება.

მორწმუნეები			არამორწმუნეები		
F 1	ოჯახში ურთიერთობები ქორწინება ოჯახური მდგომარეობა	„ოჯახი“	F 1	სამუშაო ფინანსები საკუთარი თავი	„მე“
F 2	ჯანმრთელობა საკუთარი თავი ფინანსები	„მე“	F 2	ოჯახური მდგომარეობა ქორწინება ოჯახში ურთიერთობები	„ოჯახი“
F 3	სამუშაო საცხოვრებელი ადგილი	„გარემო“	F 3	ჯანმრთელობა საცხოვრებელი ადგილი	„გარემო“

მორწმუნეები ოჯახზე უფრო კონცენტრირებულები არიან, არამორწმუნეები კი — საკუთარ თავზე.

მორწმუნეებში რელიგიური ორიენტაციის ნიშანი (I/E) მოქმედებს ეკლესიაში მისვლის მიზეზსა და ეკლესიაში ყოფნის შედეგად მიღებულ უკუკავშირზე. ორიენტაციისას ეკლესიაში მისვლის მიზეზია შინაგანი მოთხოვნილებები, E ორიენტაციისას ფრუსტრაცია სოციალურ გარემოში ან გარემოსაგან და კულტურული, საყოფაცხოვრებო გარემო (ქვემოთ სქემაში მოცემულია I/E რელიგიური ორიენტაციის კორელაცია ეკლესიაში მისვლის მიზეზებთან ფაქტორულ ანალიზზე დაყრდნობით).

უკუკავშირის შედეგად (ეკლესიაში სიარული) I ორიენტაციის მქონე სუბიექტი იღებს საზრისის წვდომას, E ორიენტაციის ტიპი აუმჯობესებს სოციალურ ინტერაქციებს. ორივე შემთხვევაში იზრდება თვითდარწმუნებულობა (ქვემოთ სქემაში მოცემულია I/E რელიგიური

I ორიენტაცია	E ორიენტაცია .
<p>ღმერთმა ღამიძასა</p> <p>ბიების გზით</p> <p>პიროვნულმა ტრაგემა</p> <p>ცხოვრების უაზრობამ</p> <p>საკუთარმა არჩევანმა</p> <p>შემთხვევითობამ</p> <p>ახლობელმა მეგობარმა</p>	<p>წარუმატებლობამ</p> <p>ცხოვრების უაზრობამ</p> <p>პიროვნულმა ტრაგემა</p> <p>შემთხვევითობამ</p> <p>ქვეყნის ტრადიციამ</p> <p>ოჯახის ტრადიციამ</p> <p>უბედურმა შემთხვევამ</p> <p>საკუთარი ცხოვრებით უკმაყოფილებამ</p> <p>საკუთარმა არჩევანმა</p> <p>მეგობრის სიკვდილმა</p>

ორიენტაცია და ეკლესიაში მისვლის შედეგი, უკუკავშირის კორელაცია ფაქტორულ ანალიზზე დაყრდნობით).

I ორიენტაცია	E ორიენტაცია
<p>რწმენა</p> <p>ცხოვრების აზრი</p> <p>ღმერთის პიროვნების</p> <p>წვდომა</p> <p>კომუნიკაბელურობა</p> <p>სულიერი სიმშვიდე</p>	<p>კომუნიკაბელურობა</p> <p>ოჯახში ურთიერთობების გაუმჯობესება</p> <p>თავისუფლად ვგრძნობ თავს</p> <p>მიმტკეველები სხვების მიმართ</p> <p>სულიერი სიმშვიდე</p> <p>მომთხოვნი საკუთარი თავის მიმართ</p> <p>არაფერი</p>

რელიგიურობის განხილვა დაცვითი მექანიზმის ტერმინებში ცნებითი უზუსტობაა. რელიგიურობა არ არის დაცვითი მექანიზმი. იგი მხოლოდ დაცვითი სტრატეგიაა. დაცვითი მექანიზმი გულისხმობს რაიმე მოვლენისადმი ისეთი ქცევითი პატერნის არსებობას, რომელიც გაუცნობიერებელია სუბიექტისათვის. მორწმუნეებს სავსებით გაცნობიერებული აქვთ, თუ რომელ კონფესიას თუ აღმსარებლობას ეკუთვნიან. უფრო მე-

ტიც, ისინი სრულიად ერთმნიშვნელოვნად განსაზღვრავენ თავიანთ რელიგიურ ორიენტაციასაც (I/E სკალაზე ღიფერენცირებული პასუხები). აქედან გამომდინარე, რელიგიურობა ფსიქოანალიტიკურ ჭრილში დაცვითი მექანიზმი კი არ არის, არამედ დაცვითი სტრატეგიაა. ჩვენი შერჩევის მაგალითზე, როგორც დაცვითი სტრატეგია, იგი მორწმუნეებთან აკომპენსირებს ისეთ მოთხოვნილებებს, როგორცაა: საფრთხის არიდება, პასიური დაქვემდებარება, მორჩილება, მფარველის პოვნა, წესრიგი და თვითდაცვა. მორწმუნეების ჯგუფს საერთოდ არ ახასიათებს თამაშის, ეგოიზმის, ავტონომიისა და წინააღმდეგობის დაძლევის მოთხოვნილებები.

ღმერთის ხატი მორწმუნეებთან, რომლებიც თვით შეფასებით მიაკუთვნებენ თავს მართლმადიდებლურ აღმსარებლობას, ატარებს არალოგიკური მთელის ხასიათს და ამბივალენტური ბუნებისაა. ღმერთის ხატი შემდეგი ტიპის კოგნიციაა: „თავისი სურვილით შექმნა ადამიანი, და თავისივე ნების მიხედვით შეუძლია მისი განადგურება; ყოველთვის ჩვენს გვერდითაა; რეალურად არსებული, ყოვლის შემძლეა; ზრუნავს ადამიანებსა და მათ ბედზე; ყველას დამსახურების მიხედვით მიუზღავს; არ ზღუდავს ადამიანის თავისუფალ არჩევანს; შეიწყალებს მათ, ვინც ცუღწრფელად მოინანიებს; ცდილობს სიკეთის გზაზე დააყენოს ცოდვილი; მან ყველა ადამიანი თანასწორუფლებიანად შექმნა“. ღმერთის ხატის ამგვარი სქემა მიუთითებს, რომ რელიგიურობა ჩვენი შერჩევისათვის არ არის სოციალური ტიპის კოგნიცია ანუ სოციალიზირებული ღირებულებითი კატეგორია, რომელსაც მოაქვს წესრიგის, კოსმოსისა და ჰარმონიულობის განცდა სოციალიზებულ (გაადამიანურებულ) გარემოში და არ არის იმ დიალოგის ერთეული პირი, რომელიც თავის ეგზისტენციას სიტყვასთან და აზრთან აკავშირებს — „პირველითგან იყო სიტყუაი და სიტყუაი იგი იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყვაი იგი. ესე იყო პირველითგან ღმრთისა თანა (იოანე 1.1-2); რომელსაც „უყვარს ღმერთი და იქცევა როგორც უნდა“ (უ. ჯემსი); რომელიც „თავისუფლებისათვის გაგვათავისუფლა ქრისტემ. მაშ, იდექით და ნულარ შეუდგებით მონობის უღელს“ (გალატელთა 5.1).

2 - კერძო სტრუქტურები

05 - წარმოება

06 - კულტურა, განათლება, ჯანდაცვა

07 - კომერცია, მომსახურება

08 - სტუდენტი

09 - დიასახლისი

10 - პენსიონერი

11 - უმუშევარი

12 - პოლიტიკური პარტია ან საზოგადოებრივი ორგანიზაცია

13 - ეკლესია და რელიგიური ორგანიზაცია

Q8. სტატუსი

1- რიგითი

2- ხელმძღვანელი

Q9. ოჯახური მდგომარეობა

1- დაქორწინებული

2 - დაქორწინებული

3 - ქვრივი

4 - გაშორებული 5 - ხელახლა დაქორწინებული

Q10. შვილები

1- ჰყავს

2 - არ ჰყავს

Q11. მშობლები

1- ჰყავს

2 - არ ჰყავს

3 - ჰყავს ერთ-ერთი

Q12. მერამდენე შვილია ოჯახში

1 - პირველი

2 - მეორე

3 - მესამე

4 - მეოთხე და ზემოთ

Q13. (ცხოვრების ხარისხით კმაყოფილება). რამდენად კმაყოფილი ხართ?

- 1 ჯანმრთელობით
- 2 საკუთარი თავით
- 3 ფინანსური მდგომარეობით
- 4 სამუშაოთი, სწავლით
- 5 ოჯახური ურთიერთობებით
- 6 ქალაქით ან სოფლით, სადაც ცხოვრობთ
- 7 ქორწინებით
- 8 ოჯახური მდგომარეობით

შეფასებები: კმაყოფილი (2), ნეიტრალური (1), უკმაყოფილო (0)

Q14. რამდენად ხშირად ესწრებით ღვთისმსახურებას?

1- რეგულარულად 2 - ხშირად 3 - შესაძლებლობის ფარგლებში
4 - იშვიათად 5 - არასდროს

Q15. ჩამონათვალი:

01 - ყოველდღე 02 - ორ დღეში ერთხელ 03 - კვირაში ორჯერ
04 - კვირაში ერთხელ 05 - ორ კვირაში ერთხელ 06 - თვეში ერთხელ
07 - სამ თვეში ერთხელ 08 - ექვს თვეში ერთხელ 09 - წელიწადში ერთხელ

Q16. რამდენად ხშირად ლოცულობთ

1 - დღეში რამდენჯერმე 2 - დღეში ერთხელ 3 - ხშირად
4 - ზოგჯერ 5 - არ ვლოცულობ

Q17. რამდენად ხშირად კითხულობთ სასულიერო ლიტერატურას?

1 - რეგულარულად 2 - ხშირად 3 - ზოგჯერ 4 - არ კითხულობ

Q18. რამ განაპირობა თქვენი მოსვლა ეკლესიასა თუ რელიგიურ ორგანიზაციაში?

- | | |
|-------------------------------------|-----------------------|
| 1-ოჯახურმა ტრადიციამ | 2-ქვეყნის ტრადიციამ |
| 3-საკუთარმა არჩევანმა | 4-შემთხვევითობამ |
| 5-ახლობელმა, მეგობარმა მიმიყვანა | 6-წარუმატებლობამ |
| 7-ცხოვრების უაზრობამ | 8-უბედურმა შემთხვევამ |
| 9-ახლობლის დაღუპვამ | 10-პიროვნულმა ტრავმამ |
| 11-ავადმყოფობამ | 12-ღმერთმა დამიძახა |
| 13-საკუთარი ცხოვრებით უკმაყოფილებამ | 14-ძიების გზით |
| 15-შიშმა | |

Q19. რა მოგცათ ეკლესიის ან რელიგიური ორგანიზაციის წევრობამ?

- | | |
|-----------------------------|------------------------------------------|
| 1-მოვიპოვე სულიერი სიმშვიდე | 2-გამიჩნდა ცხოვრების აზრი |
| 3-თავისუფლად ვგრძნობ თავს | 4-მომთხოვნი გავხდი საკუთარი თავის მიმართ |

Q20. როგორი კავშირი შეიძლება გქონდეთ სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენლებთან?

- | | | |
|-------------|-------------|-------------|
| 1-მეგობრული | 2-ნათესაური | 3-ნაცნობობა |
| 4-საქმიანი | 5-არაეითარი | 6-მტრული |

შეფასებები: „კი“ (1), „არა“ (0).

Q21. რამდენად აუცილებლად მიგაჩნიათ მორწმუნისათვის ღვთისმსახურებაზე დასწრება?

- | | | |
|------------------------|----------------------|-----------|
| 1-დასწრება აუცილებელია | 2-არ არის აუცილებელი | 3-არ ვიცი |
|------------------------|----------------------|-----------|

Q22. მიგაჩნიათ თუ არა რომ თქვენი ეკლესია იზღუდება ან იდევენება?

- | | | |
|------------|---------------|-----------|
| 1-მიმაჩნია | 2-არ მიმაჩნია | 3-არ ვიცი |
|------------|---------------|-----------|

Q23. თვლით თუ არა თავს ბედნიერად?

1- ვთელი

2 -არ ვთელი

3 -არ ვიცი

Q24. აკმაყოფილებს თუ არა თქვენი ეკლესია თქვენს შინაგან მოთხოვნილებებს?

1- სრულად

2 -ნაწილობრივ

3 -არ აკმაყოფილებს

4 -არ ვიცი

Q25. რამდენად აუცილებლად მიიჩნევთ თქვენს მონაწილეობას მიმდინარე მოვლენებში? (კულტურული, პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიკური ყოფა)

1- ეს სასურველია

4 -არ არის სასურველი

2 - სასურველია

5 - არ ვიცი

3 - არ არის აუცილებელი

Q26. მიგაჩნიათ თუ არა, რომ სექსუალური თავისუფლება ადამიანის უფლებაა?

1- ღიახ

2 - არა

3 - არ ვიცი

Q27. გაყრა მიზანშეწონილი არ არის მაშინაც კი, როცა წყვილი ვერ ეწყობა ერთმანეთს?

1- ღიახ

2 -არ ვიცი

3 - არა

დანართი № 2

რელიგია, როგორც ღირებულება (ევროპის ღირებულებათა კვლევის ანკეტის მიხედვით, EVS 1990. კვლევის მეორე ბლოკი).

1. რამდანად ხშირად გიფიქრიათ ცხოვრების საზრისსა და მიზანზე?

1. ხშირად 2. ხანდახან 3. იშვიათად 4. არასდროს

2. ოდესმე გიფიქრიათ სიკვდილზე?

1. ხშირად 2. ხანდახან 3. იშვიათად 4. არასდროს

3. აქ ჩამოთვლილია დებულებები სიცოცხლის საზრისის შესახებ. ამოირჩიეთ ერთი დებულება, რომელიც ყველაზე მეტად შეესაბამება თქვენს დამოკიდებულებას.

1. სიცოცხლეს საზრისს მხოლოდ ღმერთის არსებობა ანიჭებს.

2. სიცოცხლის საზრისი ისაა, რომ შეძლო მისგან ყოველივე

საუკეთესო მიიღო.

3. სიკვდილი გარდუვალია. უაზრობაა მასზე დარდი.

4. სიკვდილს მხოლოდ მაშინ აქვს მნიშვნელობა თუ შენ ღმერთის გწამს.

5. თუ შენ მართლაც გიცხოვრია სიკვდილი ბუნებრივი დასვენებაა.

6. ჩემი აზრით, დარდსა და ტანჯვას მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ მაშინ, თუ ღმერთი გწამს.

7. ცხოვრებას აზრი არა აქვს.

4. აქ არის ორი მოსაზრება, რომლებსაც ადამიანები ხშირად გამოთქვამენ კეთილსა და ბოროტზე საუბრისას. რომელი მათგანი უფრო ეთანხმება თქვენს შეხედულებას?

1. არსებობს ჩამოყალიბებული პრინციპი იმის თაობაზე თუ რა არის კეთილი და ბოროტი. ისინი მიესადაგება ნებისმიერ ადამიანს ნებისმიერ ვითარებაში.

2. არ არსებობს ჩამოყალიბებული პრინციპი იმის თაობაზე თუ რა არის კეთილი და ბოროტი. თუ რა არის კეთილი და ბოროტი, სრულიად ამ წამიერ ვითარებაზეა დამყარებული.

3. არც ერთს არ ეუთანხმები

5. თვლით თუ არა თქვენ თავს მორწმუნედ?

1. დიახ

2. არა

3. არ ვიცი

6. აღმსარებლობა ოჯახიდან მოგდგამთ?

1. დიახ

2. არა

7. ნათლობების, ქორწილების და პანაშვიდების გარდა, დღესდღეობით რამდენად ხშირად ესწრებით რელიგიურ ცერემონიალს?

1. კვირაში ერთჯერზე მეტად

2. კვირაში ერთხელ

3. თვეში ერთხელ

4. შობის / აღდგომის დღეს

5. სხვა დიდი რელიგიური დღესასწაულების დღეებში

6. წელიწადში ერთხელ

7. უფრო იშვიათად

8. არასდროს, პრაქტიკულად არასდროს

8. თქვენი აზრით, მნიშვნელოვანია რელიგიური წესის აღსრულება ქვემოთ ჩამოთვლილი რომელიმე მოვლენის დროს?

1. დაბადება

1. დიახ

2. არა

2. ქორწინება

1. დიახ

2. არა

3. სიკვდილი

1. დიახ

2. არა

9. იმის მიუხედავად, დადინხართ თუ არა ეკლესიაში, შეგიძლიათ თქვათ, რომ თქვენ ხართ:

1. რელიგიური პიროვნება

2. არარელიგიური პიროვნება

3. ღრმა ათეისტი

10. თუ ეკლესია მოაწყობდა ლექციას ქვემოთ ჩამოთვლილ ოთხ საკითხზე, რომელ მათგანს დაესწრებოდით?

1. ადამიანის, პიროვნების მორალური პრობლემები და მოთხოვნილებები.

2. ოჯახური ცხოვრების პრობლემები.
3. ხალხის სულიერი მოთხოვნილებები.
4. ქვეყნის ამჟამინდელი სოციალური პრობლემები.

11. თქვენი აზრით, ქვემოთ ჩამოთვლილი თემებიდან რომელს უნდა აშუქებდეს ეკლესია პირველ რიგში? (ამოირჩიეთ ერთი)

1. განიარაღება
2. აბორტი
3. მესამე მსოფლიოს პრობლემები
4. საყვარლის ყოლა ქორწინებაში მყოფი პირისათვის
5. უმუშევრობა
6. რასობრივი დისკრიმინაცია
7. ეუთანაზია
8. კომოსექსუალიზმი
9. ეკოლოგია და გარემოს დაცვა
10. სახელმწიფოს პოლიტიკა

12 რომლის, ან რისი გწამთ ქვემოთ ჩამოთვლილიდან?

1. ღმერთის
2. სიცოცხლის სიკვდილის შემდეგ
3. სულის
4. ეშმაკის
5. ჯოჯოხეთის
6. ცათა სასუფეველის
7. ცოდვის
8. მკვდრებით აღდგომის
9. რეინკარნაციის

13. ამ დებულებებიდან რომელს თვლით ყველაზე უფრო ახლოს თქვენს შეხედულებებთან?

1. არის პიროვნული ღმერთი.
2. არსებობს სული ან სიცოცხლის ძალა.
3. ნამდვილად არ ვიცი რა ვიფიქრო.
4. ნამდვილად არ ვუფიქრობ, რომ არსებობს რაიმე სახის სული, ღმერთი ან სიცოცხლის ძალა

14. რამდენად მნიშვნელოვანია ღმერთი თქვენს ცხოვრებაში? თუ შეგიძლიათ გამოიყენეთ 10 ბალიანი სკალა, სადაც 10 ნიშნავს „ძალიან

მნიშვნელოვანია“ და 1 უჩვენებს, რომ „სრულებით არ არის მნიშვნელოვანი“

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10
საერთოდ არა ძალიან

15. გაძლევთ თუ არა რელიგია სიძლიერესა და სიმშვიდეს?

1. დიახ

2. არა

16. ხანდახან ლოცულობთ, მედიტირებთ, ან ჭკრეტას ეძლევით ხოლმე?

1. დიახ

2. არა

17. შეგიძლიათ თქვათ, რამდენად ხშირად ლოცულობთ ოფიციალური რელიგიური ცერემონიალის გარეშე?

1. ხშირად

2. ხანდახან

3. თითქმის არასდროს

4. მხოლოდ კრიზისულ სიტუაციებში

5. არასდროს

PSYCHOLOGY OF RELIGIOSITY: EMPIRICAL STUDIES

Religious Orientation Type, Personal Characteristics and Social Cognition of Orthodox Georgians

Summary

The knowledge accumulated in psychology of religion clearly shows that, according to the means and approaches used to characterise the phenomenon of "Believer" the works can be divided into two groups: the first group includes those works which for the study of the phenomenon of believer make religion a phenomenon of psychological study and thus appear to be examples of psychologism; the second group includes those studies which consider the phenomenon of believer and not religion from the point of psychological cognition and use different methodological approaches and means.

To characterise the psychosocial status of the Orthodox believer correlation studies were used. As is known it is possible to interpret empirical correlation studies with cognitive, behavioural and psychodynamic approaches. For the last few years mixed interpretations have been more and more frequent. In these interpretations religion is considered to be a value, with its own "scheme" and "behavioural pattern".

In the concept of the chosen object of study of "Orthodox believer" a formal type definition is used, which means a study of the person who "believes in God and follows religious rules", i.e. the definition is based self-esteem of the individual - whether he (she) is a believer or not.

The purpose of this study was to define psychosocial characteristics of the Orthodox believer on the basis of empirical data and to answer the following questions:

1. Is it possible to define religious orientation types by means of the existing scales for the Orthodox believers which determine a religious orientation type?
2. What are the features of the religious orientation type of the Orthodox Georgians?
3. What is the psychosocial picture of the Orthodox believer based on the Georgian example?

4. What connection is there between social attitudes and religious orientation?

5. What is the image of God for the Orthodox believer?

6. What type of personal traits and unconscious features are characteristic of the Orthodox believers?

7. What peculiarities are characteristic of the coping strategies of the Orthodox believers and what is their attitude to work and work-related changes?

To investigate these problems a complex study was carried out. Structural interview was used as a method. The interview consisted of different blocks dependent on the problem of study. In all cases one component of the interview was always religious orientation scales. Two types of scales were used - those of Allport-Ross and Gorsuch. There was invariably one block measuring social attitudes. The third block varied according to specific hypothesis and alternative problem of the study. The investigation was carried out in several stages.

By means of the empirical study the following was investigated.

1. Validity of religious orientation type determining scales.

2. Religious orientation type of the Orthodox believers and their peculiarities.

3. Correlation between religious orientation and social attitudes and value orientation.

4. Image of God and its features for the Georgian Orthodox believers.

5. Personal characteristics, such as: personal disposition/traits (MMPI), personal characteristics of dominance and submissiveness, internal-external locus of control, degree of conflictability, individualism-collectivism, coping strategies, work-related changes.

According to the used psychometric techniques the studied material consisted of 1160 subjects (840 believers and 320 nonbelievers) and to sociometric techniques - 5494 subjects.

The research data showed that Allport-Ross (I-E) and Gorsuch (I-E-R) religious orientation scales even in case of the Georgian Orthodox believers retain the same features as known in the scientific literature. Namely, that I/E scale is two factor scale. Allport-Ross scale is really a

religious orientation measuring scale and works also for the Orthodox believers. The Georgian Orthodox believers belong to a indefinable type of the proreligious group. The empirical data show that I/E scale tenets which in all other cases firmly retain their scale features (pure I or E) change them in our case.

The Georgian Orthodox proreligious group (according to a religious orientation), as a social unity is characterised by the following parameters: the females are more religious than the males. The individuals with secondary and primary education have high E, high I correlates with the necessity to go to church, feeling of happiness, impossibility of divorce (divorce is unacceptable even in case of irreconcilable differences). The individuals with high I orientation are characterised by low tolerance and high unacceptability on the level of relationships with the relatives and acquaintances. High E orientation refuses business relationships, high "social religiosity", "personal religiosity" and "general religiosity", also do not tolerate any relationship with other people of other religions, and the people with low social religiosity reveal hostile attitude towards the people who profess other religions.

All the indicators of religiosity correlate with sexual freedom, as unacceptable as a human right.

As for the contentment with living quality the believers and nonbelievers build up values constituting their living quality in different ways.

Believers			Nonbelievers		
F 1	family relationships marriage marital status	"Family"	F 1	work finances self	"I"
F 2	health self finances	"I"	F 2	marital status marriage family relationships	"Family"
F 3	work place of residence	"Environment"	F 3	health place of residence	"Environment"

The believers and nonbelievers differ from each other by such parameters as tolerance, liberalism, satisfaction with living quality and contentment with desirability of involvement in everyday life. The nonbelievers have higher tolerance and liberalism, the believers have high contentment with living quality and high degree of involvement in everyday life.

The believers and nonbelievers do not differ according to the locus of control and conflict degree rates. None of the test variables is connected to the type of the religious orientation of the believers.

From the point of work-related changes only the males show differences in both believers and nonbelievers who have lower acceptance of work-related changes than the females. The attitude to work-related changes also correlates with I orientation only for the males. High I orientation is in negative correlation with attitudes to work-related changes.

The personal trait "dominance-submissiveness" does not correlate with either of indicators of religiosity and this variable has no connection with the type of religious orientation.

Intrinsic orientation is in positive correlation with the rate of collectivism in relationship with parents. This means that the individuals who are believers and their religiosity is internalised are characterised by higher attachment to the parents.

In the believers the need of submissiveness, finding a protector, self-defence and danger avoiding have a considerably high rate. The believers are not characterised by such needs, as play, egoism, autonomy and overcoming barriers.

The believers and nonbelievers differ from each other by their choice of coping strategies. The believers choose to solve problems and nonbelievers seek social support. Third strategy: "avoidance" does not differ for either of the groups and firmly occupies the third position. For the believers and nonbelievers coping strategies according to their choice order have the following picture:

Believer	Nonbeliever
problem solving	social support
social support	problem solving
avoidance	avoidance

Extrinsic religious orientation is in negative correlation with avoidance only for the females, as the higher is the factor on extrinsic scale for the females the more negative is the correlation with avoidance strategy choice, which means that the religious females with extrinsic orientation do not consider avoidance to be coping strategy.

Image of God for the Georgian Orthodox believers is characterised by the following attributes: authoritarian, close, real, almighty, caring, fair, unrestrictive, forgiving, soft-hearted, feminine. High I correlates with such God image attributes as real, caring and fair; the degree of freedom (“unrestrictive” God) is low.

High degree of E orientation for the females correlates with low rate of “reality” and “caring” and for the males with low “authoritativeness”. It means that the more remotely God is understood the lower is the feeling of reality and caring for the females and that of authoritativeness for the males.

For the Georgian Orthodox believers religion is a value, it does not have a logically composed structure and it is a social cognition of diffusive kind.

The obtained empirical material makes it possible to do the following conclusions:

Psychology of religion is an incorrect term. Psychology is a branch of social science which studies regularity and peculiarities of human behaviour. In everyday life it makes possible to do generalisation of only this specific character. Religion is one of the cognition forms and means certain attitude to reality. It is the system of knowledge with peculiarity

of approach. Accordingly, there could be psychological component in religion (and there really is), but it is incorrect to reduce religion to psychology and this is a classical example of reductionism. The fact that religion exists only in human beings and consequently is a result of social existence and modification of satisfaction of infantile desires of the society can not be taken as an argument to reduce religion to psychology. In this case historic, social, political, ideological, philosophical and theological contexts are not taken into account. The reason that psychology of religion is more convenient concept from the linguistical point of view, than psychology of religiosity is a weak argument because this incorrect definition of the object leads to certain mistakes. Psychological paradigm implies a study of present actions and behaviour of a believer or a group of believers, religiosity as psychological regularity of a value, distinction of psychological characteristics of religiosity, etc. Hence psychology studies the believers and their behaviour, it also studies psychology of religiosity (as certain state, motivation, behaviour) and not psychology of religion. In psychology the correct term is psychology of religiosity.

The subject's self-esteem is an absolutely valid term for distinction between the groups of the believers and nonbelievers. This formal definition factually separates the nonbelievers from the group of people, who, on one hand, have different systems of behaviour and attitudes, and, on the other hand, retain inter-group similarity in terms of uniformity of the attitudes, though can be different by intensity of behaviour (going to church, reading religious literature, frequency of prayer, etc.).

Religious orientation scales certainly can distinguish the groups of believers and non believers, but these scales and their theoretical basis have serious disadvantages.

Allport's conception concerning religious orientation scales is based on incorrect paradigm of religious internalisation without any externalisation. Allport thought that religion could be internalised (intrinsic), "a way of life" and at the same time not externalised or expressed in behaviour. This kind of assumption goes beyond psychological paradigm of behavioural characteristics of a healthy, normal,

adult and civilised human. In psychology any need and especially that which is the most valuable to a particular individual (intrinsic religiosity in Allport's theory means real belief, religiosity, as a way of life) must be expressed in behaviour (going to church, reading religious literature, prayer/meditation, etc.). If this does not happen, i.e. need is not expressed in behaviour, a person feels unhappy and is characterised by a high degree of neurotic rate. Allport's paradigm of intrinsic-extrinsic scale bipolarity is not based on psychological premise (perhaps theological loyalty of Protestantism towards religious ceremony). Perhaps this is the cause of the fact that although the empirical studies clearly show to Allport his own theoretical mistake (he acknowledges in his studies that the scales are orthogonal and he acknowledges also the existence of proreligious groups), nevertheless he does not change his theoretical conception about internalisation of religion. The empirical data about the orthogonal intrinsic-extrinsic scale remain uncomprehended by him and he does not change his theoretical conception concerning bipolarity of I/E scale.

Allport's discovery of I/E possibility of religious orientation is absolutely correct, but not in the way he understands it. If intrinsity is defined as an axis, which measures how much religion is internalised as motivation factor, and extrinsity as an axis of socialised behaviour, which measures how this motivation variable is expressed in behaviour and what aim can be satisfied by it, direct activation of religious motivation (extrinsic personal) and satisfaction of social identity of the "I" by means of religion in an indirect way (extrinsic social). In this case the individuals can be divided into four groups (all the given names of the groups are metaphoric).

I	"God's fools" ("yurodivy")	True believers
Atheists		Religious Merchants

E

“Atheists” (I and E are zero) - they simply do not have any system of faith and any social forms of its expression.

“God’s fools” (I is maximum, E is zero) - they live only with their faith. They have their system of faith absolutely internalised and do not take into account social environment in expression of their faith.

“True believers” (I and E are maximum) - they try to realise the values and cognition corresponding to their faith in everyday life in socially acceptable forms. The way of their life is their religion. They try to establish and completely put their values into socium.

“Religious Merchants” (I is zero, E is maximum) - they do not have internalised their system of faith. They are intensely characterised by a behavioural category corresponding to the believer, their aim is not to establish environment in accordance to their belief, but to achieve other aims. Religion is only a means to achieve social identification.

It is possible to study some set of different psychological parameters in all these groups with respect to personal as well as social psychology. If we take into account that organisational associations of the believers are diverse and therefore have absolutely definite organisational structure (confessional peculiarities of church organisation, systems, open and closed type religious groups, new religious organisations of specific type and movements), broad application of this model will become clear.

Religious orientation scales which distinguish groups of believers and nonbelievers from each other at the same time retain their Cross-Cultural validity.

The difference between the groups of believers and nonbelievers is expressed by their social-psychological characteristics and not by personal dispositions or personal traits.

The groups of believers and nonbelievers are units of different social attitudes and values. The difference between them is insignificantly determined by personal dispositions.

Psychological portrait of the believers for our sample is the following. The believers are characterised by feeling of happiness, divorce is unacceptable even in case of irreconcilable differences, they do not accept sexual freedom as a human right, they are less tolerant, participation in everyday life is desirable for them, they are characterised by attachment to the parents, they choose problem solving as coping strategy, accept work-related changes. They are not characterised by ungratefulness, are socially adaptable and active.

The male believers unlike the females do not accept divorce. In the case of conflict behaviour they more apply competition, more frequently than the females have personal God cognition.

The female believers apply for coping strategies to social support more frequently than the males do. They avoid problems and conflict situations.

The male believers are more consistent with respect to the faith content and their religion is more rational than that of the females.

The group of believers differs from the group of nonbelievers by its attitude to an event and behaviour style. They do not create absolutely different outlook, but they make one and the same gestalt or form, in other words "scheme", from different parts. For example schemes "I" and "Environment" is different for the believers and nonbelievers, but for both groups "I" and "Environment" are understood as life quality defining factors.

The believers pay more attention to the family, while the nonbelievers to themselves.

Religious orientation type (I/E) for the believers correlates with going to church and with the feed-back results in being in church. In case of I orientation inner need is the cause of coming to church, in case of E orientation it is frustration in social environment (the chart shows the correlation between I/E orientation and cause of going to church).

I orientation	E orientation
God called	failure
by means of search	<i>personal trauma</i>
<i>personal trauma</i>	<i>senselessness of life</i>
<i>senselessness of life</i>	<i>chance (occasion)</i>
personal choice	country tradition
<i>chance (occasion)</i>	family tradition
close friend	accident
	dissatisfaction with one's own life
	personal choice
	death of friend

As the result of the feed-back (going to church) I orientation subject obtains the meaning of life, E orientation type improves social interactions. In both cases self-confidence rises (the chart shows I/E religious orientation and the result of going to church, feed-back correlation)

I orientation	E orientation
faith	communicability
sense of life	improvement of family relationships
comprehension of God	feeling of freedom
communicability	forgiving others
peace of soul	peace of soul
	demanding from him(her)self
	nothing

Consideration of religiosity in terms of defence mechanism is a terminological inaccuracy. Religiosity is not a defence mechanism. It is

only a defence strategy. The defence mechanism implies having certain behavioural pattern towards certain event which is unconscious. The believers are absolutely aware which confession or faith they belong to. Moreover they unmistakably distinguish their religious orientation (different answers on I/E scale). Hence religiosity from psychoanalytical point of view is not a defence mechanism, but a defence strategy. In our case being a defence strategy it simultaneously compensates in the believers such needs as avoiding high degree danger, passive submissiveness, obedience and self-defence as well as lack of playing, egoism, autonomy and overcoming difficulties.

Image of God of the believers, who consider themselves to be orthodox, has a nature of illogical whole and is ambivalent. Image of God has the following cognition type: "He created a human being by his own will and can destroy it by his own will, he is always with us, exists, is almighty; cares for human beings and their fate; requites everybody according to their deserts; does not restrict a human's free choice; forgives those who sincerely repent; tries to set sinners right; he created everybody to be equal". This type of God image scheme denotes that religiosity in our case for the believers distinguished according to the formal definition, is not a social type of cognition or socialised value category, which brings a feeling of orderliness, space and harmony in socialised environment and is not a member of the dialogue who associates his existence with word and thought.

ლიტერატურა

1. იუნგი კ.გ. ანალიზური ფსიქოლოგიის საფუძვლები. სიზმრები. თბ., 1995. გვ.320.
2. უზნაძე დ. ფილოსოფიური შრომები. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბ., 1984. გვ. 237-241, 298-305, 367-390.
3. უზნაძე დ. შრომები, ტ. მე-9. თბ., მეცნიერება, 1986.
4. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი.
5. ქიქოძე გაბრიელ (ეპისკოპოსი). ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები. თბილისის სასულიერო სემინარიისა და აკადემიის გამომცემა. თბ., 1993. გვ. 117-163.
6. ჩიტაშვილი მ. განწყობის მოქმედება ფსიქოლოგიურ ექსპერიმენტში. თბ., მეცნიერება, 1988.
7. ჩიტაშვილი მ. რელიგიის ფსიქოლოგია თუ რელიგიურობის ფსიქოლოგია. წიგნში: ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, ფსიქოლოგია. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1998. გვ. 190-204.
8. ჩიტაშვილი მ. ღირებულებათა სისტემა საქართველოში, 1996. წიგნში: ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, ფსიქოლოგია. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1998. გვ.205-220.
9. ჩიტაშვილი მ. მესტვირიშვილი მ. კრიზისული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიები მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან (ქართველი მართლმადიდებლების ჯგუფზე). წიგნში: ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, ფსიქოლოგია. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1998. გვ. 221-230.
10. ჩიტაშვილი მ. რუხაძე თ. ღმერთის ხატის თავისებურებანი ქართველ მართლმადიდებლებთან. წიგნში: ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, ფსიქოლოგია. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1998. გვ. 231-253.
11. ჩიტაშვილი მ. მაჭავარიანი ი. ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური ნიშანი მორწმუნეებსა და არამორწმუნეებთან. წიგნში: ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, ფსიქოლოგია.

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ.,
1998. გვ. 263-279.

12. ჩიტაშვილი მ. შალამბერიძე ს. ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის
მაჩვენებელი ქართველ- მართლმადიდებლებთან. წიგნში:
ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, ფსიქოლოგია. თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1998. გვ.
280-292.
13. ჩიტაშვილი მ. გაფრინდაშვილი ლ. რელიგიურობის ფსიქოლოგიური
მექანიზმები პროექციული მიდგომის პერსპექტივიდან. წიგნში:
ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, ფსიქოლოგია. თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1998. გვ.
293-308.
14. Августин Аврелий. Исповедь Блаженного Августина,
епископа Гиппонского. М.: Renaissance. 1991.
15. Бубер М. Я и Ты. Москва. 1992. — 103 с.
16. Бубер М. Проблема человека. Перспективы. В кн.:
Лабиринты одиночества. М.: Прогресс, 1989. стр.
88 — 97.
17. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс.
1990.
18. Глобальные проблемы и общечеловеческие
ценности. М.: "Прогресс". 1990.
19. Джемс В. Многообразие религиозного опыта. Санкт-
Петербург. "Андреев и сыновья". 1993.
20. Киркегор С. Страх и трепет. М.: Издательство
"Республика". 1993.
21. Кэмпбелл Д. Модели экспериментов в социальной
психологии и прикладных исследованиях. М.:
"Прогресс". 1980.
22. Лапланш Ж., Понталис Ж — Б. Словарь по
психоанализу. М.: "Высшая школа". 1996.
23. Маслоу А. Дальние пределы человеческой
психики. Спб.: Изд. группа "Евразия". 1997.
24. Норакидзе В. Методы исследования характера
личности. Тбилиси, Мецниереба, 1975.

25. Перлз Ф. Внутри и вне помойного ведра. Спб.: Изд. "Петербург – XXI век". 1995.
26. Психологические тесты. М.: Светон. 1995. стр. 172–177.
27. Попер К. Открытое общество и его враги. т. 1. М.: Международный фонд "Культурная инициатива". 1992.
28. Рассел Б. Существование Бога. В кн.: Почему я не христианин. М.:Изд. Политической литературы.1987, стр.284 – 307.
29. Рассел Б. Словарь разума, материи, морали. Изд. "Port – Royal".
30. Советский Энциклопедический Словарь. Издание четвертое. Москва "Советская энциклопедия" 1987. стр. 866 – 867, 1251 – 1252.
31. Соколова Е.Т. Проективные методы исследования личности.М.:Изд. Московского университета. 1980.
32. Фейерабанд П. Избранные труды по методологии науки. М.: "Прогресс".1986.
33. Философский Энциклопедический Словарь. 2 издание. Москва "Советская энциклопедия" 1989.стр.393 – 402, 609 – 617.
34. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. В кн: Сумерки Богов. М.:Политиздат, 1989. с. 94 – 142.
35. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М.: Прогресс, 1992. с.91 – 148.
36. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М.: "Наука", 1989. с.181.
37. Фрейд З. Тотем и табу. В кн.: Я и Оно. Сочинения. М.:ЗАО Изд. ЭКСМО – Пресс; Харьков: Изд. "Фолио", 1998. стр. 363 – 528.
38. Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая культура. В кн.: Я и Оно. Сочинения. М.:ЗАО Изд. ЭКСМО – Пресс;

- Харьков: Изд. "Фолио", 1998. стр. 915–1038.
39. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой. Избранное в двух томах. "Московский рабочий" с совместным Советско – Западногерманским предприятием "Вся Москва". 1990.
 40. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1989. – 272 с.
 41. Фромм Э. Душа человека. М.: "Республика", 1992.
 42. Фромм Э. Психоанализ и религия. В кн: Сумерки Богов. М.: Политиздат, 1989. с. 143–221.
 43. Фромм Э. Психоанализ и этика. М.: Прогресс, 1989. – 272 с.
 44. Холл К.Г. Линдсей Г. Теории личности. "КПС + ", Москва, 1997. стр. 191–282.
 45. Хорни К. Наши внутренние конфликты. Конструктивная теория невроза. В кн.: Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М.: Юрист, 1995. с. 5–190.
 46. Хьелл Л. Зиглер Д. Теории личности. Основные положения, исследования и применение. Спб.: Питер. 1997.
 47. Эко У. Имя Розы. М.: "Художественная литература", 1985.
 48. Эткинд А. Эрос невозможного. История психоанализа в России. М.: "Гнозис" – "Прогресс – Комплекс". 1994.
 49. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. Москва. Издательская группа "Прогресс", "Универс", 1994. – 336 с.
 50. Юнг К.Г. Психология и религия. В кн.: Архетип и символ. М.: "Ренесанс", 1991.
 51. Acton H.V. (1955). The Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed. London: Cohen & West.
 52. Adorno T.W., Frenkel-Brunswik E., Levinson D.J. and Sanford

- R.N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Brothers.
53. Aletti M. Religious Experience, Gender Differences and Religious Language. Paper presented at the 6th Symposium on the Psychology of Religion, Religious Experience in Women and Men, Lund University, Sweden, 19-22 June, 1994.
 54. Allen E.E. and Hites R.W. (1961). Factors in Religious Attitudes of Older Adolescents. *Journal of Social Psychology*, 55, 265-273.
 55. Altemeyer B (1988). *Enemies of Freedom. Understanding Right Wing Authoritarianism*. San Francisco: Jossey-Bass.
 56. Allport G.W. (1950). *The Individual and His Religion; A Psychological Interpretation*. New York: Macmillan.
 57. Allport G.W. (1954). *The Nature of Prejudice*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
 58. Allport G.W. (1959). Religion and Prejudice. In: *Personality and Social Encounter; Selected Essays*. Boston: Beacon Press, 1960, pp.257-267.
 59. Allport G.W. and Ross J.M. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
 60. Amirkhan J. H. A Factor Analytically Derived Measure of Coping. The Coping Strategy Indicator. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1990. vol. 59, No 5, pp.1066- 1074.
 61. Bagley C. and Boshier R (1975). Demographic Predictors of Conservatism and Racial Prejudice. *The Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 11, 65-68.
 62. Bakan D. (1958). *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.
 63. Balmory M. (1979). *Psychoanalyzing Psychoanalysis; Freud and the Hidden Fault of the Father*. Translated by N. Lukacher. Baltimore: John Hopkins University Press, 1982.
 64. Batson C.D. (1976). Religion as Prosocial Agent or Double Agent? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 15 (1), 29-45.
 65. Batson C. and Ventis W. (1982). *The Religious Experience: A*

Social-Psychological Perspective. New-York: Oxford University Press.

66. Bharati A. (1968). Baha's Statistics and Self -Fulfilling Design: Comment on James J.Keene's "Redefinition of Religion". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7, 281.
67. Bell R.R. (1974). Religious Involvement and Marital Sex in Australia and the United States. *Journal of Comparative Family Studies*, 5, 109-116.
68. Bernays A.F. (1940). My brother, Sigmund Freud. *American Mercury*, 51, 335-342.
69. Becker. E (1973). *The Denial of Death*. New York: Free Press.
70. Binswanger L. (1956). *Sigmund Freud: Reminiscences of a Friendship*. Translated by N. Guterman. New York: Grune & Stratton, 1957.
71. Bock D.C. (1973). *Obedience: A Response to Authority and Christian Commitment*. Fuller Theological Seminary, Graduate School of Psychology.
72. Bock D.C. and Warren N.C. (1972). Religious Belief as a Factor in Obedience to Destructive Commands. *Review of Religious Research*, 13,185-191.
73. Bolt M. (1977). Religious Orientaticn and Death Fears. *Review of Religious Research*, 19, 73-76.
74. Bond, M.H. (1988) Invitation to a wedding: Chinese values and global economic growth. In: D.Sinha & H.S.R.Kao (Eds.), *Social values and development*. pp.197-209. New Delhi: Sage.
75. Boring E.G. (1950). *A History of Experimental Psychology*. (2nd ed.) New York: Appleton Century-Crofts.
76. Booth H.Y. (1981) *Edwin Diller Starbuck; Pioneer in the Psychology of Religion*. Washington, D.C.: University Press of America.
77. Brand C. (1981). Personality and Political Attitudes. In R. Lynn (Ed.). *Dimensions of Personality: Papers in Honour of H.J.Eysenck*. Oxford: Pergamon Press, pp.7-38.
78. Brannon R.C. (1970). Gimme That Old_Tome Racism. *Psychology Today*, 3(11), 43-44.

79. Broen W.E. Jr. (1957). A Factor -Analytic Study of Religious Attitudes. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 54, 176-179.
80. Brogdan H.E. (1952). The Primary Personal Values Measured by the Allport-Vernon Test, "A Study of Values", *Psychological Monographs*, 66 (whole No.348), 1-31.
81. Broughton W (1975). Theistic Conceptions in American Protestantism. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 331-344.
82. Brown N.O. (1959). *Life Against Death: The Psychoanalytic Meaning of History*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.
83. Browning D.S. (1973). *Generative Man: Psychoanalytic Perspectives*. Philadelphia: Westminster Press.
84. Caird D. (1988). The Structure of Hood's Mysticism Scale: A Factor -Analytic Study. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 122-127.
85. Campbell D.T. (1986). Science's social system of validity-enhancing collective belief change and the problems of the social science. In D.W. Fiske & R.A. Shweder (eds.), *Metatheory in social science* (pp.108-135). Chicago: University of Chicago Press.
86. Casey E.S. (1938). The Psychoanalytical Study of Religion. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 33, 437-452.
87. Casey E.S. (1942). Oedipus Motivation in Religious Thought and Fantasy. *Psychiatry* 5, 219-228.
88. Cardwell J.D. (1969). The Relationship Between Religious Commitment and Premarital Sexual Permissiveness: A Five-Dimensional Analysis. *Sociological Analysis*, 30, 72-81.
89. Chave E.J. (1939). *Measure Religion: Fifty-two Experimental Forms*. Chicago: University of Chicago Book Store.
90. Chitashvili M. (1994). Personal Responsibility of Believers in the Transitional Period from Totalitarianism to a Democratic Society. In *Religious Experience in Women and Men*. Abstracts of the 6th Symposium for the Psychology of Religion. June 19-22,.

Lund, Sweden.p.VI;1.

91. Chitashvili M. (1997). Psycho-Social Status of Georgian Orthodox Church Believers and Intrinsic-Extrinsic Orientation. In Abstracts of Fifth European Congress of Psychology "Dancing on the Edge". p.365.
92. Chitashvili M. (1997). Social Change, Conflicts and Value System in Georgia. In: Abstracts of the Regional Congress of Psychology for Professionals in the American Interfacing the Science and Practice of Psychology. Mexico city. p.229.
93. Chitashvili M. (1997). Social Change and Religion as a Coping Strategy. In the Materials of the 7th Conference of European Society of Women in Theological Research. "Sources and Resources of Feminist Theologies", Greece. Mini-Lectures, p.2.
94. Chitashvili M. and Aruthunov L. (1997). The Value System of the Major Ethnic Group in the Conflict Area (Example of Georgia). In Abstracts of Fifth European Congress of Psychology "Dancing on the Edge". p.54-55.
95. Clayton R.R. (1971). Religiosity and Premarital Sexual Permissiveness: Elaboration of the Relationship and Debate. Sociological Analysis, 32, 81-96.
96. Clayton R.R. and Gladen J.W. (1974). The Five Dimensions of Religiosity: Toward Demythologizing a Sacred Artifact. Journal for the Scientific Study of Religion 13,135-143.
97. Cline V.B. and Richards J.M.Jr. (1965). A Factor Analytic Study of Personality and Social Psychology,1,569,578.
98. Coe G.A. (1916). The Psychology of Religion. Chicago. University of Chicago Press.
99. Coe G.A. (1943). What Is Religion Doing to Our Consciences? New York: Charles Scribner's Sons.
100. Cooper H.M. (1979). Statistically Combining Independent Studies: A Meta-Analysis of Sex Differences in Conformity Research. Journal of Personality and Social Psychology, 37. No.1.:131-146.
101. Cooper H.M. (1982).Scientific Guidelines for Conducting

- Integrative Research Reviews. Review of Educational Research, 52, no.2.: 291-302.
102. Coursey R.D.(1974). Consulting and the Catholic Crisis. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42, 519-528.
 103. Coward H (1985). *Jung and Eastern Thought*. Albany: State University of New York Press.
 104. Cygnar T.E., Jacobson C.K., and Noel D.L. (1974). Religiosity and Prejudice: An Interdimensional Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, 183-191.
 105. DeFronzo J. (1972). Religion and Humanitarianism in Eysenck's T Dimension and Left-Right Political Orientation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 21, 265-269.
 106. DeJong G.F., Faulkner J.E. and Warland R.H. (1976). Dimensions of Religiosity Reconsider; Evidence from a Cross-Cultural Study. *Social Forces*, 54, 866-889.
 107. *Dictionary of Religions*. Edited by John R. Hinnells. Penguin Books. 1984. p. 550.
 108. Dicker H.I. (1977). Extrinsic-Intrinsic Religious Orientation and Ethnocentrism in Charitable Volunteering (St. John's University, 1975). *Dissertation Abstracts International* 37, 4214B.
 109. Dittes J.E. (1969). Psychology of Religion. In: G. Lindzey and E. Aronson (Eds.). *The Handbook of Social Psychology*. Vol.5 92nd ed.). Reading, Mass.: Addison-Wesley, pp.602-659.
 110. Dittes J.E.(1973). *Bias and Pious: The Relationship Between Prejudice and Religion*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.
 111. Donahue M.J. (1985). Intrinsic and Extrinsic Religiousness: Review and Meta-Analysis. *Journal of Personality and Social Psychology* 48, 400-419.
 112. Dodrill C.B., Bean P., and Bostron S. (1973). The Assessment of Religiosity in Evangelical College Students and Its Relationship to Prior Family Religious Involvement. *Journal of Psychology and Theology*, 1, 52-57.
 113. Ellenberger H.F.(1970) *The Discovery of the Unconscious: The*

History and Evolution of Dynamic Psychiatry. New York:
Basic Books.

114. Erikson E.H. (1977). Toys and Reasons; Stages in the Ritualization of Experience. New York: W.W. Norton.
115. Erikson E.H. (1982). The Life Cycle Completed: A Review. New York: W.W. Norton.
116. Fairbairn W.R.D. (1927). Notes on the Religious Phantasies of a Female Patient. In Psychoanalytic Studies of Personality. London: Tavistock, 1952, pp.183-196.
117. Fairbairn W.R.D. (1943). The Repression and the Return of Bad Objects (With Special Reference to the "War Neuroses"). British Journal of Medical Psychology, 19, 327- 341.
118. Fairbairn W.R.D. (1955). Observations in Defence of the Object-Relations. Theory of the Personality. British Journal of Medical Psychology. 28, 144-156.
119. Faulkner J.E. and DeJong G.F. (1966). Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis. Social Forces, 45, 246-254.
120. Faulkner J.E. and DeJong G.F. (1969). On Measuring the Religious Variable: Rejoinder to Weiger and Thomas. Social Forces, 48, 263-267.
121. Feagin J.R. (1964). Prejudice and Religious Types: A Focused Study of Southern Fundamentalists. Journal for the Scientific Study of Religion 4,3-13.
122. Ferguson L.W. (1939). Primary Social Attitudes. Journal of Psychology, 8, 217-223.
123. Ferguson L.W. (1944a). A Revision of the Primary Social Attitudes Scales. Journal of Psychology, 17, 229-241.
124. Ferguson L.W. (1944). Socio-Psychological Correlates of the Primary Attitude Scales: I. Religionism; II. Humanitarianism. Journal of Social Psychology, 19, 81-98.
125. Finner S.L. (1970). Religious Membership and Religious Preference: Equal Indications of Religiosity? Journal for the Scientific Study of Religion, 9,273-279.
126. Finner S.L. and Gamache J.D. (1969). The Relation Between Religious Commitment and Attitudes Toward Induced

- Abortion. *Sociological Analysis*, 30, 3-12.
127. Fisher S. (1964). Acquiescence and Religion. *Psychological Reports*, 15,784.
 128. Fisher S. (1973). *The Female Orgasm*. New York: Basic Books.
 129. Fiske S.T., Taylor S.F. (1991). *Social Cognition*. Second Edition. McGraw-Hill International Editions. Psychology Series.
 130. Fiske D.W. (1986). Specificity of method and knowledge in social science. In: D.W. Fiske & R.A. Shweder (eds.), *Metatheory in social science* (pp.61-82). Chicago: University of Chicago Press.
 131. Fiske D.W. & Shweder R.A.(1986). *Metatheory in social science*. Chicago: University of Chicago Press.
 132. Fitzpatrick J.J. (1976). Erik H. Erikson and Psychohistory. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 40, 295-314.
 133. Fleck J.R. (1981). Dimensions of Personal Religion: A trichotomous view. In *Psychology and Christianity*, ed. by J.R. Fleck and J.D. Carter. Nashville:Abingdon. pp.66-80.
 134. Fowler J.W. (1981). *Stages of Faith; The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper & Row.
 135. Freud S. (1926). Address to the Society of B'nai B'rith. In *Standard Edition*, Vol.20, 1959, pp.271-274.
 136. Freud S. (1985). Moses and Monotheism: Three Essays. In: *The Origins of Religion*. The Penguin Freud Library. Penguin Books. pp.243-386.
 137. Freud S. (1985). *The Origins of Religion*. Vol.13. The Penguin Freud Library. Penguin Books.
 138. Friedrichs R.W. (1959). Christians and Residential Exclusion: An Empirical Study of a Northern Dilemma. *Journal of Social Issues*, 15, 14-23.
 139. Friedrichs R.W. (1960). Alter Versus Ego: An Exploratory Assessment of Altruism. *American Sociological Review*, 25, 496-508.
 140. Fukuyama Y.(1961). The Major Dimensions of Church Membership. *Review of Religious Research*, 2, 154-161.

141. Galton F. (1872). *Statistical Inquiries into the Efficacy of Prayer*. *Fortnightly Review*, 12, (N.S.) 125-135.
142. Gay P. (1988). *Freud: A life for our time*. New York: W.W. Norton.
143. Gibbs J.O.; and Crade K.W. (1970). *A Criticism of Two Recent Attempts to Scale Glock and Stark's Dimensions of Religiosity: A Research Note*. *Sociological Analysis*, 31,107- 114.
144. Glock C.Y. (1962). *On the Study of Religious Commitment*. *Religious Education, Research Supplement*, 57,(4),S98-S110.
145. Gordon C.V. (1972). *A Typological Assessment of "A Study of Values" by Q- Methodology*. *Journal of Social Psychology*, 86, 55-67.
146. Gorlow L. and Schroeder H.E.(1968). *Motives for Participating in the Religious Experience*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7, 241-251.
147. Gorsuch R.L. (1968).*The Conceptualization of God as Seen in Adjective Ratings*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 7, 56-64.
148. Gorsuch R.L. (1984). *Measurement: The Boon and Bane of Investigating Religion*. *American Psychologist* 39, 228-236.
149. Gorsuch R.L. and Aleshire D. (1974). *Christian Faith and Ethnic Prejudice: A Review and Interpretation of Research*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 281-307.
150. Gorsuch R.L. and Butler M.C. (1976). *Initial Drug Abuse: A Review of Predisposing Social Psychological Factors*. *Psychological Bulletin* 83, 120-137.
151. Gorsuch R.L. and Venable G.D. (1983). *Development of an "Age Universal" I-E Scale*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 181-187.
152. Gorsuch R.L. and McFarland S.G. (1972).*Single vs. Multiple-Item Scales for Measuring Religious Values*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11 (1), 53-64.
153. Gorsuch R.L. and Mc Pherson S.E. (1989). *Intrinsic/Extrinsic Measurement: I/E-Revised and Single -Item Scales*. *Journal*

- for the Scientific Study of Religion, 28 (3); 348-354.
154. Greenberg J.R. and Mitchell S.A. (1983). *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
 155. Guntrip H. (1975). *My Experience of Analysis with Fairbairn and Winnicott*. *International Review of Psycho-Analysis*, 2, 145-156.
 156. Guntrip H. (1971). *Psychoanalytic Theory, Therapy and the Self*. New York: Basic Books, 1973.
 157. Halman L. and Moor de R. (1994). *Religion, Churches and Moral Values*. In: *The Individualized Society. Value Change in Europe and North America*. Edited by Peter Ester, Loek Halman and Ruud de Moor. Tilburg University Press. pp.37-66.
 158. Hall C.S. and Lindzey G. (1978). *Theories of Personality*. (3rd ed.) New York: John Wiley & Sons.
 159. Hall G.S. (1882). *The Moral and Religious Training of Children*. *The Princeton Review*, 9, 26-48.
 160. Hall G.S. (1900). *The Religious Content of the Child-Mind*. In: N. M. Butter et al. , *Principles of Religious Education*. New York: Longmans, Green, pp.161-189.
 161. Hall G.S. (1904). *Adolescence; Its Psychology and Its Relations to Psychology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. (2 vols.). New York: D.Appleton.
 162. Hall G.S. (1917). *Jesus, the Christ, in the light of Psychology*. New York: D.Appleton, 1923.
 163. Handy R.T. (1984) *A Christian America; Protestant Hopes and Historical Realities* (rev.ed.). New York: Oxford University Press.
 164. Havens J. (Ed.) (1968). *Psychology and Religion: A Contemporary Dialogue*. Princeton, N.J. : Van Nostrand.
 165. Heiler F. (1932). *Prayer; A Study in the History and Psychology of Religion*. Translated by S. McComb. New York: Oxford University Press.
 166. Heller J.B. (1956). *Freud's Mother and Father*. *Commentary*, 21,

167. Heltsley M.F. and Broderick C.B. (1969). Religiosity and Premarital Sexual Permissiveness: Reexamination of Reiss's Traditionalism Proposition. *Journal of Marriage and the Family*, 31, 441-443.
168. Herek G. M. (1987). Religious Orientation and Prejudice of Racial and Sexual Attitudes. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 13, 34-44.
169. Hilty D. M. and Stockman S.J. (1986). A Covariance Structure Analysis of DeJong, Faulkner and Warland Religious Involvement Model. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 25, 483-493.
170. Himmelfarb H.S. (1975). Measuring Religious Involvement. *Social Forces*, 53, 600-618.
171. Hirshi T. and Stark R. (1969). Hellfire and Delinquency. *Social Problems*, 17, 202-213.
172. Hofstede G. (1980). *Culture's consequences*. Beverly Hills, CA: Sage.
173. Hoge D.R. and Carroll J.W. (1973). Religiosity and Prejudice in Northern and Southern Churches. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 181-187.
174. Hoge D.R. and Carroll J.W. (1975). Christian Beliefs, Nonreligious Factors and Antisemitism. *Social Forces*, 53, 581-594.
175. Hong K.M. (1978). The Transitional Phenomena; A Theoretical Integration. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 33, 47-79.
176. Homans P. (1970). *Theology after Freud: An Interpretive Inquiry*. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merill.
177. Homans P. (1979). *Jung in Context; Modernity and the Making of a Psychology*. Chicago: University of Chicago Press.
178. Hood R.W.Jr. (1970) Religious Orientation and the Report of Religious Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 9, 285-291.
179. Hood R.W.Jr. (1971). A Comparison of the Allport and Feagin Scoring Procedures for Intrinsic/Extrinsic Religious Orientation. *Journal for the Scientific Study of Religion*,

- 10,370-374.
180. Hood R.W.Jr. (1972). Normative and Motivational Determinants of Reported Religious Experience in Two Baptist Samples. *Review of Religious Research*, 13, 192-196.
 181. Hood R.W.Jr. (1973). Religious Orientation and the Experience of Transcendence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 12, 441-448.
 182. Hood R.W.Jr. (1975) The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 29-41.
 183. Hood R.W.Jr. (1978). Anticipatory Set and Setting: Stress Incongruities as Elicitors of Mystical Experience in Solitary Nature Situations. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17, 279-287
 184. Hood R.W.Jr. and Morris R.J. (1985). Conceptualization of Quest: A Critical Rejoinder to Batson. *Review of Religious Research*, 26, 391-397.
 185. Hostie R. (1955). *Religion and the Psychology of Jung*. Translated by G.R. Lamb. London: Sheed and Ward, 1957.
 186. Hossler D., Scalese-Love P. Grounded Meta Analysis a Guide for Research Synthesis. *The Review of Higher Education*. Fall 1989, Volume 13, No 1. p.1-28.
 187. Hui C.H. & Triandis H.C. (1986). Individualism-collectivism: A study of cross-cultural research. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 20, 296-248.
 188. Hunt R.A. (1972). Mythological Symbolic Religious Commitment: The LAM Scales. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 42-52.
 189. Inglehart R. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey. 1990. -484 p.
 190. Jacoby M. (1990). *Individuation and Narcissism. The Psychology of the Self in Jung and Kohut*. London and New York.: Routledge. 1990.
 191. Jones E. (1961). *The Life and Work of Sigmund Freud*. Penguin

Books.

192. Jung C.G. (1962). *Memories, Dreams, Reflections*. Recorded and edited by A. Jaffe and translated by R. and C. Winston. New York.: Pantheon, 1963.
193. Jung C.G. (1962). *The Significance of the Father in the Destiny of the Individual*. In: *Collected Works, (2nd ed.)*. Vol.4, 1961. pp. 301-323.
194. Jung C.G. (1962). *Psychotherapists. or the Clergy*. In: *Collected Works, (2nd ed.)*. Vol.11, 1969. pp. 327-347.
195. Jung C.G. (1962). *The Spiritual Problem of Modern Man*. In: *Collected Works, (2nd ed.)*. Vol.10, 1969. pp. 74-94
196. Jung C.G. (1962). *Psychology and Religion*. In: *Collected Works, (2nd ed.)*. Vol.11, 1969. pp. 3-105.
197. Jung C.G. (1962). *Psychology and Alchemy*. In: *Collected Works, (2nd ed.)*. Vol.12, 1968.
198. Kagan J. (1984). *The Nature of the Child*. New York: Basic Books.
199. Kahoe R.D. (1974). *Personality and Achievement Correlates of Intrinsic and Extrinsic Religious Orientations*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 29, 812-818.
200. Kahoe R.D. (1975). *Authoritarianism and Religion: Relationships of F Scale Items of Intrinsic and Extrinsic Religious Orientation*. *JSAJ Catalog of Selected Documents in Psychology*, 5, 284-285.
201. Kahoe R.D. and Dunn R.F. (1975). *The Fear of Death and Religious Attitudes and Behavior*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 379-382.
202. Kakar S. (1978). *The Inner World; A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India (2nd ed.)*. Delhi: Oxford University Press, 1981.
203. Keene J.J. (1967). *Baha'i World Faith. Redefinition of Religion*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 221-235.
204. Keene J.J. (1967). *Religious Behavior and Neuroticism, Spontaneity, and World mindness*. *Sociometry*, 30, 137-157.
205. King M. (1967). *Measuring the Religious Variable: Nine Proposed*

- Dimensions. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 173-190.
206. King M.B. and Hunt R.A. (1969). Measuring the Religious Variable: Amended Findings, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 321-323.
207. King M.B. and Hunt R.A. (1972). Measuring the Religious Variable: Replication. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 240-251.
208. King M.B. and Hunt R.A. (1972). Measuring Religious Dimension: Studies of Congregational Involvement. Dallas: Southern Methodist University.
209. King M.B. and Hunt R.A. (1975). Measuring the Religious Variable: National Replication. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 13-22.
210. King M.B. and Hunt R.A. (1975). Religious Dimensions: Entities and Constructs? *Sociological Focus*, 8, 57-63.
211. Kirkpatrick C. (1949). Religion and Humanitarianism: A Study of Institutional Implications. *Psychological Monographs*, 63, No.9 (Whole No.304).
212. Kirkpatrick L.A. (1989). A Psychometric Analysis of the Allport-Ross and Feagin Measures of Intrinsic-Extrinsic Religious Orientation. In: *Research in the Social Scientific Study of Religion*. vol. 1, ed. by M. Lynn and D. Moberg. Greenwich, JAI Press. pp.1-30.
213. Kirkpatrick L.A. and Shaver P.R. (1990). Attachment Theory and Religion: Childhood Attachments, Religious Beliefs and Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (3), 315-334.
214. Kirscht J.P. and Dillehay R.C. (1967). Dimensions of Authoritarianism: A Review of Research and Theory. Lexington: University of Kentucky Press.
215. Kohlberg L. (1981). *The Philosophy of Moral Development; Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco: Harper & Row.
216. Kohut H. (1966). *Forms and Transformations of Narcissism*.

217. Kohut H. (1971). *The Analysis of the Self*. New York: International Universities press.
218. Kohut H. (1977). *The Restoration of the Self*. New York: International Universities press.
219. Korte J. (1984). *Outliving the Self: Generativity and the Interpretation of Lives*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
220. Kovel J. (1974). Erik Erikson's Psychohistory. *Social Policy* 4 (5), 60-64.
221. Krull M. (1979). *Freud and His Father*. Translated by A.J. Pomerans. New York: W.W.Norton, 1986.
222. Kuhre B.E. (1971). The Religious Involvement of the College Students from a MultiDimensional Perspective. *Sociological Analysis*, 32, 61069.
223. La Barre W. (1958). The Influence of Freud on Anthropology. *American Imago*, 15, 275-328.
224. Lazarus , R.S. & Folkman, S. 1984. *Stress, appraisal and coping*. New York: Springer.
225. Lefton L.A. (1985). *Psychology*. 3rd ed. Boston-London-Sydney-Toronto: Allyn & Bacon. pp. 260-265.
226. Lehman E.L.Jr. and Shriver D.W. Jr. (1968). Academic Discipline as Predictive of Faculty Religiosity. *Social Forces*, 47, 171-182.
227. Lenski G. (1961). *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
228. Leuba J.H. (1912). *A Psychological Study of Religion; Its Origin, Function, and Future*. New York: McMillan.
229. Leuba J.H. (1925). *The Psychology of Religious Mysticism*. New York: Harcourt, Brace.
230. Link A.S. and McComick R.L. (1983). *Progressivism*. Arlington Heights, Ill.: Harlan Davidson.
231. Lorand S. (1957). *Dream Interpretation in the Talmud*

- (Babylonian and Graeco-Roman Period). *International Journal of Psychoanalysis*, 38, 92-97.
232. Maddock R.C. and Kenny G.T. (1972). Philosophies of Human Nature and Personal Religious Orientation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 277-281.
233. Magni K.G. (1972). The Fear of Death: An Exploratory Study of Its Nature and Its Correlates. In: A.Godin, *Death and Presence*, pp.125-138.
234. Manuel F.E. (1983). *The Changing of the Gods*. Hanover, N.H.: University Press of New England.
235. Maranell G.M. (1968). A Factor Analytic Study of Some Selected Dimensions of Religious Attitude. *Sociology and Social Research*, 52, 430-437.
236. Martin J. and Westbrook M. (1973). Religion and Sex in a University Sample: Data bearing of Mol's Hypothesis. *Australian Journal of Psychology* 25, 71-79.
237. Matlock D.T. (1973). The Social Psychology of Prejudice: The Religious Syndrome and a Belief in Free Will. University of Texas, Austin, 1972. *Dissertation Abstracts International*, 33, 3775A-3776A.
238. McCarthy J.B. (1975). Death Anxiety, Intrinsicness of Religion and Purpose in Life among Nuns and Roman Catholic Female Undergraduates. (St.John's University, 1973). *Dissertation Abstracts International*, 35, 5646B.
239. McClain E.W. (1979). Religious Orientation the Key to Psychodynamic Differences Between Feminist and Nonfeminist. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 40-45.
240. McFarland S.G. (1989). Religious Orientation and Targets of Discrimination. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 324-336.
241. Mehrabian A., Hines A. A Questionnaire Measure of Individual Difference in Dominance-Submissiveness. *Educational and Psychological Measurement*. 1978,18(2). p. 479-484.
242. Meredith G.M. (1968). Personality Correlates to Religious Belief

- Systems. *Psychological Reports*, 23, 1039-1042.
243. Milgrim S. (1974). *Obedience to Authority*. New York: Harper & Row.
244. Minton B. and Spilka B. (1976). Perspectives on Death in Relation to Powerlessness and Form of Personal Religion. *Omega* 7, 261-268.
245. Monaghan R.R. (1967). Three Faces of the True Believer: Motivation for Attending a Fundamentalist Church. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 236-245.
246. Monroe R.L. (1955). *Schools of Psychoanalytic Thought; An Exposition, Critique and Attempt at Integration*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
247. Moor de R. and Broek van den A. (1994). Eastern Europe after 1989. In: *The Individualized Society. Value Change in Europe and North America*. Edited by Peter Ester, Loek Halman and Ruud de Moor. Tilburg University Press. pp.197-228.
248. Muensterberger W. (Ed.) (1969). *Man and His Culture; Psychoanalytic Anthropology after "Totem and Taboo"*. New York: Taplinger.
249. Nunnally J.C. (1978). *Psychometric Theory* (2nd ed.). London: Butterworths.
250. Oksanen A. (1994). *Religious Conversion. A Meta-Analytical Study*. Lund University Press
251. Otto R. (1917). *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Translated by J.W. Harvey. London: Oxford University Press, 1923; 2nd ed., 1950.
252. Pargament K.I., Brannick M.T., Adamakos H., Ensing D.S., Kelemen M.I., Warren R.K., Falgout K., Cook P. and Myers J. (1987). Indiscriminate Proreligiousness: Conceptualization and Measurement. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26 (2), 182-200.
253. Peabody D. (1961). Attitude Content and Agreement Set in Scales of Authoritarianism, Dogmatism, Anti-Semitism and Economic

- Conservatism. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 63, 1-11.
254. Peters R.S. (Ed.) (1962). *Brett's History of Psychology* (rev.ed.). London: George Allen & Unwin.
255. Pettersson T. (1994). Culture Shift and Generational Population Replacement: Individualization, Secularization and Moral Value Change in Contemporary Scandinavia. In: *Scandinavian Value. Religion and Morality in the Nordic Countries.*(Ed.) T.Pettersson and O.Piis. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala. pp.197-212.
256. Phister O. (1944). *Christianity and Fear: A Study in History and in the Psychology and Hygiene of Religion*. Translated by W.H. Johnston, London: George Allen & Unwin, 1948.
257. Piaget J. (1952). [Autobiography]. In: E.G. Boring et al. (Eds.). *A History of Psychology in Autobiography*, vol. 4. Worcester, Mass.: Clark University press, pp.237-256.
258. Ponton M.O. and Gorsuch R.L. (1988). Prejudice and Religion Revised: A Cross-Cultural Investigation with a Venezuelan Sample. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 27, 260-261.
259. Potvin R.H. (1985). *Seminarians of the Eighties: A National Survey* Washington, D.C.: National Catholic Educational Association.
260. Poythress N.G. (1975) *Literal, Antiliteral and Mythological Religious Orientations*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 14, 271-284.
261. Pruyser P.W. (1977). The Seamy Side of Current Religious Beliefs. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 41, 329-248.
262. Rainey R.M. (1975). *Freud as Student of Religion: Perspectives on the Background and Development of His Thought*. Missoula, Mont.: Scholars Press.
263. Ratus S.A. *Psychology*. Third Edition. Holt, Rinehart and Winston. Inc. New-York, Chicago, 1987. p.459-492.
264. Reber A. *Dictionary of Psychology*. Second edition. Penguin Books. 1995. p. 810.

265. Ricoeur P. (1965). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by D.Savage. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1979.
266. Rieff P. (1959). *Freud: The Mind of the Moralists*. (3rd ed.) Chicago: University of Chicago Press. 1979.
267. Rizutto A.M. (1974). Object-Relations and the Formation of the Image of God. *British Journal of Medical Psychology*, 47, 83-99.
268. Rizutto A.M. (1979). *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago: University of Chicago Press.
269. Rizutto A.M. (1980). *The Psychological Foundations of Belief in God*. In: C. Brusselmans, *Toward Moral and Religious Maturity*, pp.115-135.
270. Rhodes A.L. (1960). Authoritarianism and Fundamentalism of Rural and Urban High School Students. *Journal of Educational Sociology*, 34, 97-105.
271. Roback A.A. (1929). *Jewish Influence in Modern Thought*. Cambridge, Mass.; Sci-Art Publishers.
272. Robert M. (1974). *From Oedipus to Moses: Freud's Jewish Identity*. Translated by R. Manheim. Garden City, N.Y.: Anchor/Doubleday, 1976.
273. Rohrbaugh J. and Jessor R. (1975). Religiosity in Youth: A Personal Control Against Deviant Behavior. *Journal of Personality* 43, 136-155.
274. Roith E. (1987). *The Riddle of Freud; Jewish Influence on His Theory of Female Sexuality*. London: Tavistock.
275. Rokeach M.(1956) *Political and Religious Dogmatism: An Alternative to the Authoritarian Personality*. *Psychological Monographs*, 70, No.18 (Whole No. 425).
276. Rokeach M. (1960). *The Open and Closed Mind*. New York: Basic.
277. Rokeach M. (1969). Religious Values and Social Compassion. *Review of Religious Research*, 11, 24-39.
278. Roland A (1988). *In Search of Self in India and Japan; Toward a Cross-Cultural Psychology*. Princeton, N.J.: Princeton

University Press.

279. Rollins W.G. (1983). *Jung and the Bible*. Atlanta: John Knox Press.
280. Ross M. (1950) *Religious Beliefs of Youth*. New York: Association Press.
281. Ruppel H.J. (1969). *Religiosity and Premarital Sexual Permissiveness: A Methodological Note*. *Sociological Analysis*, 30, 176-188.
282. Rycroft Ch. *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*. New Edition. Penguin Books. 1995. pp. 143-144.
283. Sabatier A. (1897). *Outlines of a Psychology of Religion Based on Psychology and History*. New York: James Pott, 1897.
284. Samuels A. *The Political Psyche*. Routledge. London and New York. 1993.
285. Saur M. S. *Projective Estimation of Religious Themes*. Abstracts of the 6th Symposium in Psychology of Religion. Lund, Sweden. 1994.
286. Saur, M.S., Saur W.G. *Transitional Phenomena as Evidenced in Prayer*. *Journal of Religion and Health*, 32, p.55-65. 1993.
287. *Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries*. Edited by Thorleif Pettersson and Ole Riis. *Acta Universitatis Uppsalensis*. Uppsala. 1994. pp.11-58, 167-178.
288. Shinert G. and Ford E.E. (1958). *The Relation of Ethnocentric Attitudes to Intensity of Religious Practice*. *Journal of Educational Sociology*, 32, 157-162.
289. Schleiermacher F. (1799). *On Religion; Speeches to its Cultural Despisers*. Translated by J. Oman. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1893.
290. Scriven M. *Evaluation Thesaurus*. Fourth Edition. Sage Publications. Newbury Park London New Delhi. 1991.
291. Seixas A. *The God Concept*. Abstracts of the 6th Symposium in Psychology of Religion. Lund, Sweden. 1994.
292. Selbie W.B. (1924) *The Psychology of Religion*. London: Oxford University Press.
293. Smith R.E., Wheeler G. and Diener E. (1975). *Faith without*

- Works: Jesus People, Resistance to Temptation, and Altruism. *Journal of Applied Social Psychology*, 5, 320-330.
294. Smith W.C. (1959). Comparative Religion: Whither - and Why? In: M.Eliade and J.M. Kitagawa (Eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago: University of Chicago Press, pp.31-58.
295. Smith W.C. (1963). *The Meaning and End of Religion; A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: MacMillan
296. Smith W.C. (1971). A Human View of Truth. *Studies in Religion*, 1, 6-24.
297. Smith W.C. (1979). *Faith and Belief*. Princeton, N.J. Princeton University Press.
298. Spence J.T. and Helmreich R.L. (1978). *Masculinity and Femininity: Their Psychological Dimensions, Correlates and Antecedents*. Austin, TX; University of Texas. Press.
299. Spilka B., Armatas P., and Nussbaum J. (1964). The Concept of God: A Factor -Analytic Approach. *Review of Religious Research*, 6, 28-36.
300. Spilka B., Hood R.W.Jr. and Gorsuch R.L. (1985) *The Psychology of Religion; An Empirical Approach*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
301. Spilka B., Kojetin B., and McIntosh D. (1985). Forms and Measures of Personal Faith: Questions, Correlates and Distinctions. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 437-442.
302. Spilka B., Mullin M. (1977). Personal Religion and Psychological Schemata: A Research Approach to a Theological Psychology of Religion. *Character Potential* 8, 57-66.
303. Spilka B., Shaver P., and Kirkpatrick L.A. (1985). A General Attribution Theory for the Psychology of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24.1-20.
304. Spilka B., Stout L., Minton B., and Sizemore D. (1977). Death and Personal Faith: A Psychometric Investigation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, 169-178.

305. Starbuck E.D. (1899). *The Psychology of Religion; An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. New York: Charles Scribner's Sons.
306. Starbuck E.D. (1937). Religion's Use of Me. In: V. Ferm, *Religion in Transition*, pp.201- 260.
307. Starck R. and Glock C.Y. (1968). *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkley: University of California Press.
308. Stewin L.L. (1975). Integrative Complexity: Structure and Correlates. *Alberta Journal of Educational Research*, 22, 226-236.
309. Strickland B.R. and Shaffer S. (1971). I-E, I-E & F. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 366-369.
310. Strickland B.R. and Weddell S.C. (1972). Religious Orientation, Racial Prejudice and Dogmatism: A Study of Baptists and Unitarians. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 395-399.
311. Struening E.L. (1963). Anti-Democratic Attitudes in Midwest University. In: H.H. Remmers (Ed.) *Anti-Democratic Attitudes in American Schools*. Evanston, Ill: Northwestern University Press, pp.210-258.
312. Sutker P.B., Sutker L.W. and Kilpatrick D.G. (1970). Religious Preference, Practice, and Personal Sexual Attitudes and Behavior. *Psychological Reports*, 26, 835-841.
313. Suttie I.D. (1932). Religion: Racial Character and Mental and Social Health. *British Journal of Medical Psychology*, 12, 289-314.
314. Suttie I.D. (1935). *The Origins of Love and Hate*. New York: Julian Press, 1952.
315. Tapp R.B. (1971). Dimensions of Religiosity in a Post-Traditional Group. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10,41-47.
316. *The Individualized Society. Value Change in Europe and North America*. (1994). Edited by Peter Ester, Loek Halman and Ruud de Moor. Tilburg University Press.

317. Thomas D.R. (1975). Conservatism and Premarital Sexual Experience. *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 14, 195-196.
318. Thompson A.D. (1974). Open Mindedness and Indiscriminate Antireligious Orientation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13, 471-477.
319. Thurstone L.L. (1934). The Vectors of Mind. *Psychological Review*, 41, 1-32.
320. Thurstone L.L. and Chave E.J. (1929). The Measurement of Attitude; A Psychophysical Method and Some Experiments with a Scale for Measuring Attitude towards the Church. Chicago: University of Chicago Press.
321. Triandis H.C. (1978). Some universals of social behavior. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 4, 1-16.
322. Triandis H.C. (1990). Cross-cultural studies of individualism and collectivism. In: J.Berman (Ed), *Nebraska symposium on motivation*. Lincoln: University of Nebraska Press.
323. Triandis H.C. McCusker C. & Hui.C.H. (1990) Multimethod probes of individualism and collectivism. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol.59, No.5 pp.1006-1020.
324. Trumbo D. (1961). Individual and Group Correlates of Attitudes Toward Work Related Change. *Journal of Applied Psychology*, vol.45, no.5, pp.338-344.
325. Vander Goot M. (1985). Piaget as a Visionary Thinker. Bristol, Ind.: Wyndham Hall Press.
326. Vergote A. and Tamayo A. (Eds). (1981). The Parental Figures and the Representation of God; A Psychological and Cross-Cultural Study. The Hague: Mouton.
327. Vidal F. (1987). Jean Piaget and the Liberal Protestant Tradition. In: M.G. Ash and W.R. Woodward (Eds.) *Psychology in Twentieth -Century Thought and Society*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 271-294.
328. Vitz P.C. (1977). *Psychology as Religion; The Cult of Self-Worship*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans.

329. Vitz P.C. (1988). Sigmund Freud's Christian Unconscious. New York. Guilford.
330. Wach J. (1951). Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian. Chicago: University of Chicago Press.
331. Watson P.J., Hood R.W. Jr., Morris R.J. and Hall J.R. (1984). Empathy, Religious Orientation, and Social Desirability. *Journal of Psychology*, 117, 211-216.
332. Watson P.J., Howard R., Hood R.W. Jr., and Morris R.J. (1988). Age and Religious Orientation. *Review of Religious Research*, 29, 271-280.
333. Watson P.J., Morris R.J., Foster J.E. and Hood R.W. Jr. (1986). Religiosity and Social Desirability. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 25, 215-232.
334. Watson P.J., Morris R.J. and Hood R.W. Jr. (1987). Antireligious Humanistic Values, Guilt and Self Esteem. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 535-546.
335. Watson P.J., Morris R.J. and Hood R.W. Jr. (1989). Interactional Factor Correlates with Means and End Religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28, 337-347.
336. Watson P.J., Morris R.J., Hood R.W. Jr. and Foster S. (1988). Sin, Depression and Narcissism. *Review of Religious Research*, 29, 295-305.
337. Wearing A.J. and Brown L.B. (1972). The Dimensionality of religion. *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 11, 143-148.
338. Webb S.C. (1965). An Exploratory Investigation of Some Needs Met Through Religious Behavior. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5, 51-58.
339. Weigert A.J. and Thomas D.L. (1969) Religiosity in 5-D: A Critical Note. *Social Forces*, 48, 260-263.
340. Weima J. (1986). Batson's Three - Dimensional Model of Religious Orientations. Some Critical Notes and Partial Replications. In: J.A. van Belzen and J.M. van der Lans, *Current Issues in the Psychology of Religion*, pp.215-224.
341. Wicker A.W. (1971). An Examination of the "Other variables"

- Explanation of Attitude-Behavior Inconsistency. *Journal of Personality and Social Psychology*, 19, 13-30.
342. Williams R.L. (1967). Psychological Efficacy of Religiosity in Late Adolescence. *Psychological Reports* 20,926.
343. Wilson G.D. (Ed.) (1973). *The Psychology of Conservatism*. London: Academic Press.
344. Wilson G.D. and Lillie F.J. (1972). Social Attitudes of Salvationists and Humanists. *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 11, 220-224.
345. Wilson W. and Kawamura W. (1967). Rigidity, Adjustment and Social Responsibility as Possible Correlates of Religiousness: A Test of Three Points of View. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 279-289.
346. Winnicott D.W. (1953). Transitional Objects and Transitional Phenomena. *International Journal of Psycho-Analysis*, 34, 889-97.
347. Winnicott D.W. (1971). *Playing and Reality*. London: Tavistock.
348. Woodroof J.T. (1985). Premarital Sexual Behavior and Religious Adolescents. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24, 343-366.
349. Wulff D. *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views*. John Wiley & Sons. New-York-Chichester-Brisbane-Toronto-Singapore. 1991.
350. Yankelovich D. and Barrett W. (1970). *Ego and Instinct. The Psychoanalytic View of Human Nature - Revised*. New York: Random House.
351. Young R.K., Benson W.N. and Holtzmann W.H. (1960). Change in Attitudes Toward the Negro in a Southern University. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 60, 131-133.

შინაარსი

ავტორისაგან	3
შესავალი	8

თავი I. საგნის ისტორია, საკვლევი სფერო, კვლევის მეთოდოლოგია, მსოფლმხედველობა

I.1. შესავალი	17
I.2. რელიგიის ფსიქოლოგია?! დეფინიცია	18
I.3. მეთოდოლოგია	20
I.4. ტერმინების ისტორია. მსოფლმხედველობა	28
I.5. საგნის ისტორია	37
I.6. საკვლევი სფერო და საკითხი	118

თავი II. ოლპორტ-როსის რელიგიური ორიენტაციის სკალა. სოციალური ღირებულებებისა და პიროვნული მახასიათებლების თავისებურებანი ქართველ მართლმადიდებლებთან

II.1. ოლპორტ-როსის რელიგიური ორიენტაციის სკალა	127
II.2. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და სოციალური დამოკიდებულებების თავისებურებანი მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან	143
II.3. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და პიროვნული მახასიათებლების თავისებურებანი ქართველ მართლმადიდებლებთან	159
II.3.1. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და კონტროლის ლოკუსი ქართველ მართლმადიდებლებთან	161
II.3.2. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და ზეგავლენა-დაქვემდებარების ინდივიდუალური ნიშანი ქართველ მართლმადიდებლებთან	165
II.3.3. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და არაცნობიერი მექანიზმები პროექციული მიდგომის პერსპექტივებიდან ..	179
II.3.4. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და ინდივიდუალიზმი-კოლექტივიზმის მაჩვენებელი ქართველ მართლმადიდებლებთან	193
II.3.5. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი და ქვევითი დისპოზიციები	

ქართველ მართლმადიდებლებთან — კრიტიკული სიტუაციის დაძლევის სტრატეგიები, კონფლიქტურობის ხარისხი და სამუშაოს ცვლილებისადმი დამოკიდებულება.....	207
II.3.6. ღმერთის ხატის თავისებურებანი ქართველ მართლმადიდებლებთან	229
თავი III. რელიგიური ორიენტაციის ტიპი. პიროვნული დისპოზიციები და რელიგია, როგორც სოციალური კოგნიცია	
III.1. რელიგიური ორიენტაციის ასაკობრივად უნივერსალური სკალა	251
III.2. რელიგია, როგორც ღირებულება ქართველ მართლმადიდებლებთან	260
III.3. პიროვნული დისპოზიციები მორწმუნეებთან და არამორწმუნეებთან	280
დასკვნა	287
დანართები	297
რეზიუმე (ინგლისურ ენაზე)	306
ლიტერატურა	317

გამომცემლობის რედაქტორი ნელი ელიზბარაშვილი
ტექნიკური რედაქტორი თ. ფირცხელანი
კორექტორი ც. მოლოდინი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 4.12.98
საბეჭდი ქაღალდი 60X84 1/16
პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 21,75
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 18,9
შეკვეთის № 147 ტირაჟი 500
ფასი სახელშეკრულებო