

70-h rokiv: [Elektron. resurs]. – Rezhym dostupu : http://www.day.kiev.ua/177317. – Nazva z ekranu.

11. Shherbij G. Symvolika narodnogo kostjuma / G. Shherbij // Ukrai'ns'ka mynushyna: iljustruvanyj etnografichnyj dovidnyk / A. Ponomar'ov. – K., 1993 – 256 s.

Бец С. Н., кандидат философских наук, ассистент кафедры рисунка и живописи, Киевский национальный университет строительства и архитектуры (Украина, Киев), st-sim@ukr.net

Особенности вкусовых предпочтений и моды в украинской культуре

С целью выявления особенностей вкусовых предпочтений и моды в украинской культуре, применены философско-антропологический, культурологический, социокультурный подходы. Осуществлен анализ изделий мастеров различных художественных ремесел и архитектуры. Выяснено, что украинская мода выражает мировоззренческие представления и верования, ментальные черты, аспекты социокультурного развития.

Ключевые слова: мода, вкусовые предпочтения, символизм, национальные особенности, региональный характер.

Bets S. M., Candidate of philosophical sciences, teaching assistant of drawing and painting chair of Kyiv National University of Construction and Architecture (Ukraine, Kiev), st-sim@ukr.net

Peculiarities of taste preferences and fashion in Ukrainian culture

Philosopho-anthropological, culturological, sociocultural approaches were applied in order to peculiarities of taste preferences and fashion in Ukrainian culture. Products of architecture and artistic craftwork were analyzed. It was found that Ukrainian fashion expresses worldview ideas and beliefs, mental traits, aspects of social and cultural development. Ethical and national features of Ukrainian fashion were defined as regional distinctive character, symbolism, combination of functional expediency and artistic expression, stylistic unanimity of various forms of folk art, usage of traditional ornaments and scale of colors. Peculiarities of taste preferences were defined as assertion of national traditions, pursuit of ostentation, desire to stress own importance, preference for bright colors, art-deco ornamentation, setting a stress on spiritual beliefs, symbolism, ethical and moral norms.

Keywords: fashion, taste preferences, symbolism, national features, regional character.

* * *

УДК 21:14+161.11

Волошин В. В.

доктор философських наук, доцент, професор кафедри філософії, Донецький національний університет (Україна, Донецьк), v.v.7ffdon@gmail.com

КОНЦЕПТ “МІСТИЧНИЙ ДОСВІД” ТА ЙОГО ПОНЯТІЙНЕ ОТОЧЕННЯ: ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ З МЕТОЮ ДЕМАРКАЦІЇ

Дослідження релігії потребує формування понятійно-категоріального апарату, який передбачає визначення відношень між термінами певного системного рівня. Завдання статті: проаналізувати концепт “містичний досвід” та його понятійне оточення з метою демаркації. Пропонується епістемологічний підхід з використанням критико-інтерпретаційного, референційного, дефініційного аналізу інтенціоналів та екстенціоналів понять “містичний досвід”, “релігійний досвід”, “трансперсональний досвід”. Розглянуто варіанти демаркації обсягів цих концептів: підпорядкування, перетин, тотожність, несумірність. Робиться висновок, що аналізуючи знакові конструкти, які фіксують релігійні ментальні стани, дослідник не стільки інтерпретує їх референції, скільки – поняття в контексті смислової навантаженості й певних рубрик та тем. Є підстави вважати містичний досвід автономною когнітивною картою. Вивчаючи цю карту доцільно демаркувати релігійне знання та знання про релігію, містичний досвід та науковий досвід його інтерпретації.

Ключові слова: поняття, референт, містичний досвід, релігійний досвід, трансперсональний досвід.

Наукове дослідження релігії є проблематичним без формування понятійно-категоріального апарату, який передбачає не тільки чіткі дефініції, але й виявлення відношень між термінами певного системного рівня. Особливо складно демаркувати поняття, за допомогою яких фіксуються релігійно забарвлені ментальні стани, бо ці поняття не мають прозорого, сталого референта (денотата). Багато дослідників визнають універсальною підставою релігії досвід, як сукупність особливих знань,

вольових зусиль, почуттів, переживань. Цей досвід базується на складній системі значень і смислів, має неоднозначну епістемологічну, темпоральну, деонтичну модальності й іменується по-різному. “Містичний досвід” – одне з понять, що використовується для позначення цього фундаменту. Є сенс шукати коріння релігії в специфічних, у тому числі, змінених станах свідомості (ЗСС). Когнітивний ресурс таких станів доречно розкривати у форматі дискурсу та часткових феноменологічних гіпотез, коли значення досвіду визначається в певних концептуальних й референційних контекстах та логічних відношеннях.

Дослідження містичного досвіду має вражаючу історичну ретроспективу. Засади, зміст та похідні цього досвіду вивчали у ХХ ст. представники релігійно-філософських напрямків, екзистенціалізму, марксистської та аналітичної філософії, феноменології, психоаналізу, структуралізму. Значний потенціал мають праці сучасних закордонних дослідників – Е. Андехілл, Є. Балагушкіна, П. Берснева, У. Елстона, І. Лаврухіної, І. Насирова, Є. Торчинова, Г. Ханга, Р. Шеффлера тощо. Евристичні щодо нашої теми імплікації знаходимо у роботах українських вчених – Л. Конотоп, Г. Кулагіної, М. Мурашкіна, О. Предко, Ю. Чорноморця та ін. Частіше досвід розглядається у біологічних, психологічних, культурологічних, соціологічних, програмах. Ми пропонуємо інший підхід – епістемологічний. Вихідні настанови роботи – експлікативна та дискусійна. Ланкою, що пов’язує ці блоки пізнавальних процедур є понятійний аналіз – критико-інтерпретаційний, референційний, дефініційний.

Мета статті: проаналізувати зміст концепту “містичний досвід” та його понятійного оточення (“релігійний досвід”, “трансперсональний досвід”) і розглянути варіанти демаркації обсягів цих понять.

Майже двісті років тому Ф. Шеллінг підкреслював, що поняттями містицизму та містики “користуються дуже дивним чином”. Й досі жодне поняття релігієзнавства не є настільки багатозначним, як “містика”. Невизначеними є й утворені від нього прикметники. Предики “містичний” приписується камланню сибірського шамана й вченню Сведенборга, сеансам холотропного дихання та “зустрічам” з НЛЮ, даоським психотехнікам і мантиці, вченню ал-Газалі та спиритизму Скоулзської групи тощо. Інколи невиправдано ототожнюють сакрально-містичні явища й окультні феномени. І хоча слова “містичний” і “окультний” є етимологічно близькими, недоцільно вважати їх інтенціонально ізоморфними. Бажано не приписувати паранауковим та окультним явищам ознаку “містичний” як невідчужувану. Це дозволить уникнути багатозначності, обмежить предмет дослідження, спростить епістемологічний аналіз. Виходячи зі специфіки авраамічних і східних релігій, щодо останніх Є. Торчинов пропонує замість поняття “містика” використовувати полісемічний концепт “йога”. Останній термін ми аналізувати не будемо, як і не будемо розглядати поняття “дорелігійний досвід”, “нумінозний досвід”, “теїстичний досвід”, “постнетейстичний досвід”.

Дефініції понять “містика”, “містицизм”, “містичний досвід” апріорі не можуть претендувати на статус вичерпних і логічно бездоганих. Вони лише розкривають певні тенденції розуміння об’єкта. У Ф. Шеллінга міс-

тицизм – це позанаукова “духовна схильність”, виведена з “внутрішнього світу”, замкнутого усередині індивідуума. За В. Соловйовим, містицизм – тип філософії, який визнає надкосмічний і надлюдський базис як “істинно-сущий”. М. Томпсон вважає, що містичний досвід – це переживання відчуття вселенської єдності, вихід за межі “нормального усвідомлення просторових і часових обмежень”. У М. Бердяєва містика – це “подолання тварності” та “дотик до тайни”. На думку Г. Ханта, містичний досвід є “виміром присутності-відкритості”, прихованим під культурно обумовленою “шкаралупою концептуальної метафізики”. У Л. Конотоп містика є індивідуальним переживанням-баченням; “містицизм” – це теорії про містичний досвід. М. Мурашкін віддає перевагу прозорим характеристикам: містика – це “релігійна практика”, філософський містицизм – рефлексія на неї. Є. Балагушкін вважає містику “феноменом сакральної віри”, що має три елементи – установку, функціональний модуль, концепт. Останній є сумою ідей та уявлень, у формі яких розгортається зміст вихідних засад містичної свідомості.

“Містичний досвід” розуміємо як неартикульовані в повному обсязі ЗСС максимальної інтенсивності й сили (але темпорально обмежені), що дозволяють віруючому встановлювати (відновлювати) зв'язки зі священними об'єктами, аж до злиття з ними. Має місце й інший підхід, згідно з яким “специфіка містики не в зміненому стані свідомості, а в уявленні про особливий, безпосередній зв'язок із сакральним началом” [1, с. 106]. Розрізняємо “містику” й “містицизм” наступним чином. Істотною ознакою референта першого поняття є особливий комплекс ментальних станів, який забезпечує безпосереднє відношення до надприродного, другого – рефлексія розуму на це відношення, фіксація за допомогою знаків процесу й результатів комунікації з інобуттєвими об'єктами.

Містичний досвід – поняття, що фіксує сукупність нетривіальних психоемоційних станів, вольових інтенцій і семантичних деформацій, зумовлених: 1) складними механізмами функціонування кори головного мозку; 2) доктриною та історико-культурними паттернами. Не виключається й присутність сакрального Іншого, яке здатне змінювати контури та зміст суб'єктивної реальності (квалія). Містичний досвід – теоретична база психопрактик і ритуалів, спрямованих на осягнення Абсолюту, граничних областей вічного, трансцендентного. Можна вважати, що “містичний досвід” є меншим за обсягом, ніж “релігійний досвід”. За Ю. Кімелевим, містичний досвід – гранично інтенсивна форма “звичайного” релігійного досвіду. І. Барбур також підпорядковує перший останньому: релігійний досвід, в тому числі й присутності священного, є характерним для членів релігійної громади в цілому; містичний досвід – досвід переорієнтації особистості, це мужність перед смертю, досвід обов'язку та благоговіння перед творчими силами світу [2, с. 133–135]. Деякі дослідники, наприклад, У. Елстон, ототожнюють релігійний та містичний досвід.

Чи є містичні переживання феноменологічно еквівалентними, чи можна виявити загальний референт? Як-що гранична реальність визнається Єдиною, відповідь буде стверджувальною. Всі часткові відмінності можна пояснити тим, що переживаються різні виміри, рівні,

похідні Цілого. Всі містики, таким чином, йдуть до однієї остаточної істини, але різними шляхами. Містичні практики – різновид процесу “деавтоматизації” профанних концептуальних схем і когнітивних структур, за допомогою яких людина сприймає світ. Це переніалістська позиція, що виходить з трьох фундаментальних передумов: 1) весь містицизм має один і той самий референт; 2) цей референт відповідає граничній природі реальності (Божественному); 3) містики можуть мати безпосередній доступ до цієї реальності. Прихильники контекстуалізму вважають, що містичний досвід є опосередкованим мовою, історією, культурою і – головне – віровченням з набором певних сотеріологічних гештальтів. Всі ці складові не тільки впливають на знакову інтерпретацію досвіду, але й радикально змінюють феноменологічні ландшафти. Тобто існує не різноманітно інтерпретований універсальний досвід, а плюралізм споглядальних традицій з власним неповторним набором мотивацій і кінцевих цілей. “Адепт завжди буде передавати свій досвід в категоріях і термінах своєї доктрини, існуючої, в свою чергу, в межах певної культури, що є детермінантою доктринального вираження й оформлення базового переживання” [4, с. 370], – наголошує Є. Торчинов. Його позицію поділяє чимало дослідників, наприклад, Р. Шеффлер. Релігійна доктрина спонукає до занять психотехнічною практикою та модифікується завдяки описам дослідного знання. Містицизм авраамічних релігій є прозорим, він має чітку межу – пізнання Бога. Східний містицизм таких меж не має. Це негативний (без конотацій) досвід занурення в можливий світ неможливого.

Містичний досвід може розглядатися як нерелевантний для повсякденного життя. Цей досвід відкриває нові можливі світи, що мають певні переваги на тлі профанного буття, яке постає для містика семантично порожнім. Релігійні організації намагаються нівелювати цей когнітивний дисонанс, щоб контролювати “метафізичний міст” (метафора Е. Ліча) через прірву, що розділяє “цей світ” та “інший світ”. Церква регламентує тривалістське занурення людини у сферу інобуття, не дає теології вийти за межі раціонального вираження віри. Треба визнати, що релігійний досвід ефективніше “контактує” з дійсним світом та містить більш прозорі “світські” мовні форми, він частіше перетинається з іншими досвідами – естетичним, моральним, повсякденним.

З 70-х років ХХ ст. набуло поширення поняття “трансперсональний досвід”. У С. Грофа “трансперсональне” – це надособистісна сфера психіки. Її основний атрибут – переживання “виходу за кордони звичайних для людини меж тіла й еґо”. Ця сфера відповідає за такі явища, як ототожнення з іншими об'єктами; бачення архетипних і міфологічних істот і “царств”; етнічні та кармічні переживання, злиття з Космічним Розумом і т. ін. У процесі трансперсональних переживань людина може згадувати минулі втілення, занурюватись у сферу колективного несвідомого, отримувати інформацію про різні аспекти Всесвіту. Поряд з трансперсональною складовою, згідно з С. Грофом, існує ще одна специфічна сфера психіки – перинатальна. Це масив відчуттів, пов'язаних з травмою народження. Тут ховаються символічні образи життя та смерті, профанного та релігійного. У форматі базових перинатальних матриць складаються уявлення про рай, тотожність з Космосом, пе-

кельні муки, боротьбу смерті й воскресіння, демонів, спокуту й т. ін. Активовані матриці згодом знаходять відображення у міфології та ритуалах. Трансперсональні переживання виникають як у процесі цілеспрямованого самодослідження, так і спонтанно. Вони можуть бути викликані й штучним шляхом. Ці переживання важко інтерпретувати. “З одного боку, вони утворюють безперервний емпіричний континуум з біографічними й перинальними переживаннями. З іншого – вони, мабуть, безпосередньо, без допомоги органів почуттів підключаються до джерел інформації, перебувають поза традиційним доступом людини” [3, с. 197]. Гроф розглядає трансперсональний досвід з його холотропним модусом свідомості як альтернативу модусу сприйняття світу як матеріальної дійсності. Ці модуси начебто існують у різних системах координат і не можуть один одному суперечити. Йдеться про своєрідний онтологічний дуалізм та епістемологічну додатковість.

За визначенням Р. Уолша і Ф. Воон, “трансперсональне” – це комплекс переживань, в яких почуття самототожності виходить за межі індивідуальної чи особистої самості, охоплюючи людство загалом, дух та Всесвіт. А. Мінделл, наполягає на позаособистісному, нелокальному, універсальному характері трансперсональних подій, які в “згорнутому”, зашифрованому вигляді знаходяться в глибинах “Я”. Трансперсональне включає в себе усвідомлення та обізнаність людини про всі актуальні й потенційні стани самості, конфігурації й стани буття. Завдяки трансперсональному досвіду відкриваються “архіви” Всесвіту, людина розчиняється в Єдиному, Істинносущому Атмані. У К. Уїлбера “трансперсональне” – це “особисте плюс щось”. Воно включає в себе весь можливий спектр і потенціал свідомості, в тому числі “глибокі й високі аспекти людського досвіду, які трансцендують звичайні й повсякденні переживання”. Уїлбер будує концепцію чотирьох секторів так званого “Великого Гнізда Буття”: Я (інтенційний, суб’єктивний), Ми (культурний, інтерсуб’єктивний), Воно (поведінковий, об’єктивний), Воно у множині (соціальний, інтероб’єктивний). Кожний сектор людини “бачить” і пізнає по-різному, картини світу є мінілними. “Якщо у вас є тільки відчуття, сприйняття і спонукання, то світ видається архаїчним. Коли у вас з’являється здатність оперувати образами і символами, світ виглядає магічним. Коли до всього цього додаються поняття, правила та ролі, світ стає міфічним. Коли виникають формально-рефлексивні здібності, світ стає раціональним. З виникненням зорово-логічного мислення з’являється екзистенційний світ. Коли з’являється тонка сфера, світ стає божественним. Коли з’являється каузальна сфера, самість стає божественною. Коли з’являється недвоїста сфера, світ і самість досягаються як єдиний Дух” [5, с. 158–159]. За Уїлбером, мотивуючою силою є прагнення людини до вихідної космічної єдності. Апарат, яким оперує Уїлбер, – це складний синтез понять з різних “світів”, – дійсного, можливих, неможливих можливих та неможливих неможливих (термінологія Я. Хінтіккі), з явною домінантою двох останніх. Теорію Уїлбера можна охарактеризувати як еkleктичний та евристичний релігійно-філософський компендіум, як “Коротку історію всього” (так називається одна з його праць).

“Трансперсональний досвід” – не визначене за змістом та обсягом поняття. “Трансперсональне” – це надособистісне, яке включає в себе усвідомлення та обізнаність людини про всі “іпостасі” Всесвіту, що епістемологічно бачиться вельми проблематичним. Релігійне знання тут є нескінченним і коріниться в Космічній першооснові, а дешифрування вищих (те тільки сакральних) смислів відбувається на рівні ЗСС без залучення розуміння містичного досвіду, доводячи, що релігійні епістемі мають прихований об’єктивний фундамент. Ці епістемі є багатшаровими та голографічними, вони розкривають свої грані залежно від часових координат, ситуативних контекстів, емоційної динаміки, вольових імпульсів, телеологічних домінант, методів інтерпретації тощо.

Є підстави критикувати Грофа та його послідовників за прагнення штучно викликати релігійні переживання за допомогою ЛСД та холотропного дихання. Це дозволяє втручатися у глибинні шари психіки, залишаючи людину без відповідних епістемологічних орієнтирів й наодинці зі складними ментальними процесами. Х. Феррер стверджує, що “відсутність критеріїв для визначення того, що могло б вважатися достовірним трансперсональним знанням, робило трансперсональну теорію загальнодоступною, відкритою для будь-якого роду метафізичних домислів” [6, с. 41]. У роботах С. Грофа, Дж. Уайта, К. Уїлбера, Р. Уолша привабливі “живі метафори свідомості” поглинають раціональний дискурс, знання ширяє над фантастичними ландшафтами, не опускаючись на землю “рутинного”, але такого необхідного для наукового пізнання здорового глузду. Наявною постає суперечлива й нестабільна, хоча й нетривіальна, “логіка можливих світів”, комплекс автономних знань про різні рівні і хвилі буття, при пануванні “певної губчастості” (термін В. Налімова) й буддистської психології. Формально-логічні операції доповнюються операціями зорово-логічними (“візіонерська логіка” Уїлбера), новими методами освоєння проявів сакрального (хоча священного в розумінні Р. Отто або М. Еліаде тут небагато). Трансперсоналізм пропонує настільки складне розширення смислових просторів і мов свідомості, що народження когерентного “порядку через хаос” можна чекати лише в далекій перспективі.

Штучність трансперсонального досвіду важко поєднати з релігійною таємницею. Священне замасковано безсвідомим, немає “страху та трепету”, нумінозне постає психологічно навантаженим, профанно обумовленим, апелюючим до наукової термінології. До недоліків також можна віднести популістські інтенції, прагнення “охопити неосяжне” на тлі проповіді модерного пантеїзму. За ним йдуть еkleктизм і неоднозначні практичні рекомендації, завуальовані спірними “новітніми науковими відкриттями”. Тут, говорячи словами Дж. Сьорля, “свідомості притаманна неелімінована суб’єктивна онтологія” з переважанням понять з невизначеним референсом. Проте складно адекватно пояснити дійсний світ за допомогою таких понять. Немає чіткої пізнавальної парадигми, в межах якої слід розуміти й оцінювати трансперсональне знання. В межах епістемології релігії бажано подолати притаманні трансперсоналізму гіпервідкритість і нестійкість методологічних установок, змішування емпіричного й теоретичного, редукціонізм і

впевненість в релевантності та відтворюваності духовного досвіду. Небезпечно допускати синтез несумісних когнітивних масивів, неконтрольно використовуючи метафори, неологізми та поняття без конвенційно встановленого інтенціоналу.

Містичний (почасти, трансперсональний) досвід є формою пізнання, що особливим чином досягає власну природу і природу універсуму через латентну тождність свідомості з онтологічною основою світу. Пізнання рухається від об'єктно-речевого світу явищ (перші стадії досвіду) до неартикульованого знання прихованої реальності, інобуття (фінальні стадії); від буденності фактів до комплексу взаємопов'язаних подій у сфері трансцендентного. Містичне знання – селективний, спеціалізований когнітивний масив, що має безліч істиннісних провалів та семантичних парадоксів. Тому його зміст складно артикулювати. На картину світу носія такого знання постійно впливає неявна необроблена інформація, або ілюзія такої. Містичні епістемі – це елітарне знання. Воно одержуване особливим шляхом та не спирається на звичні та апробовані систематизації, визначення, класифікації, а постає як безпосереднє сприйняття недиференційованої невизначеної квазіреальності.

Містичне – це не достовірне “знання-що”, а проблемне “знання-як”, це знання одкровення та екстатичної інтуїції. Містицизм, що цікаво, потребує виходу на рівень раціонально-логічного осмислення світу. Переконавшись у неадекватності цього рівня, людина йде від дійсного світу і починає шукати шляхів виявлення справжнього знання, або занурюючись в глибини самоті, або з опорою на сферу сакрального, незбагненого, вступаючи в процесуальний та незамкнений діалог з Абсолютом. Складно не визнати наявності у містицизмі певної мудрості, якої не можна досягти ніяким іншим способом. Б. Рассел звертає увагу на те, що тільки логіка й математика, поряд з містичним прозрінням, можуть претендувати на статус апріорного знання й не потребують емпіричного базису, “кореляції з іншими предметами”. Але йдучи за межі чуттєвого світу та раціонального дискурсу, містик приречений повертатися до них, коли неконцептуалізований досвід стає надбанням пам'яті, а одержані епістемі необхідно реконструювати з метою трансляції. Спотворення є неминучими, когнітивний дисонанс – фатальним. Природна мова не в змозі адекватно відтворити інформацію, отриману в форматі чужих їй смислових координат. Звідси випливає неможливість прозорої референції. Однак це не позбавляє релігійний сегмент кваліа якщо не об'єктивності, то інтерсуб'єктивності, зв'язності, осмисленості. Образи світів, що формуються релігією, є досить когерентними і по-своєму конкретними.

Висновки. Відношення понять “релігійний досвід” (А), “містичний досвід” (В), “трансперсональний досвід” (С) є складним. Ці поняття недоречно розглядати як тотожні. Є підстави говорити про те, що В перебуває у відношенні підпорядкування до поняття А. Поняття С перехрещується з цим підпорядкуванням. Можливим є контраргумент: підпорядкування не може бути, оскільки А включає знаннєві елементи, В – є агностичним за своєю природою, є “звільненням свідомості від семантичної скутості” (В. Налімов). Охарактеризуємо С як “містичне + ...”. Припускаємо, що такий досвід є пев-

ною формою пізнання, що особливим чином досягає Універсуму через голографічну еквівалентність свідомості з онтологічною засадою світу.

А – загальне поняття, що фіксує першоелемент релігії. Релігійний досвід є тотальним і постає сукупністю всіх інтелектуально-емоційних станів, обумовлених тим чи іншим сповіданням. Такий досвід може бути як візіонерським, так і діяльно-активним, включати в себе як ЗСС, так і звичайні явища психіки. Це знання про священне, що має своїм джерелом, перш за все, дійсний світ та доводить наявність безмежного творчого потенціалу Абсолюту завдяки контакту з реальністю. Релігійний досвід – це синтез дійсного, можливого та неможливого можливого; містичний – можливого та неможливого можливого; трансперсональний – неможливого можливого та неможливого взагалі, у жодному зі світів. Тобто, доречним є перетин А, В, С.

Трансперсональний досвід не завжди є релігійним, його штучна провокація є чимось профанним, хоча і почасти підтверджує тезу про наявність об'єктивних підстав досвіду релігійного. Певна частина трансперсональних паттернів може складати частину фундаменту містичного досвіду. Поняття С є сенс розглядати й як несумісне з А, і навіть з В. Штучні провокації трансперсонального досвіду дозволяють взагалі вважати його позарелігійним.

Цінність містицизму як специфічного знання полягає в тому, що воно тимчасово знімає межі між профанним і сакральним, виконує екзистенційну (в т. ч. сотеріологічну, терапевтичну), аксіологічну, евристичну (щодо теології) функції. Містичне знання – фалібілістичне, вже через крайній суб'єктивізм і невимовність. Містична інтуїція не може довести, що інші інтуїції – помилкові. Релігійний (трансперсональний, містичний) досвід є “розгортанням” (різного ступеня інтенсивності) “прихованого порядку” актуального Цілого, знання про Абсолют. Релігійний досвід є ближчим до світу референційно прозорої дійсності, містичний – стикається з цим світом лише на периферії. Зміст поняття “трансперсональний досвід” потребує значних уточнень та конвенцій.

Проблематично встановити, що досвід суб'єкта x – однозначно релігійний, y – суто містичний, а z – тільки трансперсональний. Аналізуючи такі знакові конструкти як “містичний”, “релігійний”, “трансперсональний” дослідник не стільки вивчає денотати, скільки інтерпретує поняття в контексті смислової навантаженості певних тем й рубрик (пізнавальна, деонтична, соціологічна, етична, медична та ін.). Є підстави заперечувати наявність будь-яких рубрик: містичний досвід принципово не зводиться ні до чого, це – автономна когнітивна карта. Але вивчаючи цю карту треба чітко демаркувати релігійне знання та знання про релігію, містичний досвід та науковий досвід його аналізу.

Список використаних джерел

1. Балагушкин Е. Г. Сущность и структурное разнообразие мистики / Е. Г. Балагушкин // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 102–114.
2. Барбур И. Религия и наука: история и современность / И. Барбур; [пер. с англ. А. Федорчука]. – М.: ББИ св. апостола Андрея, 2000. – С. 89–197.
3. Гроф С. Путешествие в поисках себя: Измерения сознания. Новые перспективы в психотерапии и исследовании внутреннего мира / С. Гроф; [пер. с англ. Н. И. Папуш и М. П. Папуш]. – М.: АСТ, 2004. – 346 с.

4. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запределного / Е. А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 480 с.

5. Уилбер К. Интегральная психология. Сознание, Дух, Психология, Терапия / К. Уилбер; [пер. с англ. А. Киселева]. – М.: АСТ, 2004. – 412 с.

6. Феррер Х. Новый взгляд на трансперсональную теорию: Человеческая духовность с точки зрения соучастия / Х. Феррер; [пер. с англ. А. Киселева]. – М.: АСТ, 2004. – 400 с.

References

1. Balagushkin E.G. Suthnostj i strukturnoe raznoobrazie mistiki / E. G. Balagushkin // Religiovedenie. – 2010. – № 2. – S. 102–114.

2. Barbur I. Religiya i nauka: istoriya i sovremennostj / I. Barbur; [per. s angl. A. Fedorchuka]. – М.: ВВІ sv. apostola Andrey, 2000. – S. 89–197.

3. Grof S. Puteshestvie v poiskakh sebya: Izmereniya soznaniya. Novihе perspektivih v psikhoterapii i issledovanii vnutrennego mira / S. Grof; [per. s angl. N. I. Papush i M. P. Papush]. – М.: АСТ, 2004. – 346 s.

4. Torchinov E. A. Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredelnogo / E. A. Torchinov. – Spb.: Azbuka-klassika, 2005. – 480 s.

5. Uilber K. Integralnaya psikhologiya. Soznanie, Dukh, Psikhologiya, Terapiya / K. Uilber; [per. s angl. A. Kiseleva]. – М.: АСТ, 2004. – 412 s.

6. Ferrer Kh. Novihy vzglyad na transpersonalnyu teoriyu: Chelovecheskaya dukhovnostj s toчки zreniya souchastiya / Kh. Ferrer; [per. s angl. A. Kiseleva]. – М.: АСТ, 2004. – 400 s.

Волошин В. В., доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Донецкий национальный университет (Украина, Киев), v.v.7ffdon@gmail.com

Концепт “мистический опыт” и его понятийное окружение: эпистемологический анализ с целью демаркации

Исследование религии требует формирования понятийно-категориального аппарата, который предусматривает определение отношений между терминами определенного системного уровня. Задача статьи: проанализировать концепт “мистический опыт” и его понятийное окружение с целью демаркации. Предлагается эпистемологический подход с использованием критико-интерпретационного, референциального, дефиниционного анализа интенционалов и экстенционалов понятий “мистический опыт”, “религиозный опыт”, “трансперсональный опыт”. Рассмотрены варианты демаркации объемов этих концептов: подчинение, пересечение, тождество, несовместимость. Делается вывод, что анализируя знаковые конструкты, которые фиксируют религиозные ментальные состояния, исследователь не столько интерпретирует их референты, сколько – понятия в контексте смысловой наруженности, определенных рубрик и тем. Есть основания считать мистический опыт автономной когнитивной картой. Изучая эту карту целесообразно демаркировать религиозное знание и знание о религии, мистический опыт и научный опыт его интерпретации.

Ключевые слова: понятие, референт, мистический опыт, религиозный опыт, трансперсональный опыт.

Voloshin V. V., Ph.D., Docent, Professor of Philosophy Department, Donetsk National University (Ukraine, Donetsk), v.v.7ffdon@gmail.com

The Notion “Mystic Experience” and its Conceptual Surroundings: Epistemological Analysis for the Purpose of Demarcation

Investigation of religion requires forming of conceptual and categorical apparatus which provides for detection of relationships between concepts belonging to a certain systematic level. The article aims at analyzing the notion “mystic experience” and its conceptual surroundings for the purpose of demarcation. Epistemological approach, with the use of critical and interpretational, referential, definitional analysis of intentionals and extensionals of the concepts “mystic experience”, “religious experience”, “transpersonal experience”, is suggested. Variants of demarcation of these concepts’ dimension are considered: disproportion, subordination, intersection, identity. The following conclusion is made: analyzing character constructs, which fix mental religious states, a researcher interprets not so much their referents as concepts in the context of sense load and certain rubrics and topics. There are reasons which allow considering mystic experience as an autonomous cognitive map. While studying this map it is appropriate to demarcate religious study and knowledge about religion, mystic experience and scientific experience of its interpretation.

Keywords: concept, referent, mystic experience, religious experience, transpersonal experience.

* * *

УДК 140.8:338.482

Гарбар Г. А.

доктор философських наук, доцент, завідувач кафедри соціально-гуманітарних дисциплін, Миколаївська філія Київського національного університету культури і мистецтв (Україна, Миколаїв), masha.garbar@mail.ru

ТУРИЗМ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН

За допомогою соціально-філософського дискурсу розглядається явище туризму як соціокультурного феномену та оцінюється стан та перспективи розвитку туризму в контексті формування соціокультурного капіталу сучасної України. Проаналізувавши туризм як цілісну систему, виокремлено факти впливу туризму на розвиток суспільства та визначено потенційні зони розвитку, що акумульовані в окремих галузях науки. Проаналізовано феномен туризму, з’ясовано місце та роль туризму в сучасному світі, розглянуто його сутність та структуру.

Ключові слова: туризм, турист, соціокультурний феномен, феномен туризму, соціокультурний капітал.

Туризм є надзвичайно важливим соціокультурним феноменом сучасності. Він тісно пов’язаний з розвитком суспільства, підпорядковується його законам та через свої функції впливає на життєдіяльність суспільства. На початку ХХІ століття туризм став невід’ємною складовою економічного, політичного та соціокультурного життя суспільства. Розвиток туризму сприяє росту економіки, збільшенню кількості робочих місць, надає шляхи розвитку для економічно слабких регіонів, а також забезпечує можливості для виходу з світової фінансової кризи. У процесі дослідження ефективності впливу механізмів туризму на економіку України простежується негативна тенденція щодо перспектив розвитку. Через недосконалість законодавчо-правової бази та відсутність стратегії по розвитку туризму Україна не використовує всіх можливостей, які надає галузь.

Вивченню туризму як особливої сфери людської діяльності присвячено досить багато соціально-філософських, культурологічних, історичних та соціологічних розвідок не тільки в світовій, але й у вітчизняній літературі. Зокрема, природу й сутність туризму розглядали такі відомі дослідники, як Д. Белл, Дж. Джаффарі, Дж. Мід, Т. Парсонс, К. Річі, Дж. Уоркер, Е. Фромм, М. Вебер, М. Гайдеггер та ін.

Найбільш вагомий внесок у розгляд туризму як специфічної сфери й виду людської діяльності зроблено в творах російського дослідника В. Квартальнова. Водночас серед українських дослідників сфери туризму – праці С. Грибанова, В. Горбик, С. Горського, Т. Дворової, О. Дорошко, А. Ємченко, В. Євдокименко, А. Зайцева, В. Зінченко, А. Козицького, Н. Крачило, О. Лугової, М. Лукашевича, Я. Луцького, Г. Науменко, В. Пазенка, Є. Піскової, М. Поплавського, С. Поповича, Т. Сокола, П. Тронько, В. Федорченко, Ф. Шандора, М. Шульги.

Мета статті полягає в тому, щоб за допомогою соціально-філософського дискурсу вивчити явище туризму як соціокультурного феномену та оцінити стан та перспективи розвитку туризму в контексті сучасної України.

Довгий час феномен туризму знаходився за межами філософського осмислення. На нього звертали увагу хіба що як на частку культури або побуту, яка суттєво не впливає на загальну картину людського буття. В сучасній літературі про туризм говорять як про “феномен