

References:

1. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения / А. Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – 240 с. 2. Barrett H. C. Modularity in Cognition: Framing the Debate / H. C. Barrett, R. Kurzban // Psychological Review. – 2006. – Vol. 113, No. 3. – P. 628–647. 3. Barrett J. L. Conceptualizing a Non-Natural Entity: Anthropomorphism in God Concepts / J. L. Barrett, F. Keil. // Cognitive Psychology. – 1996. – No. 31. – P. 219–247. 4. Barrett J. L. Spreading Non-Natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials / J. L. Barrett, M. A. Nyhof // Journal of Cognition and Culture. – 2001. – No 1(1). – P. 69–100. 5. Boyer P. The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion / P. Boyer. – Berkeley: University of California Press, 1994. – 342 p. 6. Boyer P. Religion Explained / P. Boyer. – New York: Basic Books, 2001. – 384 p. 7. Burkert W. Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions / W. Burkert. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. – 272 p. 8. Fodor J. A. The Modularity of Mind / J. A. Fodor. – Cambridge, MA: MIT Press, 1983. – 145 p. 9. Guthrie S.

Faces in the Clouds / S. Guthrie. – Oxford: Oxford University Press, 1993. – 336 p. 10. McCauley R. N. Why Religion is Natural and Science is not / R. N. McCauley. – Oxford: Oxford University Press, 2013. – 354 p. 11. Pyysiäinen I. How Religion Works / I. Pyysiäinen. – Leiden: Brill, 2003. – 272 p. 12. Pyysiäinen I. Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods and Buddhas / I. Pyysiäinen. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – 304 p. 13. Spelke E. S. Principles of Object Perception / E. S. Spelke // Cognitive Science. – 1990. – No. 14. – P. 29–56. 14. Spelke E. S. Initial Knowledge: Six Suggestions / E. S. Spelke // Cognition. – 1994. – No. 50. – P. 431–445. 15. Staal F. Rules without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences / F. Staal. – New York: Peter Lang Publishing, 1993. – 490 p. 16. Tremblin T. Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion / T. Tremblin. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 256 p. 17. Whitehouse H. Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission / H. Whitehouse. – Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004. – 208 p.

Надійшла до редколегії 9.05.2014

Є. А. Пілецький

РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПЦІЇ "ПРИРОДНОГО ФОРМУВАННЯ КОГНІТИВНОГО АВТОМАТИЗМУ" РОБЕРТА МАККОЛІ

Розглядається когнітивістська інтерпретація релігії в рамках концепції "природного формування когнітивного автоматизму" ("maturational naturalness") американського релігієзнавця Роберта МакКолі, що базується на "модульній теорії свідомості" Дж. Фодора, теорії "модусів релігійності" Х. Уайтхауса, "мінімальних контринтуїтивних порушень" П. Буайє, гіпотезах "виявлення агента" і "теорії розуму" (Т. Тремлін, І. Пюсіяйнен).

Ключові слова: когнітивне релігієзнавство; Роберт МакКолі; природне формування когнітивного автоматизму

Е. А. Пилецкий

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АСПЕКТ КОНЦЕПЦИИ "ЕСТЕСТВЕННОГО ФОРМИРОВАНИЯ КОГНИТИВНОГО АВТОМАТИЗМА" РОБЕРТА МАККОЛИ

Рассматривается когнитивистская интерпретация религии в рамках концепции "естественного формирования когнитивного автоматизма" ("maturational naturalness") американского религиоведа Роберта Макколи, базирующейся на "модульной теории сознания" Дж. Фодора, теории "модусов религиозности" Х. Уайтхауса, "минимальных контринтуитивных нарушений" П. Буайе, гипотезах "сверхчувствительного механизма обнаружения агента" и "теории разума" (Т. Тремлин, И. Пюсияйнен).

Ключевые слова: когнитивное религиоведение; Роберт Макколи; естественное формирование когнитивного автоматизма.

УДК 141.33:572

О. І. Предко, д-р філос. наук, проф.

РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД: ОСОБИСТІСНИЙ ВИМІР

Розглянуто релігійний досвід в контексті ціннісно-сислової регуляції поведінки людини. Зазначено, що саме в релігійному досвіді відбувається оптимізація певних психічних процесів і явищ внутрішнього життя суб'єкта. Виявлено, що антропологічним підґрунтям релігійного досвіду є досягнення практикуючим суб'єктом внутрішньої гармонії як цілісності, іманентної трансцендентному. Стверджується, що підставою релігійного досвіду виступає досвід зіткнення людини з царинною Божественного, що й обумовлює зміну самосвідомості віруючого, трансформацію його цінностей, смислів і значень.

Ключові слова: релігійний досвід, містичний досвід, релігійне навернення, Я – концепція.

Аналіз сутності релігійного досвіду набуває особливої актуальності в зв'язку з аналізом його як основного конструкту та регулятора особистого та суспільного життя, як багаторівневого чинника сенсожиттєвих орієнтирів людини, як особливого напрямку духовного розвитку людини, її індивідуальної своєрідності та внутрішнього світу. Тим паче, являючись складовою культури, релігійний досвід завжди задавав потужний імпульс як філософській, так і теологічній рефлексії. Причому, дослідження релігійного досвіду сприяє новому осмисленню багатьох проблем, пов'язаних з секуляризацією сучасного суспільства. Поєднання в релігійному досвіді ірраціональних переживань, життєвих цінностей і особистісних смислів дозволяє розглядати його як реальний психологічний процес, на основі якого людина цілісно пізнає як себе, так і світ. Загалом, можна виокремити наступні напрямки в сучасних дослідженнях релігійного досвіду: його вивчають в контексті православного світогляду (Б. Братусь, Є. Веселова, В. Манеров та ін.), як глибинні переживання і трансперсональний стан свідомості (Є. Торчинов); як містичний досвід та подію трансцендування (С. Хоружий та ін.), в контексті антропологічних проблем (О. Мазяр, Н. Олешкевич, Л. Теліженко та ін.). Однак у сучасному релігієзнавстві відсутні дослідження особистісно-екзистенційної сутності релігійного досвіду. Отже, метою статті є осмислення особистісних характеристик релігійного досвіду, його скла-

дових, які конструюють екзистенційно-персоналістичну спрямованість даного феномену.

Які ж існують визначення релігійного досвіду? Підходи до визначення сутності релігійного досвіду доволі різноманітні: з одного боку, від означення через термін "психопатологія" як негативного явища, що вирізняється деструктивним характером, а з іншого – як духовного феномена, об'єктивного і достовірного прориву свідомості у вищі сфери буття. Приміром, О. Забіяко визначає релігійний досвід як "стан психіки, в якому людина усвідомлює себе такою, що перебуває у контакті з надприродною істотою або могутністю, відчуває свою причетність до інбуття..." [6, с. 413]. В. Москалець зауважує, що індивідуальний релігійний досвід – це "емоційне, чуттєве та мисленнєве перетворення суб'єктом концептуально-догматичних положень релігії з позиції їх цінності особисто для нього" [4, с. 229]. Відтак у глибині цих почуттів є щось "трансуб'єктивне", як початкова зверненість людського серця до Бога і залученість Бога в нашу зверненість. Власне, є якесь ведення – передзнання, передбачення про Абсолют, завдяки якому можливе поглиблене пізнання Бога, який відповідає на особистісну спрямованість до Нього і сприяє правильному розумінню сенсу того, що відбувається. Натомість К. Брокенхільм пропонує таке визначення релігійного досвіду: "Це інтенціональний досвід, який має властивість психологічної безпосередності,

який відчуваючий вважає досвідом трансценденції і який справляє на людину глибоке і надихаюче враження" [2]. Все, що пов'язано з переживаннями релігійного досвіду – інтенційне. Причому інтенціональність означає спрямованість свідомості до царини Абсолютного, трансцендентного.

Також звертається увага на суто специфічні умови релігійного досвіду. "Специфічність релігійного досвіду полягає у тому, що людина здобуває його не в звичайній емпіричній площині, взаємодіючи з іншими суб'єктами життєдіяльності, а в символічно-віртуальній площині сакральних смислів, які набувають значення ціннісних орієнтирів і здатні мотивувати суб'єкта на релевантну стратегію поведінки" [3, с. 143]. Отже, така розмаїтість до осмислення релігійного досвіду демонструє усю широту гіпотез щодо його сутності, але слід враховувати, що кожен підхід – це певна світоглядна парадигма. Причому, в залежності від того, що виступає джерелом релігійного досвіду, можна виокремити наступні два підходи до його осмислення: перший – трансцендентний, в якому предметом релігійного досвіду виступає певний Абсолют, що не належить до нашого звичного світу, але, зазвичай, причетний до потойбічного, другий – іманентний, репрезентанти якого вважають, що даний феномен започатковується в глибинних пластах психіки. Відтак, під релігійним досвідом переважно розуміють взаємодію людини з трансцендентною сутністю (Абсолютом), в якій фіксується переживання надприродного. Отже, релігійний досвід конструює діалогічну модель взаємодії суб'єкта з цариною Божественного, розгортаючись у певні релігійні практики та інтеріоризуючи результати цієї взаємодії у формі ціннісних конструктів. Причому, усі визначення релігійного досвіду носять суто операційний характер та елементи оцінки, в яких відображене не стільки саме явище, скільки ставлення науковця до нього.

Безперечно, термін "релігійний досвід" упевнено увійшов у контекст релігієзнавчих досліджень після виходу в світ книги В. Джемса "Різноманіття релігійного досвіду". Неймовірною силою переконливості В. Джемс наділяє почуття реальності невидимого, яке для деяких людей набуває сили одкровення. Тим паче, що містичні стани не завжди мають характер видіння чи голосів; іноді вони зводяться до "почуття присутності невидимого", тобто набувають певної духовної реальності, яка чуттєво не сприймається. Ці почуття присутності настільки переконливі для тих, хто їх переживає, що ніхто не сумнівається в їх реальності. Вплив ідеї може підсилити це почуття; воно стає для нас реальністю, набуваючи статусу релігійного уявлення. В цьому відношенні представляє інтерес галюцинація: не досягаючи повного розгортання, вона надає людині відчуття чиеїсь присутності.

В. Джемс присутність Божественного описує як надзвичайно чуттєвий процес, який вражає гамою переживань: "Как вдруг я почувствовал необычайный внутренний подъем и ощутил присутствие Бога, – я передаю все это совершенно так, как это отразилось тогда в моем сознании, – как будто Его доброта и могущество пронизали мою душу. Чувство это было таким потрясающим, что я едва нашел силы сказать моим спутникам, чтобы они шли вперед, не ожидая меня. Я опустился на камни, так как не в силах был дальше стоять на ногах, и глаза мои наполнились слезами. Я благодарил Бога за то, что в течение моей жизни Он дал мне возможность познать Его, что он поддерживал мою жизнь и не оставил своєю милостью такое недостойное и грешное существо, как я. Я горячо молил Его, чтобы Он дал мне посвятить всю мою жизнь на исполнение Его воли. Я чувствовал, что Он мне ответил, чтобы я тво-

рил Его волю изо дня в день в бедности и в смиренности и предоставил ему, Всемогущему Судье, призвать меня к более определенному свидетельствованию о Нем. Затем экстаз мало-помалу оставил меня, и я почувствовал, что Бог как бы выключил меня из того общения, каким Он меня удостоил" [1, с. 66–67].

Р. Отто визначав цей аспект релігійного досвіду як "почуття божества". До речі, біблійний приклад такої приголомшливої події – Мойсей біля палаючого куща: "І явився йому Ангел Господній у полум'ї огню серед тернового куща. І побачив він, що та тернина горить огнем, але не згорає кущ" (Вих. 3:1).

Щоб уможливити захист релігії та показати її цінність, В. Джемс подає наступне визначення досвіду – це "поле сознания плюс мыслимый или чувствуемый объект его, плюс наше отношение к этому объекту, плюс ощущение самого себя, как субъекта, которому принадлежит это отношение..." [1, с. 395]. Релігійний досвід вирізняється інтерсуб'єктивністю; він наділений індивідуальними особливостями. Для того, щоб підтвердити свою точку зору, В. Джемс використовує вражаючий масив свідчень мистиків, тих, хто пережив "почуття єднання з абсолютним", "почуття реальності невидимого", "почуття присутності Бога". Релігійний досвід – це розгортання власної суб'єктивності, тому кожна варіація релігійного досвіду – це індивідуальний проективний вираз. Однак філософ зазначав, що він намагався "... извлечь из частных случаев религиозного опыта некий общий факт в такой его форме, которая могла бы рассчитываться на всеобщее признание" [1, с. 344]. Однак незважаючи на доволі суб'єктивний зріз осмислення релігійного досвіду, В. Джемс все ж підкреслює те, що він включає в себе і об'єктивну сторону. "Объективная сторона есть сумма всего, что мы мыслим в данный момент, субъективная – внутреннее «состояние», в котором протекает мышление" [1, с. 135]. Отже, В. Джемс релігійний досвід розглядається в об'єктивно-суб'єктивному зрізі, який розгортається в різноманітних проявах.

Натомість Н. Мелоні, розглядаючи релігійний досвід у особистісних вимірах, виокремлює наступні його складові: стимул, релігійне переживання, відгук. Причому релігійне переживання розуміється не як пасивна "реакція", а як індивідуальний, особистісний "відгук". Щоб підкреслити особистісний відтінок релігійного досвіду, між "стимулом" і "відгуком" було вставлене "Л" – "людина". Формула "стимул–людина–відгук" засвідчує первинність переживаючого індивіда, людини в даній моделі. В релігійному переживанні фіксується відношення до сфери сакрального через безпосереднє вчуття в дану царину; причому це відношення розгортається як внутрішня діяльність людини, певний душевний акт, інтенційно спрямований на специфічний предмет, його переживання й змістовного вираження. Отже, релігійний досвід є динамічним процесом; в ньому можна виокремити наступні компоненти: людина відкриває божественне для себе, намагається вступити з ним у діалог; при цьому відбувається зміна її системи цінностей, що відображається в релігійних практиках як вшанування священного; здійснюється "перезавантаження" "Я-концепції", оскільки "наш відгук немовби «фільтрується», «просочується» крізь нішу індивідуальності, наші труднощі, наші обставини, наш розум. У якийсь момент від того, що відбувається в нас самих, не менше, ніж від Бога, залежить, чи відгукнемося ми йому у вірі" [5].

Релігійний досвід охоплює усі почуття людини, позбавляє її волі. Але такий стан свідомості не є довготривалим, адже за інтенсивністю переживання він у разі перевершує звичайний стан. Слід зазначити, що такі інтенсивні переживання доступні не кожній людині –

повинна бути певна психологічна настанова і зовнішні умови. Дж. Розегрант звернув особливу увагу на такий важливий аспект отримання незвичайного досвіду, як його передумови. Досвідним шляхом він з'ясував, що, наприклад, перебування на природі є достатньо сильним чинником для індукування релігійного досвіду. З цього він зробив висновок, що є дві важливі передумови отримання досвіду: по-перше, установка – ментальна орієнтація особи щодо досвіду, по-друге, обстановка – навколишнє середовище, де знаходиться особа впродовж досвіду [6, с. 301].

Релігійний досвід розгортається як процес навернення, який уможливорює зміну світоглядних орієнтацій людини, завдяки яким перед людиною відкривається можливість пізнати свої приховані глибини. "Обращение, возрождение, обретение благодати и веры, достижение внутреннего мира – все это выражения, обозначающие медленный или внезапный процесс, которым раздвоенная и сознающая себя недостойной и несчастной душа приходит к внутреннему объединению, к сознанию своей праведности и к ощущению счастья: она находит твердую опору в своей вере в реальность того, что ей открыли ее религиозные переживания" [1, с. 157]. Релігійному наверненню, як певній життєвій стратегії, передую ситуація фрустрації, обумовлена незадоволеністю індивіда способом вирішення екзистенційних проблем: подібні стани можуть бути пов'язані з віковими кризами і екстраординарними життєвими ситуаціями, що особливо характерно для періоду юнацтва, старості, коли людина є найбільш уразливою з точки зору кризових станів.

Релігійне навернення вирізняється динамічним характером. Спершу "Я-концепція" піддається певній руйнації: відбувається порушення її цілісності, яка охоплюється внутрішніми суперечностями, що призводять до роздвоєння особистості, яка намагається подолати свою недосконалість. Отже, на цьому етапі, ідентифікаційне ядро "Я" попадає під тиск суперечностей, які зумовлені духовними пошуками людини, зацікавленістю в тому чи іншому релігійному вченні. При цьому справжнім релігійним знанням визнається індивідом тільки в тому випадку, якщо воно відповідає особистісним сенсам суб'єкта релігійного пошуку. Таким чином, релігійний пошук – це складова процесу навернення, отримання довіри до того чи іншого сакрального знання. В подальшому відбувається вихід за межі власного "Я", прорив до царини Божественного – людина стає Богопричетною. Долаючи межі свого "Я", особистість піднімається на новий рівень духовності – перед нею відкриваються двері в трансцендентну сферу. Це відкриття – діалог як спілкування в контексті відношення "людина-Бог". Індивід перевершує себе: "... его духовные силы растут, новая жизнь открывается перед ним, и опыт этот кажется ему границей, где сочетаются силы двух различных миров" [1, с. 403]. Отже, релігійний досвід динамізує "Я-концепцію": по-перше, людина, знаходячись в стані внутрішніх суперечностей, намагається зберегти свою ідентичність, по-друге, вихід за межі свого "Я" уможливорює її автотрансформацію, по-третє, вона набуває боголюдських рис. Така зміна сприяє душевному спокою, відкриває можливість виявити і вивчити розмаїття духовного та практичного життя як нерозривні і взаємодоповнюючі моменти єдиного цілісного утворення, як присутності одного в іншому – людського та божественного. Відтак, душевний конфлікт, який пригнічує та поневолює людину, штовхає її на пошуки визначеності, просування до якої здійснюється через пошук такого прихистку, який міститься в тій чи іншій релігійній традиції, цінність якої індивід визначає вмістом в ній необхідних для себе нових смислів.

В. Джемс докладно розглядає безліч прикладів навернення, виділяє основні його характеристики (звільнення від стану пригніченості, не дивлячись на те, що зовнішні умови життя не змінилися; почуття пізнання невідомих до навернення істин; почуття того, що світ піддався якимось якісним змінам), уважно досліджує свідоцтва про прояв вищих форм аскетизму (утихомирення плоті, злиденність тощо) Для філософа центральним є питання про цінність релігійного досвіду. "И мы должны согласиться, что милосердие и любовь к ближнему во всей чрезмерности их проявлений, какие мы наблюдаем у некоторых святых, должны быть признаны творческой социальной силой, стремящейся осуществиться в человечестве ту степень добродетели, какую только одни святые считают возможной" [1, с. 287]. Водночас В. Джемс критикує крайні прояви релігійного досвіду (наприклад, фанатизм), які не мають статусу духовної цінності, які не ведуть до преображення особистості, але лише поглиблюють її психологічні відхилення. В. Джемс виокремив позитивні риси та наслідки переживання релігійного досвіду, зокрема, це, по-перше, його сенсожиттєвий вимір, який пов'язується з духовним світом; по-друге, людина покликана узгодити з ним своє життя; по-третє, відстежується молитовне спілкування з Богом – абсолютно реальний психологічний процес, що впливає і на стан душі, і на події в зовнішньому світі; по-четверте, релігія вносить в життя людини повноту і красу і дає її сили для мужності, героїзму та любові; по-п'яте, вона дає впевненість у спасінні. Особистий релігійний досвід є як досвідом осягнення Бога, так і досвідом осягнення особистістю самої себе.

Релігійний досвід має тенденцію до вираження, яка є універсальною. Й. Вах стверджує, що справжній релігійний досвід завжди є цілісним феноменом. Це означає тільки одне: ми залучені у діалог "людина-Бог" не тільки своїм розумом, не тільки своїми почуттями чи волею, але і як цілісні особистості. І тому розуміння цього релігійного досвіду не буде тотальним і повним без розуміння мотиваційної та емоційної складової цього досвіду. Й. Вах пропонує наступні критерії релігійного досвіду, які дозволяють провести розмежування між, власне, релігійним та нерелігійним досвідами: релігійний досвід є відповіддю на те, що переживається як гранична реальність; релігійний досвід є тотальною відповіддю тому, що сприймається нами як гранична реальність, оскільки ми залучені у цю відповідь як інтегративні особистості; релігійний досвід вирізняється найбільш інтенсивними переживаннями, на які здатна людина; релігійний досвід має практичну складову, оскільки він включає якийсь імператив, зобов'язання, яке спонукає людину до дії [11, с. 499–500].

Критерії та умови релігійного досвіду змінюються в залежності від традицій, але наступні його атрибути залишаються майже незмінними: це досвід відчуття безпосередньої трансцендентної реальності; досвід або знання, які є результативним вираженням цього відчуття, сприймаємо як самоаутентифікацію, без необхідності додаткових доказів або обґрунтування; звичай, досвід визнається невимовним – його сутність не може бути виражена або зрозуміла поза нього самого. Отож сутність релігійного світовідчуття зводиться в загальному до уявлення про подвійність світу, коли за звичним, щоденним, проглядається також й інше буття. Власне, прагнення вступити в діалог з надприродним і складає психологічну основу містичного досвіду, в якому "струмені" безпосереднє спілкування з Богом, наявне інтимне передчуття божественної присутності.

Містичний досвід уможливорює розширення рамок звичайного світосприйняття та сприйняття самого себе,

вивільнення несвідомого і пригадування давно забутого. Це, по-перше, має психотерапевтичне значення. По-друге, змінені стани свідомості можуть змінити подальше життя, допомогти усвідомити своє місце у світі, відчувати його по-новому. Релігійні прозріння є частими супутниками таких досвідів, адже людина відчуває тотальність всесвіту, своє занурення у нього, сприймає життя. Або ж навпаки, на зміну буденним тривогам і хвилюванням приходить абсолютна свобода і спокій, рівновага та гармонія. Переживаючи містичний досвід, людина стає спроможною досягнути широкий емоційний спектр, долучитися до Абсолюту і розширити рамки світопізнання. За критерієм інтенсивності та характером переживання виокремлюються наступні носії містичного досвіду: містик як споглядальник, для якого притаманне інтеріоризоване трансцендентне, екстатичний досвід; пророк, для якого характерний нерегулярний, інтенсивний релігійний досвід; священник, в якого інтенсивність досвіду залежить від "професійної придатності"; реформатор намагається змінити традицію відповідно до свого досвіду; чернець прагне до усвідомлення, зміни себе; відлюдник вирізняється аскетичними практиками; святий – реалізований ідеал релігійного досвіду; богослов прагне до інтелектуального оформлення релігійного досвіду; засновник релігійної традиції (той, хто відчуває покликання через свій досвід) [7, с. 140–143]. Містичний досвід доступний небагатьом – частіше він відкривається "релігійним геніям", від яких передається звичайним людям. Цей досвід дотику з "горнім, іншим світом" найбільше суголосний почуттю благоговіння.

І. Цахес, відповідаючи на питання про відмінність релігійного досвіду від інших видів досвіду зазначає: "... Цілоком імовірно, що інші види переживань (пов'язані з музикою, мистецтвом, спортом) мають спільні риси з релігійними переживаннями. Але це не означає, що релігійний досвід складається з нерелігійного ядра й оболонки теологічних аскрипцій і атрибутцій" [8, с. 60]. Безперечно, не можна вибудувати модель, яка б підходила під всі вияви релігійного досвіду, однак їх можна аналізувати як репрезентацію релігійних систем. І оскільки релігійний "досвід" пов'язаний з Абсолютом, Богом, він неминуче набуває містичного забарвлення, незалежно від того, який він – когнітивний, емоційний або поведінковий. В релігійності людини містичний елемент – це не просто віра у вищу силу, а почуття її присутності, реального існування. Підставою релігійності може виступати досвід зіткнення людини з кінцевими факторами існування, що й обумовлює структурно-динамічні характеристики самосвідомості віруючого. Трансформація екзистенціальних переживань у релігійний досвід здійснюється за допомогою релігійної системи цінностей, смислів і значень, у яких провідну роль відіграє динаміка образів Я віруючого і процеси само-рефлексії. Тому "суцність религиозного опыта, – то, что должно лечь в основу наших суждений о нем, должно быть таким элементом или свойством его, какого мы более нигде не встретим. А такое свойство будет ярче всего выражено в самых односторонних, ненормально ярких и интенсивных религиозных переживаниях" [1, с. 50]. Щоправда, в таких випадках людині не вдається чітко визначити і описати свої переживання; проте у неї з'являється таке переживання, що її почуття і є пізнанням, що вона бачить власним серцем.

Даний релігійний досвід дає людині можливість пережити єднання з чимось більш широким, аніж її особа, і усвідомити свою релігійність завдяки переживанням, які, щоб уникнути двозначності, В. Джемс воліє називати "не станом віри", а "станом впевненості". Таким чином, релігійний досвід – це актуалізація людського, пе-

вний вид ставлення людини до світу, відносини в формі чуттєвої "впевненості" в існуванні вищих сил. Дана впевненість ґрунтується на почуттях і емоційних переживаннях людини, які вона отримує через різноманітний містичний досвід внутрішнього єднання з царинною Божественного. Р. Худ, виокремлюючи звичайний і трансцендентний досвід, подає наступні критерії їх розрізнення: стан самосвідомості, ноетичний стан, комунікативні можливості, афективний стан, відчуття релігійності. Він висноує, що трансцендентний і звичайний досвід кардинально відрізняються по наступним параметрах: трансцендентний досвід характеризується станом свідомості без самоусвідомлення, об'єктивною впевненістю в достовірності життєвого інсайту, знанням щодо побаченої реальності, невимовністю, неможливістю визначити природу досвіду, позитивним, афективним станом – насолоди, екстазу тощо, відчуттям сакральності, отримання досвіду від надприродного джерела. Натомість звичайний досвід характеризується повною присутністю самосвідомості, інформативністю, яка розгортається в межах норми, досвідом, який адекватно описується словами; даний досвід може викликати негативні емоції, страх, подразненість, депресію, а також відчуття профанності [9, с. 445]. Відтак специфіка релігійного досвіду полягає в тому, що він актуалізує глибинні підвалини внутрішнього світу людини, здійснює його оприявлення в доволі різноманітних формах, які конструюють життєві стратегії людини. Тому, з одного боку, релігійний досвід – це сукупність переживань людини, які мають важливе значення для формування, зміцнення і розвитку її релігійного світогляду, а з іншого – це певна "досвідченість" в релігійному житті, здобуття навичок, здібностей, суджень і переживань, що досягаються тривалим перебуванням в релігійному середовищі і завзятістю, систематичною участю в здійсненні релігійних практик.

Отже, по-перше, релігійний досвід є суто особистісним явищем; його неможливо передати іншій людині як звичайну інформацію, оскільки даний феномен переживається особисто. По-друге, релігійний досвід розгортається в системі відношення "людина- Абсолют", тому й вирізняється діалогічним характером людського та божественного. По-третє, релігійний досвід вирізняється смислотворчим характером, оскільки надає діяльності людини особистісного сенсу як у контексті смислоутворення, так і в смислоперетворюючій царині. З одного боку, релігійний досвід у всіх його виявах може визначати сенс життя людини, а з іншого – його переживання спонукає до розмислів "над вічними питаннями". По-четверте, релігійний досвід включає моральнісне відошення як до навколишнього світу, так і до інших людей і самого себе, що забезпечує формування особистісного внутрішнього світу, як смислового центру індивіда. По-п'яте, релігійний досвід, інтегруючи мисленнєві, психічні та фізичні процеси, призводить до зміни свідомості, сприяє трансформації всіх рівнів антропоструктури. Зважаючи на багатогранну палітру гуманістичного потенціалу різних виявів релігійного досвіду можна констатувати, що в цьому контексті значні можливості відкриваються в процесі дослідження механізмів формування релігійного досвіду як на груповому, так і індивідуальному рівнях.

Список використаних джерел:

1. Джемс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джемс. – СПб. : Андреев и сыновья, 1993. – 418 с. 2. Как "Религиозный опыт" отражается в концепции шведского философа Карл-Рейнгольда Брокенхильма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.soctheol.ru/religion/karlrejnold_brokenhielm.html. 3. Мазяр О. В. Релігійний досвід як чинник ціннісної регуляції поведінки / О. В. Мазяр // Актуальні проблеми психології творчості : зб. наук. праць / за ред. В. О. Моляко. – Т. 12. – Вип. 4. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2008. – С. 143–151. 4. Москалець В. П. Психологія релігії : посібник / В. П. Москалець. – К. : Академ-

видав, 2004. – 240 с. 5. *Мэлони Г.* Ньютон Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события [Электронный ресурс] / Г. Ньютон Мэлони. – Режим доступа: <http://www.aquarun.ru/psih/relig/relig8.html>. 6. Религиоведение [Текст] : словарь / ред. Е. С. Элбакян. – М. : Академический Проект, 2007. – 637 с. 7. *Самыгин С. И.* Религиоведение: социология и психология религии / С. И. Самыгин, В. И. Нечипуренко., И. Н. Полонская. – Ростов-н/Д : Феникс, 1996. – 672 с. 8. *Цахес И.* Нейронаука и религиозный опыт: на пути к построению интегративной модели / Иштван Цахес // Религиоведение. – 2012.

– № 7–8. – С. 51–61. 9. *Hood R. W.* Religious orientation and the experience of transcendence / R. W. Hood // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1973. – Vol. 12. – № 4. – P. 441–448. 10. *Rosegrant J.* The impact of set and setting on religious experience in nature/ J. Rosegrant // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1976. – Vol. 15. – № 4. – P. 301–310. 11. *Waardenburg J.* Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories of Research / Jacques Waardenburg. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1999. – 742 p.

Надійшла до редколегії 15.04.2014

Е. И. Предко

РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ: ЛИЧНОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Рассмотрен религиозный опыт в контексте ценностно-смысловой регуляции поведения человека. Отмечено, что именно в религиозном опыте происходит оптимизация обычных психических процессов и явлений внутренней жизни субъекта. Выявлено, что антропологическим основанием религиозного опыта является достижение практикующим субъектом внутренней гармонии как целостности, имманентной трансцендентному. Утверждается, что основанием религиозного опыта выступает опыт столкновения человека с областью Божественного, что и обуславливает изменение самосознания верующего, трансформацию его ценностей, смыслов и значений.

Ключевые слова: религиозный опыт, мистический опыт, религиозное обращение, Я – концепция.

O. I. Predko

RELIGIOUS EXPERIENCE: PERSONAL DIMENSION

Considered a religious experience in the context of value- sense regulation of human behavior. Indicated that religious experience is the optimization of conventional mental processes and phenomena of the inner life of the subject. We found that the anthropological basis of religious experience is to achieve inner harmony practicing entity as integrity, immanent to transcendent. It is alleged that the basis of religious experience is acting experience collision of man with the divine realm, which results in a change of consciousness of the believer, the transformation of values, meanings.

Keywords: religious experience, mystical experience, religious conversion, I – concept.

УДК 215(477)

Л. О. Филипович, д-р філос. наук, проф.

ТРАДИЦІЇ ВІТЧИЗНЯНОГО ОСМИСЛЕННЯ РЕЛІГІЇ ЯК ДУХОВНОЇ ОСНОВИ НАЦІОНАЛЬНОГО БУТТЯ

В статті розглядаються вітчизняні традиції інтерпретацій релігії як духовної основи національного буття українців. Автор виділяє міфо-релігійний, релігійний, міфо-релігієзнавчий і науковий тип осмислення взаємозв'язку релігії і етносу, аналізує історичні джерела, які презентують різноманітні трактування етноконфесійного буття українців. Робиться висновок про важливість релігії в сучасному етнонаціональному відродженні України.

Ключові слова: етнорелігійність, національна церква і національна релігія, українське відродження.

Трансформації останніх десятиліть, які зумовлені, з одного боку, суперечливими процесами універсалізації та глобалізації світових процесів, а з іншого – набуттям Україною своєї державної незалежності, вплинули на всі сфери суспільного життя і насамперед на українську суспільну свідомість. Багато подій і явищ кардинально переосмислюються. Серед них – релігія як духовна основа національного буття. Ще зовсім недавно релігії відмовляли в багатьох її значеннях, зокрема культурному, соціальному, світоглядному, моральному, не говорячи вже про націотворче чи націозберігаюче. Але це не знімало, а тільки актуалізувало питання духовної ідентичності народу, його самовизначення і щодо інших народів, і щодо інших релігій. Щоб зрозуміти, що лежить в основі сучасного українського буття, який з них є визначальним, навіть духовно диктуючим, потрібно з'ясувати наступні питання: Яке місце займала і займає релігія в житті українців? Яку роль відігравала і відіграє релігія в українському суспільному процесі? Основною метою даної статті є з'ясування особливостей вітчизняної парадигми осмислення релігії як духовної основи національного буття.

Вся історія і сучасне життя України демонструють визначальність саме етнічних і релігійних чинників в її бутті. Саме тому тема "релігійне і національне" завжди була пріоритетною в процесі ідентифікації українця і української нації. В традиції вітчизняного осмислення ролі релігії як духовної основи національного буття ми виділяємо декілька підходів. Уособлені вітчизняними мислителями Х-XX століть концептуальні типи, незважаючи на їхню певну світоглядну й методологічну відмінність, внаслідок єдиного етнічного та культурного

тла, на якому розгорталася їх творча і суспільна діяльність, мають багато спільного, зокрема: визнання релігії важливим, навіть вирішальним фактором етнічного буття українців; виявлення політичної ролі релігійного чинника в етнорелігійному процесі; обґрунтування тісного взаємозв'язку, а зрештою – і збігу в Україні її етнічного та релігійного відродження; визнання суперечливої ролі християнства в процесі етноідентифікації та етноконсолідації українства.

Першою формою – міфо-релігійною – вітчизняної традиції осмислення релігії (як духовної основи національного буття) вважається язичництво, яке у своєму витлумаченні питань походження етносу і з'ясуванні ролі релігії в духовному і соціальному житті народу пройшло ряд етапів: 1) від стадії зооморфних уявлень про свого першопредка (тотема) через формування образу антроподібною істоти до божественного уособлення родоначальника етносу; 2) від віросповідної та обрядової спільності одновірців до державної ідеології, якій, окрім державницької орієнтації, притаманний яскраво виражений етнізм з центральною ідеєю сакралізованої єдності й божественності походження кожного народу. Язичницька форма етнорелігійного усвідомлення є самодостатнім феноменом і засвідчує високий рівень образних узагальнень наших предків щодо своєї появи та генезису, їхню здатність до самопізнання і ментального виокремлення себе із багатоманітного етносередовища, виявляє спроби сформулювати програму свого етнорозвитку через специфічне міфо-релігійне відношення до світу.

Відтак, ще дохристиянська свідомість у формі язичницьких міфів ототожнювала народ з його релігією, утверджувала уявлення про природну єдність і божест-