

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

На правах рукопису

ПРЕДКО ДЕНИС ЄРОФЕЙОВИЧ

УДК 2-184.2

РЕЛІГІЙНІ ПОЧУТТЯ: СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ ПРОЯВУ

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата
філософських наук

Науковий керівник
Харьковщенко Євген Анатолійович
доктор філософських наук,
професор

Київ – 2016

ЗМІСТ

	стр.
ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	11
Висновки до першого розділу.....	40
РОЗДІЛ 2. КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ФЕНОМЕНУ «РЕЛІГІЙНІ ПОЧУТТЯ».....	43
2.1 Виникнення релігійних почуттів: варіативні моделі.....	43
2.2. Складові релігійних почуттів.....	67
2.3. Характерні особливості релігійних почуттів.....	85
Висновки до другого розділу.....	105
РОЗДІЛ 3. ПРОЯВИ РЕЛІГІЙНИХ ПОЧУТТІВ ТА ЇХ ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ.....	109
3.1. Корелятивний зв'язок між сприйняттям образу Бога та видами релігійних почуттів.....	109
3.2. Деструктивні та конструктивні прояви релігійних почуттів.....	127
3.3. Релігійні почуття як презентація духовності: український контекст.....	147
Висновки до третього розділу.....	165
ВИСНОВКИ.....	167
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	175

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сьогодні світ стрімко змінюється: трансформуються базові цінності традиційних культур, переосмислюються, розширюються уявлення про усталені філософські та релігієзнавчі категорії. Досягнення в галузі науки і техніки настільки кардинально змінюють нашу повсякденну реальність, що доволі складно відстежити всі ці метаморфози у всій повноті та взаємозв'язку. В цьому вируючому подіями та інформаційними потоками світі залишається проблемним поле, пов'язане з осмисленням такого надзвичайно складного феномена, як релігія. При цьому потрібно враховувати те, що релігійні феномени іноді вкрай складно вербалізувати, оскільки мова йде про інтуїтивно-іраціональну, почуттєву царину. Саме до таких досліджень відноситься проблема осмислення одного із стержневих феноменів релігієзнавства – релігійного почуття, без з'ясування сутності якого неможливо зрозуміти будь-яку релігію, розкрити особливості релігійної людини.

Сучасна ситуація в світі характеризується, з одного боку, втратою усталених орієнтирів, цілей і сенсу життя, моральною деградацією, міжнаціональними і міжрелігійними конфліктами, а з іншого – активізацією традиційних і модерністських культів різної спрямованості. Ці чинники викликають певні зрушення у свідомості людей, їхній вірі, духовно-моральній переорієнтації та в релігійній емоційно-чуттєвій царині. Нині релігійні почуття стають складовою ціннісно-сислової орієнтації людини, важливим елементом свідомості та дієвим регулятором її поведінки. Тим паче, актуальність дослідження релігійних почуттів обумовлена співіснуванням в одному культурному просторі величезної кількості релігійних конструктів, появою нових нетрадиційних релігійних рухів і екзотичних індивідуальних форм релігійності, ескалацією актів тероризму і воєн на релігійному ґрунті, що уможливило їх використання як засобу впливу в різноманітних технологіях.

Сьогодні проблема осмислення релігійних почуттів є однією з головних як в богословському, так і науковому дискурсі. Адже релігійні почуття є складовою релігії й формують релігійну ідентичність, стають важливим чинником

аккумуляції смислів та ціннісних орієнтацій, а, отже, здатні впливати на світовідчуття та світорозуміння людини. Загалом, проблема осмислення релігійних почуттів доволі різнопланова. Їй присвячені праці В.Бакшутова, Л.Джуссані, Ю.Зенька, І.Мочалова, О.Предко, О.Сарапіна, В.Турчина, Г.Чистякова, Х.Яннараса, М.Яхьяєва та ін. Однак, незважаючи на певний науковий доробок, усе ж такі питання щодо з'ясування сутності та виникнення релігійних почуттів, їх структурованості, функціональних аспектів і ролі в конструюванні буттєвого світу людини потребує детального наукового обґрунтування. Саме дане дисертаційне дослідження уможливилює з'ясування його сутнісних особливостей та різноваріативних проявів.

Зв'язок роботи з науковими програмами, темами. Дисертацію виконано в межах комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації», науково-дослідної теми філософського факультету № 11БФ041-01 «Філософсько-світоглядні та політологічні аспекти гуманітарного розвитку сучасного суспільства», науково-дослідницької тематики кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційної роботи є здійснення системного релігієзнавчого аналізу релігійних почуттів та їх функціональних проявів.

Досягнення поставленої мети дослідження передбачає вирішення низки дослідницьких **завдань**:

- проаналізувати основні підходи до проблеми осмислення релігійних почуттів і виявити їх методологічні засади;
- розкрити варіативні моделі виникнення релігійних почуттів;
- з'ясувати складові релігійних почуттів;
- дослідити сутнісні особливості релігійних почуттів;
- відстежити корелятивний зв'язок між сприйняттям образу Бога та видами почуттів;

- виявити конструктивні та деструктивні прояви релігійних почуттів;
- з'ясувати особливості релігійних почуттів у контексті презентації духовності українців.

Об'єктом дисертаційної роботи є релігійні почуття.

Предметом дослідження є сутнісні особливості релігійних почуттів та їх функціональні прояви.

Методологічними засадами дослідження стали праці вітчизняних філософів В.Андрущенка, А.Богачова, В.Бугрова, Л.Губерського, С.Йосипенка, В.Кебуладзе, А.Конверського, Т.Кононенка, Н.Кривди, Б.Кримського, М.Михальченка, І.Огородника, В.Панченко, М.Поповича, В.Приходька, Д.Прокопова, С.Руденка, Л.Шашкової, П.Ямчука, В.Ярошовця та ін., у яких розглядається проблема людини, її моральнісно-духовний потенціал.

Теоретико-методологічну основу дослідження становлять роботи релігієзнавців: В.Бондаренка, І.Васильєвої, Л.Виговського, Т.Горбаченко, В.Єленського, А.Колодного, І.Кондратьєвої, Л.Конотоп, О.Костюка, В.Лубського, М.Лубської, О.Марченка, О.Предко, М.Рибачука, О.Сарапіна, П.Сауха, Г.Середі, М.Стадника, І.Фенно, Л.Филипович, Є.Харьковщенка, З.Швед та ін., в яких сформульовані загальні теоретичні та методологічні підходи до розробки проблеми емоційно-чуттєвого виміру релігії.

Для вирішення завдань, поставлених у дисертаційній роботі, використовується ряд основних методів, зокрема: діалектичний (при осмисленні релігійного почуття як складного, цілісного феномена, функціонування якого обумовлено низкою як зовнішніх, так і внутрішніх чинників); аналітичний (при дослідженні історико-філософської, релігієзнавчої, психологічної, богословської літератури з проблем релігійних почуттів); компаративний (при співставленні різних підходів до осмислення релігійних почуттів, виявленні їх сутнісних особливостей); системний (при дослідженні почуття як цілісного філософсько-релігієзнавчого феномену); структурно-функціональний (при дослідженні складових релігійних почуттів та їх функціональних проявів).

Принцип історизму уможливив з'ясування основних етапів генези релігійних почуттів, їх сутнісних характеристик.

При написанні дисертаційної роботи автор дотримувався загальнонаукових методологічних принципів: об'єктивності, світоглядного плюралізму, гуманізму, толерантності та позаконфесійності.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що вперше проведено релігієзнавчий аналіз сутнісних особливостей релігійних почуттів у єдності їх структурних та функціональних характеристик.

Наукова новизна конкретизується в наступних положеннях:

Вперше:

- досліджено, що релігійне почуття – це, по-перше, переживання як «проживання» його людиною, що пов'язане з її відношенням до релігійного об'єкта; по-друге, вираження, в якому здійснюються різні форми експлікації внутрішнього стану (любов, страх, почуття благоговіння); по-третє, осмислення, в якому розгортається внутрішня робота самосвідомості по усвідомленню душевного стану і всієї ситуації як духовно-екзистенційної;

- проаналізовано основні концепції походження релігійних почуттів, зокрема, соціологічна (Е.Дюркгайм), психоаналітична (З.Фройд), нейробіологічна (Е.Ньюберг, М.Персінгер та ін.). Запропоновано авторський підхід до проблеми виникнення релігійних почуттів, що ґрунтується на феномені агональності як складовій гри. Підсилюючись ритуалом, агональна діяльність не лише центрує соціальність та утворює точки опори для конденсації культурних смислів, але й «несе» в собі властивості, завдяки яким започатковуються релігійні почуття;

- виявлено, що на особливості прояву релігійних почуттів українців вплинули, з одного боку, ситуація межовості, в якій схоплюється ситуація «між», перетворюючись у біфуркаційний топос, здатний зламати існуючу геополітичну структуру, зміщуючи центри тяжіння, а з іншого – світонастанови, зокрема, кордоцентризм, інтровертизм, які формували духовність, складовою якої є душевність.

Уточнено:

- співвідношення понять «релігійне відчуття» та «релігійне почуття». Релігійне відчуття – це початкова складова пізнавального процесу будь-яких релігійних явищ, подій – факт засвідчення їх наявності. У свою чергу, релігійне почуття – це особистісне відношення людини до релігійних феноменів, явищ, подій, у якому вже присутній аксіологічний елемент;
- складові релігійного почуття в наступних «зрізах»: історичному, моральнісному, індивідуальному, які засвідчують його багаторівневу структурованість;
- співвідношення понять «космічне релігійне почуття», «трансперсональне переживання» та «під-переживання». Космічне релігійне почуття – це світоглядна стратегія, смислова єдність людини і Всесвіту, в якій, переживання феноменів сакрального (релігійні почуття), естетичного (естетичні почуття), моральнісного (моральні почуття), інтелектуального (наукові почуття) співпадають. Натомість трансперсональне переживання – це надособистісне переживання, яке, включаючись у процес духовної співучасті людини та Всесвіту, набуває статусу події. «Під-переживання» – це спосіб вираження відношення зв'язку людини з Абсолютом на рівні містичного феномену як особистісної форми оприявнення трансцендентного;
- положення про те, що в залежності від того, яку роль відіграє раціональна компонента в процесі прояву релігійних почуттів, формується певна релігійність людини, зокрема: на рівні деструкції, коли емоційно-чуттєва складова, блокуючи механізм здійснення критично-рефлексивного мислення, стає домінантною: людина втрачає можливість осмислювати, критично ставитися до ідей та дій, ідентифікується з ними – стає фанатично одержимою; на рівні духовності, яка, характеризуючись узгодженістю раціональної та емоційно-чуттєвої компоненти, сприяє гармонійному, цілісному розвитку людини.

Набуло подальшого розвитку положення про те:

- що морально-етичний вимір релігійних почуттів корелюється, по-перше, відношенням людини до сакрального статусу релігійних феноменів; по-друге, певними рівнями її відповідальності, зокрема: перед собою, перед іншими людьми та суспільством загалом, перед усім сущим;

- що для релігійних почуттів притаманні такі особливості: амбівалентність (обумовлена подвійністю сакрального, з одного боку, як божественного, а з іншого – як нечистого, небезпечного, що виникає внаслідок порушення заборон), сенсожиттєва спрямованість (формують смисли й цінності), синергізм (сприяння, співпраця, взаємодія людської волі й божественної благодаті), емпатійність (співпричетність не лише трансцендентному, але й вираження міжособистісної ідентифікації, яка має не лише почуттєвий, мисленнєвий, праксеологічний характер та виражає розуміння емоційного стану іншої людини засобом співчуття, проникнення в її суб'єктивний світ, але й формує духовну якість особистості);

- що система відносин «людина-Бог» передбачає діалогічну взаємодію, в якій, з одного боку, відображаються особистісні мотиви, прохання про допомогу людини тощо, а з іншого – відповідь Бога, його відгук на сподівання віруючого. Таким чином формується певна персоніфікація Бога, наприклад, Бог-суддя, Бог-повелитель, люблячий Бог-батько й так далі та відповідна система релігійних почуттів, яка «забезпечує» особистісно-божественне спілкування, виступаючи формою збереження та генерування сакральних смислів.

Теоретичне та практичне значення дисертаційної роботи полягає в тому, що отримані автором результати можуть бути використані при розробці концепцій міжконфесійного діалогу, при визначенні основних світоглядних пріоритетів сучасної України. Осмислення релігійного почуття уможливило з'ясування сутності фанатизму й розкриває психологічні особливості його носіїв, дає можливість прогнозувати діяльність релігійної людини. Матеріали дослідження можуть використовуватися у процесі розробки, вдосконалення та

викладання нормативних дисциплін та спецкурсів із філософії, релігієзнавства, культурології, психології та соціології релігії.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою автора. Висновки, положення наукової новизни одержані автором самостійно на підставі результатів дослідження.

Апробація результатів дослідження. Дисертація й отримані результати дослідження доповідались і обговорювались на засіданнях та науково-теоретичних семінарах кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Основні теоретичні положення дисертації були представлені й обговорені у доповідях і повідомленнях на всеукраїнських та міжнародних наукових конференціях, зокрема: щорічних «Днях науки філософського факультету» Київського національного університету імені Тараса Шевченка (2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016 рр., м. Київ); III всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук» (20 грудня 2013 року, м. Дніпропетровськ); III всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Науковий діалог «Схід-Захід» (7 червня 2014 року, м. Кам'янець-Подільський); Міжнародній науковій конференції студентів, аспірантів і молодих учених «Ломоносов-2014» (7-11 квітня 2014 року, м. Москва); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри» (22 вересня 2014 року, м. Київ); XXI Всесвітньому конгресі Міжнародної асоціації історії релігій (23-29 серпня 2015 року, м. Ерфурт, Німеччина); Міжнародній науковій конференції «Перші Танчерівські читання: «Методологічні проблеми сучасного релігієзнавства» (26 жовтня 2015 року, м. Київ).

Публікації. Основний зміст дисертації викладено автором у 10 наукових статтях, 8 із яких вміщені у фахових виданнях України, визначених Міністерством освіти і науки України, з них 6 у збірниках, котрі входять до

наукометричних баз, 1 статті у закордонному фаховому науковому виданні і 16 тезах виступів, опублікованих у матеріалах конференцій.

Структура та обсяг дисертації обумовлені специфікою предмета дослідження, логікою розкриття проблеми, а також метою і завданнями роботи. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, які містять шість підрозділів, висновків і списку використаних джерел. Обсяг дисертації (без списку використаних джерел) – 174 сторінки, загальний обсяг – 205 сторінок. Список використаних джерел нараховує 321 найменування.

РОЗДІЛ 1.

АНАЛІТИЧНИЙ ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Проблема осмислення релігійних почуттів – доволі багатоаспектна й багатогранна. Однак наукових праць, де б комплексно розкривалась їхня сутність, немає. Наявні лише фрагментарні дослідження, де розгляд релігійних почуттів «уплетений» в інше проблемне поле або досліджується лише їх певний аспект. Тому й необхідно звернутися до наукових праць дослідників за відповідною тематикою, а також переосмислити базові поняття, змістовний аналіз яких певним чином впливає на розкриття особливостей предмета нашого дослідження.

Насамперед зауважимо, що в нашому дослідженні ми, в основному, звертатимемося до християнської традиції, у якій релігійне почуття – одна з головних підстав віри в Бога. Чи існує релігійне почуття чи відчуття Бога? Майже всі віруючі люди на це питання відповідають: «Я відчуваю, що Бог є», або «не бачу, не чую, але тим не менш відчуваю Його буття». Його називають відчуттям, інтуїцією, надсвідомістю, містичним сприйняттям, духовним зором тощо.

Для кращого розуміння предметного поля дослідження необхідно уточнити основні терміни та поняття, які використані в дослідженні. Насамперед, маємо на увазі «емоції», «почуття», «переживання». Звернемося до з'ясування особливостей таких понять як «емоції» та «почуття», оскільки вони близькі за змістом і переважна більшість дослідників їх не розмежовує. Наприклад, російський психолог С. Рубінштейн чітко не розмежовує емоції та почуття, звертаючи увагу на відмінності лише в контексті їхнього формування, становлення. Він підкреслює, що людині властиво певним чином відноситися до довкілля, переживати те, що з нею відбувається. «Переживання цього відношення людини до всього навколишнього складає сферу почуттів чи емоцій» [197, с. 551]. За «Історико-етимологічним словником російської мови» за редакцією П. Темних, емоція – «почуття», «переживання», «душевний рух»

[217, с. 448]. У цьому випадку між цими поняттями відстежується синонімічний збіг. Суголосним цьому визначенню є підхід у Великому Оксфордському словнику, де емоція – це, по-перше, «яскраво виражене почуття, яке залежить від подій, настроїв або стосунків з іншими людьми»; по-друге, «інстинктивне або інтуїтивне почуття, яке відмінне від міркувань і знань» [19].

Звернемося до авторитетних джерел задля з'ясування етимології досліджуваних понять. В «Етимологічному словнику української мови» зазначається, що «емоція, емоційний, емоціональний; – р. эмоция, бр. эмоция, п. емоеја, ч. етосе, слц. етѠсія, вл. емоеја, болг. эмоция, м. емоција, схв. емѠција, слн. емосіја; – запозичення з французької мови; фр. *émotion* «хвилювання, збудження» пов'язане з дієсловом *émouvoir* (ст. *esmouvoir*) «рухатися; хвилювати, бентежити», що походить від нар.-лат. *exmovēre*, лат. *ēmōvēre* «виходити (з чогось); хвилювати, збуджувати», складеного з префікса *e-* (*ex-*) «з-, від-» і дієслова *movēre* «рухати, хвилювати...» [60, с. 166]. Цієї ж думки дотримується філолог Н. Дмитрієва, яка, досліджуючи смислове походження поняття «емоція» в чотирьох мовах – у російській, британській, французькій та італійській, робить висновок: «Проведений аналіз словникових статей російсько-, англо-, франко- й італійськомовної енциклопедичної літератури дозволяє говорити про те, що досліджувана лексична одиниця походить із латинської мови, яка є основою для сучасних словоформ «емоція», «emotion», «emotion», «emozione» в російській, британській, французькій та італійській мовах. У загальновживаному значенні слово «емоція» розуміється як духовне почуття, переживання» [52]. Детальніше конкретизуються смислові збіги між емоціями та почуттями у фундаментальній праці американського психолога К. Ізарда «Психологія емоцій», у якій «емоція – це дещо, що переживається як почуття (*feeling*), яке мотивує, організує та направляє сприйняття, мислення і дію» [71, с. 27]. Власне, у цьому визначенні емоція є суто людський феномен, який не лише виконує мотивуючу, але й інтегруючу функцію. «Словами «емоція», «емоційний» допустимо позначати тільки реакцію, але не стимул, тільки переживання або репрезентацію, але не події або

зв'язок явищ у життєвому світі» [107, с. 162]. Спираючись на вищезазначене, можна виснувати, що поняття «емоція» представлена різними термінами, що висвітлюють безліч граней його сприйняття, а, по суті, розкривають один процес і, зокрема, процес реагування, відгук на щось.

Відстежимо також історикогенез етимології поняття «почуття». Слово почуття запозичене з старослов'янської мови, де воно мало написання «чувство» й утворилося за допомогою суфікса -ств- (суч. -ств-). Слово чути зустрічається в багатьох слов'янських мовах (наприклад давньоруській, українській, білоруській, польській, болгарській) у значенні слухати, чути, розуміти, відчувати. Слово «чувство» вживається вже в «Ізборнику +1073 року», де зазначається: «Якби ми не мали почуття, то не відчували б болю» (Аште ли не быхомъ имѣ ли чювства, то ни болѣ ли быхомъ) [70]. У Словнику української мови в 11-ти томах почуття розглядаються як психічні та фізичні відчуття людини; здатність відчувати, сприймати довкілля; стан людини, який викликається почуттєвим досвідом; емоції, що супроводжують оцінку певних суспільних подій, явищ; любов, кохання; захоплення ким-небудь [209, с. 477]. Таким чином, у цьому словнику почуття розглядаються як синонімічні емоціям; однак останні мають аксіологічний відтінок, уплетені в соціум.

Наразі варто звернутись до визначення поняття «почуття» в сучасній психології. Найчіткіше розмежування емоцій і почуттів подано російським психологом О. Леонтьєвим [106]. Він зазначає, що емоція має ситуативний характер, тобто в ній висловлюється оцінкове відношення до наявної або можливої ситуації у прийдешньому. Почуття ж має чітко виражений «предметний» (об'єктний) характер. Почуття – це стійке емоційне відношення. Суттєва й подальша заувага О. Леонтьєва: емоції й почуття можуть не збігатися й навіть суперечити одне одному (наприклад, глибоко кохана людина може в певній ситуації викликати емоцію невдоволення, навіть гніву).

Таким чином, поняття «емоції», «почуття» можна включити у єдину «концептуалізовану царину», яка охоплює різнокорінні слова, у просторі якої здійснюється процес їхньої синонімізації. Причому весь спектр значень понять

емоції й почуття обертається навколо поняття «переживання». Щоб наблизитися до розуміння процесу переживання звернемося, насамперед, до аналізу існуючих у літературі дефініцій, тобто розглянемо його крізь призму окреслених інтерпретаційних полів, до прояснення особливостей, традицій його слововживання, смислових тонкощів, а також окреслення його різних смислових конотацій. Зазвичай у повсякденній мові термін «переживання» вживається як певний особистісний стан людини, її реакція на певний об'єкт, подію тощо. Такий підхід представлений у більшості словників дещо спрощує даний феномен, презентує і формує поверхневе уявлення про нього.

Звернемося до авторитетних філософських джерел. Німецький філософ Г.-Г. Гадамер, досліджуючи походження слова переживання (Erlebnis), робить висновок, що у XVIII ст. такого слова в німецькомовних текстах не було. Філософ підкреслює: «Апеляція Шляйєрмахера до живого почуття й проти холодного раціоналізму Просвітництва, заклик Шіллера до естетичної свободи й проти громадської думки, Гегелеве протиставлення життя (а згодом і духу) і «позитивності» – усе це було найпершим протестом проти сучасного індустріального суспільства; на початку нашого сторіччя цей протест підносить слово «переживання» до рівня гасла майже релігійного звучання» [30, с. 67]. Г.-Г. Гадамер зазначав, що поняття «переживання» виникає на хвилі романтизму, яка прокотилася у філософії, літературі з її культом почуттів, відкиненням нормативності та піднесенням творчої активності митця. Філософ акцентує увагу на тому, що поняття «переживати» вирізняється такими двома смисловими нюансами, з одного боку, як дієслово «переживати» (erleben), воно значить «залишитися живим, коли щось трапилося, пережити щось (у цьому контексті пережите є завжди самопережитим, а з іншого – як «пережите», яке означало збереження змісту того, що було колись пережите. Саме ретельне вивчення історії слова й аналіз міркувань різних учених дало можливість Г.-Г. Гадамерові визначити наближеність структури переживання взагалі зі способом буття естетичного та сформулювати поняття «естетичне

переживання», яке вміщує в собі досвід безкінечного цілого. У цьому ракурсі розгляду воно «демонструє» смисловий збіг із релігійним переживанням.

У радянській психології Л. Виготський був один із перших, хто звернувся до проблеми переживання. Упродовж тривалого часу він намагався віднайти «першооснову», клітинку психіки. Серед наукового загалу пропонувалися різні погляди, зокрема такий конструкт як значення. Позиція Л. Виготського з цього приводу така: «Однак я маю намір, якщо це підтвердиться в ході подальших досліджень і спостережень, запропонувати одиницю для вивчення єдності особистості і середовища. Цю одиницю ми знаходимо в тому, що в психопатології та психології отримало назву переживання. ... Переживання вводиться як одиниця свідомості, де всі основні властивості свідомості дані як такі, в той час як в увазі, у мисленні не дано зв'язку свідомості» [27, с. 216]. Л. Виготський апробував цю гіпотезу у своєму аналізі онтогенезу, намагаючись провести кореляцію між зміною особистості та її переживаннями. Методологічним орієнтиром для нашого дослідження є таке положення Л. Виготського: «У переживанні дане, з одного боку, середовище в його відношенні до мене, а з іншого – особливість моєї особистості» [27, с. 383]. Отже, переживання, по-перше, має смислове значення, по-друге, вирізняється динамічним характером, спрямовуючи певним чином поведінку людини, по-третє – у ньому представлена особистість у соціальній ситуації розвитку.

Дещо в іншому ракурсі осмислення переживання репрезентується у працях російського психолога О. Леонтьєва. Запропоноване Л. Виготським вивчення переживання, як форми існування відношення суб'єкта та середовища, він вважає недостатнім для остаточного «зняття» зазначеної дихотомії, оскільки переживання вкорінене в діяльнісній площині суб'єкта: «Те, як я переживаю цей предмет насправді, визначено змістом мого відношення до цього предмету або, точніше кажучи, змістом моєї діяльності, що здійснює це відношення...» [106] Отже, за О. Леонтьєвим, модель «переживання-діяльність» уможливило схоплення сутнісного ядра переживального процесу. О. Леонтьєв зазначав, що те, як я переживаю цей предмет насправді, визначено

змістом мого відношення до цього предмету – змістом моєї діяльності. Отже, переживання – це та призма, крізь яку переломлюється для людини ситуація, у переживанні, як у дзеркалі, відображається її значеннєвість, висвічується її динамічність.

Ідеї О. Леонтьєва щодо переживання знайшли своє відображення в роботі російського психолога Ф. Василюка, який розглядав їх як особливу форму діяльності, спрямовану на встановлення душевної рівноваги, на «продукування сенсу». Він зазначає: «Переживання розуміється нами як особлива діяльність, особлива робота з перебудови психологічного світу, спрямована на встановлення змістовної відповідності між свідомістю і буттям, спільною метою якої є вивіщення осмисленості життя» [25, с. 30]. Отже, переживання – особлива діяльність, унаслідок якої відбувається як зміна самої людини, так і зміна світу. Безперечно, цей процес посилюється у критичних життєвих ситуаціях. Цікаву позицію стосовно цієї проблеми переживання знаходимо в роботі російського психолога Г. Шагівалєєвої [263], де переживання розуміється як процес усвідомлення та прочування особистісного значення і сенсу факту, події, ситуації, у якому відбувається безупинна взаємодія когнітивних і афективних компонентів при збереженні результуючої ролі останніх.

У змісті переживання відображаються значимі для особистості події. А. Асмолов зазначав, що у психології уявлення про переживання використовується в трьох значеннях: по-перше, будь-яке емоційно забарвлене явище дійсності, безпосередньо представлене у свідомості суб'єкта та виступає для нього як подія його власного індивідуального життя; по-друге, прагнення, бажання й хотіння, які безпосередньо представляють в індивідуальній свідомості процес здійснюваного суб'єктом вибору мотивів і цілей його діяльності і тим самим сприяють усвідомленню відношення особистості до подій, які відбуваються у її житті; по-третє, діяльність, що виникає у ситуації неможливості досягнення суб'єктом провідних мотивів його життя, краху ідеалів і цінностей, що виявляється у процесі перетворення психологічного

світу людини, направленому на переосмислення її існування [7, с. 358]. Натомість Ю. Орлов [141] пропонує вирізняти, по-перше, своє переживання (свою емоцію), по-друге, те, що при цьому переживається (ті дії – операції розуму людини й ті дії – поведінки організму людини, які і презентують увесь спектр відчуттів – переживань).

Філософ, психолог О. Соколова звертає увагу на особливості феномену переживання в конфліктних ситуаціях, у яких доволі яскраво проявляється драма особистості. У її працях зазначається, що нестабільність образу Я – це системне порушення єдності й цілісності на трьох рівнях самосвідомості: чуттєво-тілесному, значення та сенсу. При цьому стабільність і розщеплення структури Я не є клінічно вузько специфічними та виявляються при широкому колі психічних розладів і порушень поведінки, проявляючись як «ядерний симптом». Наприклад, «... для нарцисичної особистості Я, не підтверджене значущими Іншими, стає «поганим», а пережиті розчарування сприймаються як найжорстокіша «нарцисична рана», як повна життєва катастрофа» [212]. Зауважимо, що проблематика емоцій стає надзвичайно актуальною після публікації в 2009 р. книги відомого політолога Д. Мойсі «Геополітика емоцій» [306], де зазначається, що новим джерелом конфліктів у сучасній геополітиці стає «зіткнення емоцій». Власне, у конфліктів з'являється новий аспект – емоційний вимір, завдяки якому можна ідентифікувати різні епохи історії.

Певні евристичні можливості в осмисленні переживання відкрили праці російського психолога Б. Теплова, у яких ця проблема розглядається в контексті духовної культури, зокрема музики. У цьому зрізі переживання схоплюються не як відчуття чи сприйняття, а як почуття – «почуття ритму», «почуття гармонії» тощо. Власне, окреслюється певна смислова зміна в понятті «переживання». Згідно з визначенням Б. Теплова, «основна ознака музикальності – переживання музики як вираження деякого змісту» [218, с. 51]. Отже, почуттєва складова переживань набуває смислового забарвлення.

Чому ж у такому випадку слід відокремлювати емоційне переживання музики від поняття «емоція» (подібно до того, як відчуття і сприйняття

фізичних звуків є якісно іншим, ніж сприйняття звуків музичних творінь). Відповідь на це питання заховано у двох словах: «розуміння» і «зміст», які конструюють діалогічну культурно-історичну заданість сенсу музичного «тексту». Отже, не сама по собі емоція, а особливе утворення у вигляді емоційно випробуваного розуміння смислів і цінностей культури утворює ядро переживання.

У фундаментальній праці російського психолога С.Духновського «Переживання дисгармонії міжособистісних відносин» [58] зазначається, що в переживанні відображаються настрої, психічний стан особистості, схоплюється їх психологічна стійкість і динамізм, відстежується їхня сполученість із смисловою сферою особистості, підкреслюється, що саме завдяки досвіду переживання, який формується у процесі подолання ситуацій дисгармонії в міжособистісних відносинах, розкриваються можливості людини, долається драматизм людського життя. Погоджуємося з думкою автора: «Переживання – це духовно-екзистенційний акт, пов'язаний із виходом людини за межі самої себе, – так відбувається «друге народження» людини» [58, с. 35].

Повертаючись до питання співвідношення емоцій і переживань зауважимо таке. С. Духновський [58, с. 41] цілком слушно ставить питання: «Якщо емоції збігаються з переживаннями, почуттями, тоді як це положення вписуватиметься у філософію життя (Е.Гуссерль, Ф. Брентано, А. Бергсон, В. Дильтай та інші), де основним концептом є переживання»? Тому й певною демонстрацією необхідності розведення понять «емоції» та «почуття» є ідеї представників «філософії життя», яка появилася на хвилі романтизму і в якій головним завданням постає розуміння життя безпосередньо з нього самого. Переживання у філософії життя безпосередньо вплетене в людське життя. Весь соціокультурний простір задає всю систему відтінків переживань: норму, глибину, інтенсивність тощо. Однак у переживанні відображається вся повнота феномену психічного, включаючи цінності, смисли і вірування людини. Отже, у контексті філософії життя переживання розуміється так: воно виникає там, де є «недовизначеність життя» [58, с. 35] Переживання виникає там, де є свого

роду проблемність, де, власне, та чи інша життєва подія, явище потрапляють під тиск проблематизації. Воно виконує інтегруючу роль, визначаючись контекстом життя людини. При цьому переживаючи що-небудь (стан, подія), людина його «проживає».

Методологічно значимими для нашого дослідження є ідеї про переживання у працях грузинського філософа М. Мамардашвілі, у яких зазначається, що саме в переживанні схвачуються межі можливого та неможливого. «... Це безсумнівне переживання ми відчуваємо завжди як граничне переживання, за допомогою якого опиняємося перед неможливістю можливого чи перед можливою неможливістю [120, с. 287–288]. Такі переживання філософ називає «зав'язуючими актами» [120, с. 291]. М. Мамардашвілі підкреслює, що «є певні стани, визначені точки нашого життя, перебуваючи у яких ми здійснюємо якісь духовно-екзистенційні акти» [120, с. 336]. Виходячи з цього, вважаємо, що такими точками виступають різні життєві ситуації. У цьому контексті переживання набуває як екзистенційних, так і духовних характеристик.

Для нас методологічно значимою буде така сутнісна характеристика переживання як зверненість до внутрішнього світу, тобто рефлексивність. Саме рефлексія оформляє складові переживання в цілісний механізм і забезпечує його функціонування. Адже в переживанні відображається процес співвіднесення світу життєдіяльності людини з її ціннісно-смісловними утвореннями, унаслідок чого виявляється те, що являє суб'єктивно значиме саме для цієї людини. Особливо яскраво це може проявлятися в напружених ситуаціях, життєвих кризах. Відповідно, переживання допомагає людині визначати простір свого внутрішнього світу, приводити у відповідність внутрішній і зовнішній світи. «Рефлексивний механізм переживання – це психологічний механізм, який розгортається у зверненні активності людини на переоформлення значущих ціннісно-смісловних утворень із метою організації життєдіяльності та взаємодії з навколишнім світом» [48, с. 276]. Різноманітність поєднання і вираженості компонентів переживання задає

специфіку індивідуальним характеристикам рефлексивних механізмів переживання людини. Їхні особливості обумовлюють успішність життєдіяльності людини. Інакше кажучи, від того, наскільки буде перероблений внутрішній досвід, як оформлена і зрозуміла значимість чого-небудь, пережита подія, залежатиме подальша реалізація, здійснення життєвих планів, адаптація й оформлення відносин людини із зовнішнім світом.

Отже, у своїх міркуваннях ми прийшли до наступного. Смислова реконструкція поняття «переживання» дала можливість з'ясувати його різні змістовні наповнення, уможливила виведення на поверхню аналізу приховані смислові пласти його змісту: з одного боку, воно використовується у плані життєвого значення, а з іншого – має і психологічне, ідеальне значення. Тому й термін «переживання» містить у собі «пучок» смислів, пов'язаних як із змістовним наповненням понять «емоція», так і почуття. Гадаємо, що в цьому випадку ми маємо справу із проблемою тісного семантичного зв'язку («зчеплення смислів») між поняттями, що призводить до синонімізації різнокорінних слів. Однак ми не погоджуємося з поглядом тих авторів, які вважають обидва ці поняття синонімами. Емоції – це певна відповідь організму на його біологічні потреби. Відіграючи адаптивну роль, вони завжди виникають як реакція на щось, не потребують підготовки й навчання. Натомість почуття значно триваліші. Вони вирізняються надситуативним характером, неоднорідні за змістом. Почуття мають суспільний характер; вони набуваються людиною у процесі соціалізації. Слушною є думка С. Рубінштейна: «Основні відмінності в емоційній сфері особистості пов'язані з відмінністю у змісті людських почуттів, у тому, на що, на які об'єкти вони спрямовуються і яке відношення до них людини вони виражають» [197, с. 583–584].

Екстраполюючи почуття в релігійну царину, спробуємо відстежити різноманітні підходи до осмислення релігійних почуттів. Як у богословському, так і науковому дискурсі зустрічаються спроби визначити сутність феномену «релігійне почуття». Як зазначав американський філософ В. Джемс, «деякі з авторів приймають його за почуття залежності, інші ж – виводять його з

почуття страху, треті – ототожнюють із статевим життям, четверті – з почуттям безкінечності тощо» [49, с.37–38].

Звернемося до осмислення проблеми релігійних почуттів богословами. Так, Д. Едвардс (1703–1758) – американський богослов, один із натхненників «Великого пробудження» в Північній Америці у середині XVIII ст. у праці «Релігійні почуття» визначав природу релігійних почуттів як «рішуче» застосування волі або вподобання. «Очевидно, що справжня релігія, або святість серця, полягає здебільшого в сердечних почуттях» [273]. При цьому релігійні почуття лише тоді є благодатними, коли вони позначені духовністю. Д. Едвардс підкреслював, що найдосконаліша ознака благодатних почуттів – релігійна любов. Мислитель зазначав, що будь-які розумні зовнішні прояви віри недійсні, якщо її немає в почуттях, емоціях і волі. Однак одномоментного спалаху релігійних почуттів, навіть таких яскравих, як християнська любов, недостатньо. Потрібно, щоб вони діяли постійно, а для цього необхідний стійкий пуританський спосіб життя, який урівноважується внутрішньою релігійністю та зовнішніми проявами благочестя. Отже, за Д. Едвардсом, релігійні почуття безпосередньо пов'язані з життєвими настановами людини, із її діяльністю.

Натомість німецький філософ, теолог Ф. Шляйєрмахер (1768–1834) вважав, що релігія – це переживання нескінченного й тому «немає почуття, яке б не було релігійним» [268, с. 90]. Ф. Шляйєрмахер підкреслював, що релігія пов'язана з певним переживанням, з особливим релігійним почуттям (нім. Gefühl), зазначаючи, що «істинною релігією є почуття і смак до нескінченного» [268, с. 83]. Переживання цієї схопленої вічності супроводжується відчуттям абсолютної залежності від Нескінченного. Однак ця залежність зовсім не має поневолюючого характеру, а виводить вірянина на вселенські горизонти (до речі, Б. Вишеславцев назвав цю залежність «вільною залежністю»). «Шукати і знаходити це вічне і нескінченне в усьому, що живе і рухається, у будь-якому зростанні і зміні, у будь-якій дії, стражданні, мати й знати в безпосередньому почутті саме життя, лише як таке буття в нескінченному і вічному – ось чим є

релігія» [268, с. 80], – підкреслював Ф. Шляйєрмахер. Релігійне почуття, постійно ваблячи людину до нескінченного та вічного, закликає її поринути зі смиренням під всеоб’єднуючу глибину світової реальності. Власне, це – «духовне почуття»; воно дозволяє переконатися, що всеосяжне Вище буття є в глибині (або по той бік) різноманіття сущого. До речі, «пізній» П. Флоренський висловлюється про Ф. Шляйєрмахера вельми критично, ставлячи його у ряд мислителів, які відрікаються «від онтологізму і реальності заради суб’єктивно-поетичного «інтимнічання» з Господом Богом» [235, с. 235].

Аналогічну шляйєрмахеровській позиції щодо релігійних почуттів проголошує архієпископ Афанасій, зазначаючи, що воно ніколи не зникає, бо є іскрою Божою, запаленою в душі людини. Цю іскру можна загасити, засипати попелом гріхів і помилок, але вона знову загориться. Він підкреслює: «На думку багатьох психологів, релігійне начало, або релігійне почуття, узагалі притаманне кожній людині. Воно приховується десь у глибині людської істоти від дня народження й розвивається нарівні з усіма її здібностями та почуттями. Тільки з’являється у дитини свідомість, зараз же вона виявляє жвавий інтерес до Бога, пізнати Якого вона прагне» [6]. Таким чином, релігійне переживання – діалогічне, воно внутрішньо звернене до когось. Адресоване переживання не можна вважати певним додатком до самого процесу переживання; це необхідний, внутрішньо властивий переживанню компонент, органічно включений до загальної системи «діяльності» переживання. Тому від носія переживання залежать не лише особливості процесу вираження, але й самі процеси його «здійснення».

Польський теолог А. Ягелло вважає, що релігійні почуття виникають у людини тоді, коли «вона переживає захоплення й страх, коли в неї виникає почуття власної мізерності й негідності» [187, с. 87] під час спрямування її думок до надприродності, Бога, кінцевих цілей людського життя. Дозволимо собі не погодитись із таким підходом до визначення релігійних почуттів і спробуємо заперечити наведені аргументи. Зокрема, прояви релігійних почуттів доволі різноваріативні; вони не лише пригнічують людину, але й возвеличують

(наприклад, любов, благоговіння тощо). Звернемося до розмислів о. Ксаверія Кнотца, який релігійні почуття розглядає в контексті сексуального почуття, підкреслюючи, що «екстаз, пов'язаний з радістю сексуальної близькості, можна порівняти з блаженством вічного життя. Тому подружній акт люблячих чоловіка та дружини дозволяє їм збагнути, у чому полягає солодкість зустрічі з «Богом» [83, с. 51–52]. До речі, відомий петербурзький філософ, професор О. Введенський підкреслював: «Релігійне почуття є специфічно людським. Релігійне почуття – це та межа, яка відокремлює людську свідомість у найширшому сенсі цього слова від долюдської свідомості» [51]. У свою чергу, богослов Г. Чистяков звертає увагу на значимість релігійного почуття, яке неможливо штучно викликати. Це почуття появляється несподівано, раптово. «Раптовість... – це божественна шокуюча тактика, яку застосовує Бог для того, щоб нагадати людині про її духовну вразливість» [260]. Цю ідею ми можемо віднайти і в Старому Завіті, а саме в Псалтирі: «Однак вразить їх Бог стрілою; раптово будуть вони уражені» (Пс. 68: 3). Г. Чистяков звертається до аналізу релігійного переживання в контексті розмислів Р. Отто, К. Юнга, де його джерелом виступає нумінозне в усій його розмаїтості. Р. Отто «показав, що *mysterium tremendum* (жахаюча таємниця) заворожує, зачаровує людину і стає *mysterium fascinans* – «зачаровуючою таємницею», виявляючи яку у світі навколо себе, людина відчуває, що почуття присутності божественного в житті є щось зовсім іншим (як він говорить німецькою – це *ganz andere*), щось абсолютно і повністю відмінним і від природного, космічного, і від людського. Це щось інше. У цьому досвіді дотику до божественного відкривається реальність іншого порядку, яка різко відрізняється від природної реальності» [260]. Отже, Г. Чистяков пов'язує релігійні почуття з феноменом священного, що матиме методологічну значимість для нас у подальшому дослідженні, зокрема у другому розділі.

Італійський священник і богослов Л. Джуссані звертає увагу на релігійне почуття як ідентифікатора безмежного. Він зазначає, що «не існує людської діяльності обширнішої, ніж та, яку можна визначити як «релігійний досвід або

релігійне почуття» [50, с. 6]. На думку мислителя, ця діяльність ставить перед людиною питання, які є всеохоплюючими, тому й відкриває перед нею широкі перспективи. Л. Джуссані вважає, що проблема релігійного почуття полягає в наступному: «У чому сенс усього сущого?» Отже, богослов вводить релігійне почуття в контекст сенсожиттєвих вимірів. Методологічними передумовами розгляду релігійного почуття Л. Джуссані вважає реалізм, розумність, вплив моралі на динаміку пізнання. Він зазначає, «що релігійне почуття є характерною особливістю, яка визначає людський рівень природи і яка ототожнюється з розумним прозінням і драматичним переживанням...» [50, с. 55]. При цьому Л. Джуссані підкреслює, що релігійне почуття – це здатність розуму виразити свою глибинну природу, яка вкорінена в сенсі світу як царині трансцендентного, нескінченного.

Отже, переважна більшість богословів вважають, що релігійне почуття є вродженою особливістю людини, часто-густо підсилюючи свою аргументацію науковими даними. Навіть відомі вчені, зокрема американський біохімік Дін Хамер у праці «Ген Бога: як віра закріплена в наших генах» [301] зазначає, що глибоко віруючі люди мають у організмі ген Бога, який «відповідає» за їхню релігійність. Важко погодитися з цією думкою, оскільки навіть наявність гена навряд чи є підставою вважати релігійні переживання вродженими. На противагу цьому погляду можна навести контраргументи. Зокрема, російський психолог К. Платонов [154, с. 87] зазначає, що в історії відомий випадок, коли Акбар, падишах із династії Великих моголів, який царював у Індії в 1556–1605 рр., задумавши насадити нову віру, яка б синтезувала індуїзм, зороастризм, іслам і християнство, посперечався зі своїми придворними стверджуючи, що якщо дитину нічому не навчати, то вона все одно заговорить мовою своїх батьків і їй буде дано від народження релігійне почуття. Із цього приводу було проведено жорстокий, але переконливий експеримент: взяли трое новонароджених дітей різних національностей (індійської, китайської, бірманської) і впродовж семи років вони виховувалися нікими в цілковитій ізоляції від людей. Коли Акбар у супроводі богословів власноруч відімкнув

двері ключем, який сім років знаходився в нього, то був вражений. Він побачив дітей, які втратили людську подобу. У них була відсутня як людська мова, так і релігійні почуття.

Дещо інший смисловий діапазон релігійних почуттів можна відстежити в контексті філософського дискурсу. У цьому плані цікавою є думка Г. Гегеля, який, з одного боку, стверджував, що «Бог є в почутті. Почуття тим самим стає основою, у якому дано буття Бога» [34, с. 296], але, з іншого – зазначав, що «якщо релігія існує лише як почуття, вона згасає, перетворившись на щось, позбавлене уявлення і не пов'язане з діями, і втрачає будь-який певний зміст» [34, с. 308]. Г. Гегель вказував, що аналогічно тому, як у насінні рослини все знаходиться лише в потенції, так і в релігійному почутті зміст знаходиться в згорнутому вигляді. Інший німецький філософ Л. Фойєрбах [232] розкриває сутність релігійного почуття, яке викликає в людини появу релігійності, у контексті такої ідеї: не Бог створив людину, а людина створила Бога за своїм образом і подобою.

На наш погляд, саме американський філософ, психолог В. Джемс (1842–1910) уперше спробував надати концептуалізації релігійному почуттю. Його наукові праці стали вагомим внеском у ряд гуманітарних дисциплін, серед яких – філософія, психологія, релігієзнавство. Майже в той же час, коли прагматизм був на піку популярності в Англії й Америці, роботи В. Джемса, особливо його «Різноманіття релігійного досвіду» і «Прагматизм», стали популярними і серед російської філософської еліти, що було обумовлено філософсько-релігійною орієнтацією та певним «ренесансом» філософської думки в перші десятиліття ХХ ст. Особливу зацікавленість представляють статті С. Франка, Г. Челпанова, С. Котляревського, С. Лур'є, опубліковані в «Питаннях філософії та психології», «Руської думки», і журналі «Логос» у 1910 р. (рік смерті В. Джемса). Хоча оцінка ідей В. Джемса була досить неоднозначна, усе ж домінували позитивні відгуки, зокрема, це стосується проблеми святості, ролі релігійних почуттів у житті людини. Можна з впевненістю сказати, що саме В. Джемс уперше концептуалізував релігійне почуття, увів його як основну

складову релігії, зазначивши, що «домовимося під релігією розуміти сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості, оскільки їхнім змістом встановлюється ставлення до того, що вона шанує як Божество» [49, с. 40]. В. Джемс підкреслював, що саме релігійні почуття є найглибшим джерелом релігії. Як змістом зорових відчуттів виступає світло, слухових – звук, змістом релігійного почуття є існування Вищої Істоти – Бога, що й уможливило виокремлення того спільного, що притаманне всім релігіям.

Саме в роботі «Різноманіття релігійного досвіду» В. Джемс розкриває особливості релігійних почуттів: амбівалентність, динамічність, компенсаторність, їхній духовний і сенсожиттєвий потенціал. До речі, цю роботу можна віднести до тих творів, які «роблять епоху». У розумінні В. Джемсом релігійного почуття проглядається багато ідей, які співзвучні думкам Г. Гегеля, Е. Гуссерля, К. Юнга, З. Фрейда. Незважаючи на деяку схожість ідей В. Джемса і Г. Гегеля, американський мислитель усе ж таки вважав, що гегелівський абсолют може викликати в нас не людське почуття, а лише «космічну емоцію». Тому він звертався за натхненням думки до сучасних йому дослідників – Р. Емерсона, Дж. Едвардса – як мислителів, які виступали виразниками американської думки, що характеризувалася недовірою до інтелектуалізму, і підтримали таку ідею: шлях до істини лежить через почуття. Якщо на філософські погляди В. Джемса мали вплив Дж. Локк, Дж. Берклі, Д. Юм, І. Кант, І. Фіхте, які ставили проблему тотожності особистості і прагнули вирватися за межі філософії «здорового глузду» шляхом постановки філософсько-психологічних проблем, то на його переконання, які сприяли формуванню його концепції релігійного почуття, вплинули ідеї Е. Сведенборга, Дж. Едвардса, Р. Емерсона. Однак думки В. Джемса про визначальну роль суб'єктивно-особистісного, психологічно-емоційного в релігії суголосні, швидше за все, з ідеями М. Лютера, який пов'язував джерело релігійності з серцем віруючого. У концепції В. Джемса знайшли відображення ідеї багатьох як американських, так і західноєвропейських мислителів. Така варіативність впливу дозволила йому «вибудувати» особистісну релігію як релігійне

переживання, яка є демонстрацією своєрідного зв'язку між наукою й релігією, між плюралізмом і індивідуалізмом, між філософією, психологією й релігієзнавством, між бажанням людини мати і необхідністю бути.

За В. Джемсом, природа релігійних почуттів сутнісно збігається з природою звичайних людських почуттів (радість, любов, страх тощо). Проте вони «позначені» певним впливом релігійного об'єкта, що й уможливлює їхню своєрідність. Також американський філософ Е. Фромм, підкреслюючи, що однією зі складових релігії є переживання, зазначав: «Під переживанням я маю на увазі релігійне почуття і служіння» [247, с. 208]. І при цьому додав: навіть відкриття в області природознавства не є загрозою для релігійних почуттів.

Данський філософ, теолог Г. Гьоффдінг (1843–1931), вказуючи, що почуття є сутнісною особливістю всіх релігій, ототожнював їх із релігійним досвідом [36, с. 104]. Г. Гьоффдінг вважав, що інші складові релігії породжуються релігійним почуттям. При цьому релігійні почуття характеризуються як відношення між цінністю і дійсністю. «Щоб зрозуміти можливості релігійного почуття, необхідно лише припустити, що досвід людини охоплює життя, істину, красу й добро. Коли ж цінності співставляються з реальною дійсністю, починається дія релігійного почуття» [36, с. 111]. Філософ підкреслює: «Релігійне почуття виражає прагнення до ствердження цінностей у нас і поза нами – прагнення, яке наштовхується на опір. Якраз у сфері самого глибокого й інтимного людина відчуває, що вона залежна і нецілісна» [36, с. 12]. Г. Гьоффдінг зазначає, що Ф. Шляйєрмахер не досить чітко виразив думку про те, що релігія зводиться лише до почуття залежності. Адже залежність обумовлена активністю і стає можливою завдяки боротьбі за вищі цінності. Внутрішня психологічна драма й зводиться до невідповідності між усвідомленням своєї гріховності та вищим ідеалом як певним орієнтиром для людини. І, як зазначав Г. Гьоффдінг, усупереч цій колізії, цінність продовжує існувати у глибинних таїнах людини і врешті-решт одержує перемогу.

Український філософ С. Гогоцький (1813–1889) звертає увагу на прояви релігійних почуттів: благоговіння, смирення, самозречення тощо. А щодо джерел походження релігійних почуттів він зазначає наступне: «Джерелом і початком релігійного почуття і нерозривного з ним переконання в бутті Бога необхідно визнати саму властивість нашого душевного життя, як покликаного до усвідомлення, і в самій свідомості своєї обмеженості вже має доказ, що на неї діє і продукує в ній афекцію нескінченне, божественне буття» [38, с. 39].

У російській релігійній філософії акцентується увага саме на прояви релігійних почуттів. Зокрема, у ній зазначається, що справжня любов – це релігійне почуття, яке є підґрунтям будь-якої релігії, є її життєдайним джерелом, коренем, а всі інші види любові – еротична, родинна – це лише зародкові форми істинної любові. С. Франк підкреслював, що саме християнство засвідчує та стверджує, що Бог є Любов. Щоб проілюструвати цю ідею, можна навести безліч положень із праць С. Франка, у яких любов суголосна божественності: «Любов – радісне і трепетне бачення божественності всього сущого» [239, с. 412] «Любов є самою серцевиною віри» [239, с. 412] «любов – вираз і дія Бога в людській душі» [239, с. 419]. Відтак любов, як Богоприсутність і Богодія, є релігійною за своєю сутністю. У кожній людині присутнє божественне начало, Божественний образ.

Також у своїх працях В. Соловйов значну увагу приділяв такому релігійному почуттю як любов, яка, конструюючи особистість, виражає єдність сутнісного й енергійного. Вищий прояв цієї єдності визначається як «обоження», як творче подолання людиною своєї природної обмеженості і прорив, певне сходження на інший буттєвий рівень. Саме так, за словами М. Бердяєва, «любов вирішує проблему переходу однієї істоти до іншої і до всього світу, виходу зі своєї обмеженості і відірваності» [13, с. 243]. У роботі «Аксіоми релігійного досвіду» І. Ільїн писав: «Релігійний стан душі мається там, де єдиний вогонь горить і в душі та в інстинкті людини; а це тільки й може бути вогонь любові» [73, с. 104].

Таким чином, у російській релігійній філософії специфічність любові, як глибинного релігійного почуття, зумовлена такими чинниками: її співвіднесеністю з уявленням про повноту буття, яка тут мислиться щодо вищої межі – Абсолютної повноти буття як трансраціональне переживання; духовним переживанням як «розширенням «Я», розширенням душі; сприйманням взаємодоповнення суб'єкта та предмета любові як людського й божественного. Отже, поняття «любов», по-перше, розуміється як релігійне почуття, тобто у своєму змісті становить те, що переживається релігійною людиною, по-друге, те, що переживається, розуміється як певний інтенціональний зміст свідомості, що може осмислюватися не лише виключно як особистісний досвід, але і як релігійна настанова свідомості загалом.

Радянський і американський фізик, філософ, учасник правозахисного руху в СРСР В. Турчин (1931–2010), розглядаючи емоції в контексті цілепокладання, подає таке визначення релігійного почуття: «... Релігійним почуттям я називаю емоцію, відповідну просуванню до Вищої мети» [225, с. 112]. До речі, символічно таке сходження ставлення «людина-Бог» можна відстежити в зірці Давида, яка відображує п'ять основних почуттів людини, що символізуються п'ятьма кінцями, окрім верхнього; усі вони повинні підпорядковуватися шостому найважливішому почуттю – Божественному. Отже, релігійне почуття пов'язується із процесом осягнення Абсолюту як вищої мети. І, продовжуючи думку, В. Турчин підкреслює: «У позитивній формі цю емоцію називають також відчуттям присутності Бога, містичним почуттям, просвітленням, благодаттю й іншими іменами. Однак і у своїй вищій позитивній формі релігійне почуття не позбавлене присмаку туги – бо на відміну від фізичного голоду, духовний голод невтолимий до кінця: можна просуватися до Вищої мети, але досягти її неможливо за визначенням» [225, с. 113]. Погоджуючись із думкою автора про рухливий, динамічний характер релігійних почуттів, усе ж хочемо звернути увагу на необхідність розмежування таких феноменів як відчуття присутності Бога та почуття, які супроводжують процес його осягнення.

Релігійні відчуття й релігійні почуття є складовими будь-яких релігійних практик, оскільки без них неможливо зрозуміти таке явище як релігійність. Щоб відстежити їхню специфіку, слід звернутися до відмінності самих понять «відчуття» та «почуття». С. Рубінштейн зазначає: «Відчуття – це, по-перше, початковий момент сенсорної реакції; по-друге, результат свідомої діяльності, диференціації, виділення окремих чуттєвих якостей усередині сприйняття» [197, с. 177]. Натомість «почуття людини – це відношення її до світу, до того, що вона відчуває і здійснює, у формі безпосереднього переживання» [197, с. 551]. Почуття – це специфічні людські, узагальнені переживання, які вирізняються певною розмаїтістю. Отже, різниця між цими двома поняттями досить відчутна. Відчуття відрізняється від почуття тим, що відчуття – це початкова складова пізнавального процесу, а почуття – це ті переживання людини, які спричинюються відчуттям. Отже, у відчутті лише схоплюється наявність, присутність чогось, а почуття надають йому суб'єктивного вираження, оскільки задіюються переживання, як певна внутрішня діяльність людини, яка має найрізноманітніші зовнішні прояви. Глибше зрозуміти вирізнення смислових нюансів цих феноменів нам допоможе фрагмент із праці О. Лосєва «Історія античної естетики. Висока класика». Зокрема, у розмислах про філософію Платона О. Лосєв зазначає, що символ полювання в давньогрецького філософа тісно пов'язаний з ідеєю пізнання: під діяльністю мисливця у Платона мається на увазі пошук внутрішньої логіки предмета. «Задоволення і приємне, краса, чеснота, благо, мудрість, істина – усе це у Платона є предметом навздогону в тому сенсі, у якому мисливець женеться за здобиччю» [113], – пише О. Лосєв. Краса й істина «вислизають» при неправильному переслідуванні. Філософ підкреслює: «Чуттєвість полює за ідеями, щоб бути чимось визначеним, а ідея полює за чуттєвістю, щоб реально здійснитися» [113]. Вважаємо, що приблизно в такому ж відношенні перебувають релігійні відчуття й почуття, які тісно взаємопов'язані між собою. Однак кожен із цих феноменів має свою функціональну специфікацію. Завдяки релігійному відчуттю лише засвідчується наявність будь-яких релігійних явищ,

подій тощо. У релігійному ж почутті здійснюється їхнє сприйняття, отже, появляється аксіологічна складова, завдяки якій відбувається його оприявлення.

Детальніше зупинимось на праці російського філософа, богослова І. Переверзнєва «Значення релігійного почуття для думки й моральної діяльності людини: психологічні нариси» [150], у якій релігійні почуття розглядаються як вроджені. Він зазначає: «Таким чином, спосіб, неясне і смутне «передбачення» Божества є результатом генетичної первинності релігійного почуття і водночас... кількісним набуттям душевного життя. Однак водночас воно є і якісним надбанням, оскільки релігійне почуття відчуває об'єкт, як єдиний і найвищий» [150, с. 677]. Релігійне почуття у своїх проявах доволі варіативне; воно формує досвід душі. «Водночас воно збуджує релігійну ідею... і дає привід тій душевній роботі, яка матиме назву «формування світогляду» [150, с. 679]. Більше того. Воно зливається з вірою в сенс життя, сягаючи своїм корінням у нескінченність.

Релігійне почуття, породжуючи захват перед нескінченним, захоплює, манить, – людина постійно відчуває пронизання Високим Невідомим. Однак ця залежність – момент внутрішньої свободи духу. Тут відкривається, хоча і другорядна, але дуже важлива риса самотності релігійного почуття, його своєрідної характерності. «Саме у стані релігійної залежності, як такому, немає ні задоволення, ні невдоволення, але наявне лише почуття невід'ємності, необхідності та вищої досконалості цієї залежності, і це саме почуття може викликати задоволення, радість, сприяючи наполегливій і спокійній діяльності думки і волі, яка властива релігійно-налаштованим людям» [150, с. 686]. Таким чином, релігійні почуття сприяють самовдосконаленню, формуванню богоподібності; вони спонукають до творчості і фантазії. І. Переверзнєв звертає увагу на інтегративну роль релігійного почуття, яке здатне поєднати минуле, теперішнє та майбутнє в есхатологічній перспективі. Не залишився поза увагою мислителя й «ненормальний» розвиток релігійного почуття. Він зазначає: «... Релігійне почуття, з'єднуючись із розумовою, моральною або нервовою

ненормальністю, може призводити до таких сумних проявів, коли людина, відчуваючи в собі його об'єднуючу силу, відмовляється від будь-якої поміркованої діяльності в житті, від культури своїх бажань і дій, визнаючи, що будь-який факт, як він є, так значить і потрібен» [150, с. 693]. Однак у чому їхня неправильність (вони ж властиві людині від народження), чому вони виникають, який механізм їхнього виникнення? Ці питання залишаються поза увагою автора.

Також у контексті психології діапазон осмислення релігійного почуття доволі різноплановий. Так, американський психолог, автор книги «Психологія релігії» Е. Старбек (1866–1947) [318] розглядав релігію крізь призму почуття, які є вродженими та покликани сприяти пристосуванню людини до реалій життя. Е. Старбек пов'язує релігійні почуття із процесом навернення, розкриває їхні особливості у підлітковому та дорослому віці.

Доволі розлогий аналіз релігійних почуттів подає Ю. Зенько [69] – психолог, викладач психології Свято-Сергійівської православної богословської академії, відстежуючи різні підходи до проблеми релігійних почуттів, які репрезентують богослови, психологи, філософи, педагоги. Він зазначає, що доволі цікаві думки про почуттєву сферу людини можна віднайти в роздумах відомого російського педагога К. Ушинського, який вважав, що «слово почуття буде для нас спільною генеричною назвою як для відчуттів, якими душа наша відгукується на зовнішні враження, так і для почувань, якими вона відгукується на власні ж відчуття» [230, с. 19]. Почування – це «внутрішні хвилювання душі» [230, с. 17]; у них «виражається суб'єктивне ставлення душі до відчуттів, причиною яких є зовнішній світ ...» [230, с. 20]. Власне, це своєрідні відгуки душі на її власні відчуття, чуття, тобто рефлексивні почуття. Ю. Зенько звертається до визначення релігійних почуттів Г. Челпановим, які «пов'язані з уявленнями про Бога і надчутєвий світ» [258, с. 171–172], особливостей їхнього прояву Інокентієм (Борисовим) [74, с. 63], укоріненості релігійних почуттів у серці (О. Галич) [31, с. 410], джерела релігійних почуттів – Бога (О. Новицький [136, с. 336], С. Гогоцький [38, с. 39]), різних проявів релігійних почуттів

(архімандрит, згодом єпископ Гавриїл (Кікодзе), М. Владиславлева, І. Назар'єва, В. Снегирєва, про віру як складову релігійного почуття (О. Лазурський), на визначенні поняття релігійного почуття, і на вивченні його психічного складу й основного з його елементів (В. Магніцький). Отже, у цьому об'ємному аналізі Ю. Зенько подає різні погляди як на сутність релігійних почуттів, так і їх джерело та прояви.

У контексті психоаналізу проблема виникнення релігійного почуття пов'язується з цариною несвідомого. У роботі «Нездужання культури» З. Фройд розмірковує про релігійне почуття як джерело релігійності: «Я хотів би сказати, що для мене воно має радше характер умогляду, зрозуміло, не без відповідного емоційного забарвлення, але, втім, без нього не обходяться і інші розумові акти подібної значущості. Щодо мене, то я міг би не переконувати себе в первинному характері такого почуття. Тому я і не маю права оскаржувати його наявність у інших. Питання лише в тому, чи правильно його тлумачать і чи треба вважати його «*fons et origo*» (виток і причиною) усіх релігійних потреб» [242, с. 111]. З. Фройд шукає корені цього особливого почуття у «Самості», зазначаючи: «Наше нинішнє почуття Я є лише жалюгідним залишком широкомасштабного, більше того, всеосяжного почуття, яке суголосне внутрішньому відчуттю зв'язаності Я з зовнішнім світом» [242, с. 114].

Американський психолог Г. Оллпорт зазначав, що релігійні почуття мають індивідуальний характер, що проявляється, по-перше, у внутрішній релігійності, де релігія є переконанням, сенсом життя людини, по-друге, у зовнішній релігійності, де релігія виконує радше адаптивну роль, підвищення іміджу [140, с. 122–123]. За Г. Оллпортом, саме внутрішня релігійність відіграє позитивну роль у впливі на психічне здоров'я людини, власне, виконує психотерапевтичну функцію.

Щодо релігієзнавчого осмислення релігійних почуттів варто звернути увагу на наступне. Частина дослідників, зокрема Й. Кривелєв, М. Капустін, Д. Угринович порушують питання про не існування загалом релігійних почуттів як таких. На думку М. Капустіна, «релігійні почуття – це не якісь надприродні

феномени, а перекручена форма людських почуттів» [76, с. 120]. Цієї ж думки дотримується Є. Дулуман: «Релігійні почуття спотворюють почуття людини, вони шкідливі для особистості. Характер їх можна визначити влучним словом знавця релігійної психології Ф. М. Достоевського – надрив» [57, с. 124]. Проте виникає питання: «Якщо релігійні почуття не існують, то яким чином ми можемо пояснити феномен святості, релігійне навернення, релігійний фанатизм, урешті-решт їхній вплив на людину?» Та й у чому, власне, полягає їхня спотвореність, ілюзорність? Зокрема, як можна пояснити вплив релігійного мистецтва на людину? Загальновідомо, що незначне ненадовго затримується в історії. Релігійні почуття є тими елементами культової практики, які існують упродовж віків, а іноді й тисячоліть. Вони довели свою здатність впливати на багато поколінь, оскільки «вплетені» в релігійну свідомість усіх віруючих людей. Довготривале існування всіх цих релігійних феноменів доводить їхню релігійну цінність. Їх відчують як сутнісні життєві цінності і насправді вони є цими цінностями [97, с. 120]. Та й Д. Угринович [226, с. 134] зазначав, що релігійні почуття відіграють значну роль у житті людини. Однак констатація цього факту недостатня для проникнення у природу релігійних почуттів, для виявлення їхньої специфіки. Звертаючись до різних підходів осмислення релігійних почуттів Д. Угринович робить висновок, що в переважній більшості досліджень звертається увага на них, як основне джерело релігії. Однак у системі релігійної віри почуття відіграють не основну, панівну роль. Деякою мірою його думка перегукується з таким положенням М. Боголюбова: «З іншого боку, якби основу релігії становило почуття і всі релігійні уявлення та поняття утворювалися б людиною, лише з метою підтримати це почуття або дати йому вираз, то людина ставилася б абсолютно байдуже до питання про істинність релігійних уявлень і понять: це питання її анітрохи не турбувало би подібно до того, як її анітрохи не турбує питання про істинність образів, які задовольняють її естетичне почуття; усі значення релігійних уявлень і понять вичерпувалися б їхнім ставленням до почуття. Між іншим, релігійне почуття тим саме й відрізняється від естетичного почуття, що воно не може бути живим і дійсним без впевненості в істинності свого об'єкта» [18, с. 76].

М. Боголюбов вважав, що філософ релігії повинен володіти «своїм власним релігійним досвідом, повинен мати, так би мовити, смак до релігії, живе релігійне почуття» [18, с. 67]. Д. Угриновичу імпонує погляд, «що специфіку релігійних почуттів треба шукати не в змісті емоцій, а в їхньому особливому спрямуванні» [226, с. 138]. Специфічного спрямування набувають і всі інші почуття, якщо вони пов'язуються з релігійними уявленнями та включаються в ту чи іншу релігійну традицію.

У радянській релігієзнавчій літературі висловлювалися різноманітні судження щодо використання терміну «спотворення» до релігійних почуттів. Якщо одні автори вважали цілком правомірним кваліфікувати релігійні почуття як «спотворені», то інші заявляли, що «почуття взагалі не може бути спотвореним». Д. Угринович, погоджуючись із думкою В. Носовича, зазначає, що стосовно до почуттів термін «спотворення» має двозначний характер: по-перше, «він може бути розтлумачений у сенсі психологічному або навіть фізіологічному як визначення деяких патологічних емоційних станів» [226, с. 144], по-друге, «автори, які писали про перекручення релігією людських почуттів, трактували термін «спотворення» лише в соціально-психологічному плані, іншими словами, розуміли спрямування релігійних почуттів на надприродні, тобто ілюзорні об'єкти» [226, с. 145]. Тож, як підкреслює Д. Угринович, специфічне спрямування релігійних почуттів відволікає людину від вирішення нагальних, життєвих проблем, спричиняє негативний вплив на різноманітні сфери духовного і соціального життя особистості.

Інший радянський дослідник, зокрема, К. Платонов зазначає: «... Віру можна визначити як почуття, яке є обов'язковим компонентом структури релігійної свідомості...» [153, с. 94] Він вважає, що між релігійними й естетичними почуттями існують не лише відмінності, але і протиріччя. Естетичне почуття належить до стенічних емоцій, тобто до емоцій, які підсилюють життєдіяльність, яка активізує діяльність людини, що мобілізує її сили. «Релігійне ж почуття частіше проявляється як астенічна емоція, яка понижує життєдіяльність і дезорганізує поведінку, демобілізує людину» [153,

с. 72]. Проте це не значить, що почуття віри не може проявитися як стенична емоція. Однак і в цьому статусі релігійне почуття дезорганізує діяльність людини, вступає в суперечність з естетичним почуттям. Релігійне почуття не є вродженим. Воно виникає, коли страх, смирення, самоприниження й інші переживання пов'язуються з вірою в надприродне.

Про значення емоційно-чуттєвого чинника в релігії писали В. Заруда [66], К. Кіндрат [82], Б. Куценок [102], К. Платонов [153] та ін. На основі численних прикладів вони переконують у тому, що однією з властивостей релігії є звернення не до розуму, а до почуттів. Наприклад, Б. Куценок зазначав: «Будь-яка релігія звертається насамперед не до розуму людини, не до її здорового глузду, а до її емоцій, почуттів. Науково неспроможним є твердження про наявність особливих «релігійних» почуттів» [102, с. 11]. Б. Лобовик, виділяючи теоретичний і буденний рівні релігійної свідомості, зауважує, що «релігійні почуття, відрізняючись від звичайних предметом переживань, можуть бути психологічно як негативними (релігійний страх, розгубленість, розпач), так і позитивними (релігійна любов, благоговіння, радість тощо)» [1, с. 275]. Також до проблеми релігійних почуттів неодноразово звертаються Є. Дулуман [57, с. 108–125], М. Попова [157, с. 144–147]. Заслугою цих мислителів є те, що вони вперше ознайомили науковий радянський загаль із американськими, західноєвропейськими дослідженнями в царині релігійних почуттів. Розкриваючи механізм виникнення релігійних почуттів, радянські мислителі підкреслювали їхній взаємозв'язок із релігійними уявленнями й релігійним досвідом. М. Попова зазначала: «Будь-які людські почуття: любов, страх, радість і інші можуть бути як релігійними, так і не релігійними. Це означає, що специфіка релігійних почуттів полягає не в їхньому забарвленні або інтенсивності, а лише в їхньому змісті та спрямованості, які в науковому атеїзмі прийнято позначати як віру в надприродне» [157, с. 24]. І хоча радянські мислителі не уникнули ідеологічної упередженості, усе ж вони актуалізували проблему релігійних почуттів, їхню значеннєвість у системі релігійного комплексу.

Вважаємо, що своєрідним методологічним орієнтиром при дослідженні релігійних почуттів повинна бути установка французького філософа Т. Флурнуа [237] про необхідність попереднього виключення принципу трансцендентності, який дозволяє відділити релігієзнавство від теології. Згідно з цим принципом психологія релігії не повинна втручатися в теологічні питання, відстоюючи позиції тієї чи іншої релігійної або антирелігійної доктрини. Т. Флурнуа зазначав, що для дослідника, наприклад, релігійне почуття є фактом, який він повинен піддавати аналізу, розглядати його розвиток «не вважаючи себе вправі розбирати його об'єктивну цінність або його законність» [237, с. 11].

Різні аспекти релігійних почуттів висвітлюються сучасними релігієзнавцями (В. Москалець, О. Предко, О. Сарапін, І. Яблоков та ін.). Відомий український релігієзнавець Є. Дулуман писав: «Проймаючи всі сторони релігійного життя, релігійні почуття створюють у віруючих суб'єктивно переконливу ілюзію безпосереднього переживання ними надприродного» [57, с. 111]. П. Косуха визначає релігійні почуття так: «Почуття релігійні – явище релігійної психології, що характеризує емоційне відношення людини до сакрального (святого), а також до релігійно інтерпретованих явищ природи і світу в цілому» [192, с. 251]. Важливою складовою релігійної свідомості І. Яблоков вважає релігійні почуття, зазначаючи: «Релігійні почуття – це емоційне відношення віруючих до визнаних об'єктивними істот, властивостей, зв'язків, до сакралізованих речей, персон, місць, дій, один до одного і до самих себе, а також до релігійно інтерпретованих окремих явищ у світі і до світу в цілому» [284]. Однак релігійними є лише ті переживання, які «вплетені» в релігійну традицію, у якій найяскравіше проявляється їхнє емоційно-чуттєве насичення.

Російський релігієзнавець Д. Дамте у праці «Поняття релігійного почуття в німецькій філософії XIX ст.» [46, с. 30–46] аналізує різноманітні аспекти осмислення релігійного почуття німецькими філософами, зокрема Е. Гартманом, Г. Гегелем, І. Гербартом, Г. Тейхмюлером, І. Фіхте Я. Фрізом.

Загалом, він зазначає, що у дослідників можна виокремити два підходи до проблеми осмислення релігійних почуттів: підхід Г.Гегеля і підхід Ф. Шляйєрмахера. Критичне сприйняття цих підходів уможливило вироблення власної позиції на означену проблему. Хоча підходи до осмислення феномену релігійного почуття дещо відрізняються у вищеназваних філософів, усе ж вони спонукали наукову думку до їхнього дослідження, тим самим розвиваючи наукову психологію релігії.

Український релігієзнавець О. Сарапін [199, с. 155] вказує на місце й роль релігійних почуттів у системі психології релігії. У цьому ж контексті, звернувши увагу на богословський підхід (релігійні почуття як вроджені, як дія Божества в людській свідомості), на погляд Ф. Шляйєрмахера (всі почуття людини є релігійними), на позицію представників марксистської орієнтації – Ш. Еншлена, Й. Кривельова, Д. Угриновича (релігійних почуттів як таких не існує), релігієзнавець звертає увагу на специфіку їхнього об'єкта відображення. О. Сарапін підкреслює: «Безперечно, релігійні почуття – це переживання людини, ті переживання, що виявляються, здебільшого, у формі тривоги, трепету, благоговіння» [199, с. 156]. Загалом, погоджуючись із цим поглядом, усе ж хотілося б зазначити таке. Окрім переживань людини, пов'язаних із відношенням її до Абсолюту та виявів, релігійні почуття мають і змістовну укоріненість, що особливо проявляється у ситуаціях, які мають статус події, які особливо підсилюють екзистенційні, сенсожиттєві проблеми людини.

Також і українська релігієзнавець О.Предко звертається до аналізу релігійного почуття, розкриваючи його відмінність від почуття загалом. Дослідниця зазначає: «Особистісне відношення людини до релігійних феноменів у формі переживання власне і є релігійним почуттям. Інтенсивність такого переживання може бути різноманітною: від легкого переживання до пристрасті. Його посилення залежить від ступеня усвідомлення відношення, яке переживається в почутті, від свігосприйняття і свігорозуміння людини, її особистісних якостей. Інтенсивність переживання почуття залежить від предмету чи особистості, що його викликають і на яке направляються» [182, с. 206–207].

Також О.Предко виокремлює різноманітні властивості релігійних почуттів, завдяки яким інтенсифікується релігійність людини, посилюється їхня функціональність.

Релігієзнавці О. Кучер, К. Кислюк [81] зазначають, що в історичній генезі в контексті психології релігії порушувалися такі проблеми: особливості виникнення релігійних почуттів, їхня специфіка та прояви. Дослідники пов'язують їх із абсолютними регулятивами як вищими цінностями. Отже, автори надають релігійним почуттям аксіологічний статус. Релігієзнавець А. Лещенко [108, 109] розглядає релігійні почуття в контексті їхнього взаємозв'язку з релігійною вірою. При цьому дослідниця зазначає, що релігійна віра є соціальним почуттям. З останнім положенням навряд чи можна погодися. Тим паче, у цьому контексті потребують певної кореляції релігійне почуття та соціальне почуття. Скоріше, у такому ракурсі осмислення мова йде про віру як форму емоційно-чуттєвого зв'язку, яка «вплетена» як у емоційно-чуттєві потреби, так і переконання людини.

Отже, релігійні почуття, з одного боку – це переживання відношення «людина – Абсолют», його «проживання» у найрізноманітніших формах прояву, які «вплетені» в систему життєвих поглядів, цінностей, установок (поведінкових, ментальних та етичних), продиктованих тим чи іншим релігійним ученням, а з іншого – «проживання» причетності цієї системи поглядів до царини Божественного, у якій би формі це Божественне не виступало б. Причому, «вплітаючись» у релігійну канву, релігійні почуття входять у такий контекст і таке «силове поле», які радикально відрізняються від контексту й поля започаткування цього переживання, оскільки оприявнюються як любов, страх, благоговіння тощо. Відповідно змінюються всі форми відчуття та способи їхнього вираження, а також форми і способи внутрішньої смислової роботи щодо переживання. Тому й прагнення дослідника зрозуміти феномен релігійного корениться, насамперед, у осмисленні релігійного почуття, у тому, яким чином воно задає імпульс у створенні тієї чи іншої релігійної традиції, яка є підґрунтям його функціональності. Набуття досвіду закріплює релігійне почуття, надає йому

певної сталості, що, безперечно, відображається в спрямованості свідомості релігійної людини як духовно-екзистенційної.

Висновки до першого розділу

На сьогодні у релігієзнавчій науці відсутні фундаментальні роботи, у яких би релігійні почуття аналізувалися б усебічно, системно. Відповідно, відсутнє філософсько-релігієзнавче осмислення ідеї релігійного почуття як цілісного й комплексного феномена. У сучасних студіях ця проблематика представлена фрагментарно, її окремі аспекти висвітлюються в поліфонічному дискурсі богословів, філософів, психологів, релігієзнавців. Зібрані воєдино напрацювання дослідників дозволяють виявити значимість, багаторакурсність проблеми, різноманітні підходи у її осягненні.

Власне, підходам до осмислення релігійного почуття передусе аналіз тих понять, безпосередньо із якими воно пов'язане. Маються на увазі такі поняття як емоції, почуття, переживання. Широкий корпус літератури в цьому ракурсі, напрацювання вчених є теоретико-методологічним підґрунтям для нашого дослідження. Підхід до переживання, як складного психологічного феномену, уможливив аналіз проблеми з урахуванням різних методологічних підходів: розгляд переживання як факту життя, універсального тексту й контексту людського існування (С. Виготський, Ю. Орлов та інші); аналіз переживання як особливої форми діяльності, у тому числі з подолання складних життєвих подій (Ф. Василюк, А. Леонтьєв та інші); підходи до переживання як процесу смислоутворення (А. Асмолов, Д. Леонтьєв, Г. Шагівалеєва й інші) і конфлікту особистісних смислів (Є. Соколова), як «значущі переживання» (Б. Теплов). Важливе значення має досвід переживання, який формується у процесі подолання ситуацій дисгармонії в міжособистісних стосунках, коли розкриваються можливості людини, долається драматизм людського життя (В. Духновський), розглядаються переживання як «зав'язуючі акти» (М. Мамардашвілі), як рефлексивність, яка, інтегруючи складові переживання в цілісний механізм, забезпечує його функціонування.

Філософські концепції, рефлексивно відображаючи суб'єктивну семантику переживань, дозволяють розширити і поглибити психосемантичний простір чуттєвої сфери особистості, розкривають її внутрішню напруженість. У концепціях представників «філософії життя» поставлені питання взаємозв'язку переживання і інтенціональності, екзистенції як особливої форми переживання, зв'язку; переживання з цілями, прагненнями, цінностями та смислотворенням.

У розмаїтті праць, присвячених релігієзнавчому осмисленню релігійних почуттів, відстежується дві тенденції. Перша стосується розгляду релігійних почуттів як ілюзорних, спотворених (ця тенденція переважно притаманна мислителям радянської доби). Мислителі, які репрезентують другу тенденцію, ґрунтуючись на принципі попереднього виключення принципу трансцендентності, розглядають їх як складову релігійної свідомості, у контексті їхнього взаємозв'язку з релігійною вірою, вказують на важливість осмислення релігійних почуттів у контексті психології релігії, розкриваючи їхню своєрідність тощо.

Релігійне почуття безпосередньо пов'язане з релігійним відчуттям. Однак у релігійному відчутті фіксується лише наявність, присутність чогось, когось, а почуття надають йому суб'єктивного оприявлення, оскільки задіюється рефлексивний механізм, у якому схоплюється процес співвіднесення світу життєдіяльності людини з її ціннісно-смысловими утвореннями, унаслідок чого виявляється те, що є суб'єктивно значимим саме для цієї людини.

Загальновідомо, що в будь-якій релігії важливу роль відіграє емоційно-чуттєвий стан людини, який, з одного боку, виступає як специфічні релігійні переживання, а з іншого – як підґрунтя для сприйняття релігійних ідей. Є й певні його особливості, завдяки яким відбувається процес його конструювання, зокрема, у ньому фіксується переживання людини, пов'язане із відношенням її до різноманітних релігійних об'єктів, яке має здатність до «проживання», прояву й осмислення.

Таким чином, ми з'ясували, що існують різні підходи до з'ясування сутності релігійних почуттів, подали робоче його визначення. Однак що спонукає до

виникнення релігійних почуттів? У чому полягає їхня відмінність від інших почуттів? Відповіді на ці питання подано в наступному розділі.

Основні положення першого розділу висвітлено у працях автора [161], [163], [174], [176], [178], [181].

РОЗДІЛ 2. КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ФЕНОМЕНУ «РЕЛІГІЙНІ ПОЧУТТЯ»

2.1 Виникнення релігійних почуттів: варіативні моделі

Ще на рубежі XIX–XX ст. існувало багато різноманітних концепцій виникнення релігії, у яких зверталася увага на первинність релігійних почуттів. Наприклад, французький мислитель Р. де ла Грассері зазначав, що релігія започатковується у «стані людського духу», тобто в почутті. Він підкреслював: «Релігія – психічне явище в самий момент свого виникнення та у своєму безпосередньому прояві; вона стає соціальним явищем лише у своєму подальшому розвитку» [41, с. 5]. Отже, у цьому випадку виникнення релігії й, власне, релігійних почуттів пов'язується суто із психічними чинниками. До речі, теорію первинності релігійних почуттів у контексті виникнення релігії розглядали Г. Гьоффінг, Л. Леві-Брюль, В. Соловйов, З. Фройд та ін. Спробуємо звернутися до тих концепцій виникнення релігійних почуттів, які, на наш погляд, варті уваги. У цьому контексті звернемося до статті філософа В. Бакшутова [8], у якій він намагається розкрити започаткування релігійних почуттів, звертаючись до ранніх форм релігії та порівнюючи аніматизм і тотемізм. Зазвичай переважна більшість дослідників аніматизм визначають як всезагальне одухотворення природи. Донині його елементи зберігаються в сучасній духовній культурі: «дощ іде», «ліс дрімає», «реве та стогне Дніпр широкий» тощо. Погоджуємося з думкою В. Бакшутова, що, відображаючи природні відносини за аналогією з людським організмом, аніматизм як певна форма ідентифікації людини, усе ж поза увагою залишав її відносини до інших людей [8, с. 168]. Однак чому в аніматизмі світ природи пояснюється за аналогією з людиною? На нашу думку, відповідь на це питання криється в особливостях первісного мислення, яке, до речі, французький філософ Л. Леві-Брюль [104] назвав пралогічним мисленням, сутність якого полягає в тому, що архаїчна людина була нечутлива до суперечностей; вона не розрізняла попередні події з подальшими, причину з наслідком тощо. Л. Леві-Брюль

пов'язує мислення первісної людини з колективними уявленнями, які передаються з покоління в покоління та найчастіше ігнорують елементарні логічні закони й замінюють їх законом партиципації – переживанням співпричетності. Принагідно згадаємо думку англійського історика, філософа К. Доусона: «Первісне мислення розвивається швидше за допомогою асоціацій і образів, аніж за посередництвом аргументів та ідей» [54, с. 80]. У цьому контексті мова йде також про аналогічне мислення як первісний спосіб осягнення світу. Це мислення використовує чуттєві образи як основу своєї діяльності, а мову символів – як спосіб свого вираження. Отже, можна зазначити наступне: мислення людини має певні рівні: з одного боку, один рівень має здатність до сприйняття і відображення, а інший – наближається до чуттєвої інтуїції. В останньому випадку маємо справу з аналогічним мисленням. Однак і логічне мислення неможливе без аналогічного мислення. Із цього приводу французький філософ К. Леві-Строс зазначав: «Чуттєві образи (регсерт) неможливо відділити від тієї конкретної ситуації, у якій вони виникли; поняття (сонсерт) вимагають, щоб мислення могло, хоча б тимчасово, вийти поза межі конкретики. Первісне мислення поглиблює своє пізнання за допомогою «образів світу». Воно конструює ментальні побудови, що полегшують йому осягнення світу, оскільки є подібними до нього. У цьому сенсі його можна визначити як мислення за аналогією» [105, с. 285]. Аналогічне або образне мислення якраз і заповнює перехід між об'єктами зовнішнього світу та поняттєвими значеннями в нашій свідомості. Однак чим відрізняється мислення людини на рівні аніматизму від мислення репрезентантів тотемічних уявлень, у процесі якого невідоме пояснюється через відоме (в першому випадку), а в другому – відоме через невідоме?

М. Хальбвас (1877–1945) – французький філософ, соціолог, аналізуючи роль книги Е. Дюркгайма «Елементарні форми релігійного життя. Тотемна система в Австралії» зазначав: «Якби нам удалося з'ясувати походження тотемізму, то ми б могли розраховувати тим самим на вияснення причин, які викликають у людей релігійне почуття» [39, с. 43]. Спробуємо відстежити, як

пов'язані між собою проблема виникнення релігійних почуттів і тотемізму як певної форми світосприйняття й розуміння.

Спостерігаючи життя свого роду, первісна людина розуміла, що її предками були ведмідь, вовк тощо. Ці уявлення проростали на основі мисливської практики, ставали основою становлення релігійних почуттів: поклоніння, любові, страху тощо. Гадаємо, що пралогічне мислення, відкрите Л. Леві-Брюлем, є мисленням аніматичного світогляду, яке слугувало лише передумовою формування релігійних почуттів. Знаходячись на стадії тотемізму, людина закріплювала за кожним тотемом певну роль, яка в подальшому перейшла до божественних осіб, кожна з яких відповідала за те чи інше природне явище.

Е. Дюркгайм обґрунтував ідею про те, що тотемізм моделює родову організацію і є тим чинником, який слугує її підтримці [59, с. 136–137]. Тотем символізує включеність індивідуума до певної групи, є знаком її інтеграції, репрезентує індивідуальні здатності групи. Він дозволяє визначити належність індивідуума до цього клану та відрізнити його від представників інших кланів. Наприклад, певне австралійське плем'я розподілялось на тотемічні союзи і шлюбні класи. Ця структура поділу переносилась і на навколишній світ, який також мав свою специфікацію: вітер належав до одного тотемічного класу, дощ – до другого тощо. Отже, для людини з анімістичним світосприйняттям світ є певною очевидністю, а для репрезентанта тотемізму він проблематизується, тобто причинно-наслідковий зв'язок підпадає під тиск проблематизації. У тотемізмі ціннісний аспект переважає над ґносеологічним. Адже визнаючи цінність свого тотему, людина утверджувала себе. Саме поява ціннісного елементу у структурі свідомості людини з тотемістичним світосприйняттям була основою, із якої «виросли» релігійні почуття.

У цьому контексті слушною є думка Г. Гьоффдінга: «У людини ніколи не виникло б релігійне почуття, якби вона не могла до певної міри впорядкувати свої спостереження світу. Джерелом релігійного почуття є досвід відношення цінності до дійсності» [36, с. 135]. Цієї ж думки дотримується В. Бакшутов:

«Виділення ціннісного моменту як самостійного у структурі свідомості тотеміста стає тим зерном, із якого виростають усі релігійні почуття та всі релігії, починаючи від самих примітивних і закінчуючи світовими» [8, с. 170]. Виділення ціннісного елементу в тотемізмі, на наш погляд, уможливило розмежування сфери профанного та сакрального, значеннєвого, до якого й апелює у своєму досвіді людина з тотемістичним світосприйняттям. Таким чином, ціннісне відношення можна розуміти як відношення до сфери священного через безпосереднє схоплення цієї сфери; причому це відношення розкривається нам, з одного боку, як певний акт, тобто процес, спрямований на специфічний предмет, а з іншого – на те, що отримується в переживанні цього предмету – зміст переживання. Згодом із цього відношення формується релігійне вчення, у якому виражене специфічне ставлення до священного та його інтерпретація, власне, це вже рефлексивне оформлення переживання священного.

Зазвичай тотем – це знак, який позначає належність людини до певного соціального цілого. Слушною є думка українського філософа, релігієзнавця О. Костюка: «Елементом, що конститує релігійне почуття, за Е. Дюркгаймом, є емблеми, які варто розглядати не лише як етикетки, але і як вираження соціальної реальності» [91, с. 12]. Емблеми – це символи. На кожному шматку дерева (чурінга) вирізьблений малюнок, який репрезентує тотем цього самого гурту. Містячи тотемну емблему, чурінга вважається святою. У чурінзі, як символічному вияві священного, існує свого роду «силове тяжіння»: «напруга» між тим, що є в нашому світі й тим, що перебуває в реальності іншого порядку, напруга між профанним і сакральним. У ній фіксується подвійне ставлення: з одного боку, надчуттєвий, священний світ являє, відкриває себе за допомогою символу-тотему, який у цьому випадку має зображувальне значення. З іншого боку, різні символічні цінності та процедури забезпечують шлях осягнення вищих сутностей, дають можливість спілкування і впливу на них. У зв'язку з цим специфічною рисою символу, а в цьому випадку тотему-символу є те, що

він відображає і виражає не просто якісь ідеї, абстрактні поняття, а реальний в очах людини, «живий» світ маніфестації священного.

Е. Дюркгайм [59, с. 204–205] підкреслював, що життя австралійських племен зазвичай ділиться на два періоди: з одного боку, життя їх проходить у щоденних клопотах – вони зайняті рибальством, полюванням, забезпеченням всього необхідного для життя (цей період вирізняється певною плинністю, спокоєм), а з іншого – другий період, що настає після закінчення сезону дощів, коли клани збираються разом, відбувається зміна звичного життя – настає свято, під час якого відбувається індукування психічної енергії, яку можна ідентифікувати як азартний запал. Дії, долаючи рутинність повсякденного життя, набувають статусу свята, посилюють гостроту сприйняття і відчуття сили, повноти й радості життя. Такий інтенсивний сплеск почуттів не може тривати вічно. Ще Г. Гюффінг підкреслював, що «релігійні уявлення є релігійними саме тільки завдяки зв'язку потреби з очікуванням, тобто тому, що вони суть елементи спонукання» [36, с. 137]. Цією спонудою може бути емблема як символ священної тотемної тварини. Як зазначав Е. Дюркгайм, австралійські племена, збираючись разом, немовби заряджаються таємничою енергією, яка посилює напругу, призводить до екстазу: зникають усі морально-етичні приписи. У цьому екстатичному вихорі людина змінюється не лише зовні, що уможливорюється завдяки маскам, різноманітним прикрасам, але внутрішньо – людина, хоча б на мить, стає іншою, відмінною від тієї, яка була включена в рутинні щоденні роботи весь рік.

Такі надприродні сили, характерні для сакрального існування, покриваються загальним поняттям магічної сили – «мани», яка є не що інше, як уявне відображення об'єктивно спостережуваного явища – соціальної єдності. У групі починається колективне «кипіння» (effervescence), інтенсивне спілкування, що викликає почуття підвищеної соціальної згуртованості, взаємопроникнення і злиття індивідів; воно пробуджує в них уявлення про надприродні сили, які панують над ними і надихають їх. І ця сила, яку Е. Дюркгайм вважає прообразом наших фізичних уявлень про силу, має

властивість амбівалентності. Вона може бути добродійною або згубною залежно від застосування; люди шукають сакральну силу для вирішення своїх завдань і одночасно бояться її як смертельної небезпеки. Лише у пізнішій (наприклад, християнській) теології подвійне священне чітко поділяється на «чисте» і «нечисте», «високе» і «низьке», «божественне» і «диявольське», так що врешті-решт термін «сакральне», «священне» починає позначати одні лише факти, пов'язані з Богом. П. Сорокін, підтримуючи цю думку про причину поділу світу на священний і профанний, зазначає: «Звідси само собою випливає, що в її (людини – Д. Предко) свідомості необхідно повинно було виникнути вірування в існування двох світів, не сумісних один з одним: світу звичайного, вульгарного (profane), де вона веде нудне і важке монотонне життя, і світу «священного», у якому вона перероджується і випробовує надзвичайні переживання» [215, с. 80].

Отже, Е. Дюркгайм виокремлює в житті традиційних суспільств два зрізи існування людини – профанний і священний. За Е. Дюркгаймом, священне, по-перше, має властивість заборонності, відстороненості від профанного, по-друге – воно є об'єктом прагнень і любові людей. Власне, їхня опозиція «абсолютна». Однак вона може бути соціологічно пояснена одним із своїх проявів, а саме: чергуванням профанних і сакральних періодів часу, тобто буднів і свят.

Видатний англійський релігієзнавець Р. Маретт вказує на два головних модуси священного (хоча він надає перевагу терміну «надприродне»). Він пише: «Я продовжу розгляд предмета, який мене цікавить, під двома рубриками: Табу і Мана як, відповідно, негативний і позитивний модуси надприродного [121, с. 100]». Деякі дослідники критикували Р. Маретта за те, що він, визначаючи сутність релігії, більше зосереджує свою увагу на її проявах. Хоча він сам про «табу-мана» говорить як про модуси надприродного, яке є в нього еквівалентом поняття «священне», не відмовляється від цього поняття, а лише зміщує акценти дослідження, тим самим уточнюючи його. Шведський релігієзнавець Н. Зьодерблом із приводу співвідношення поняття «сакральне» і поняття «сили» («табу-мана») зазначає: «... Важливо побачити, як

співвідносяться характерні ознаки релігії з ідеєю сили, більше того, наскільки вони складають її суть у повній мірі. Тому що уявлення про силу вже містить якесь передчуття чогось вищого, ніж людина, у світі, що навколо, а також страх і вшанування цього чогось. Магія ж включає зловживання силою» [68, с. 281]. Отже, поняття (термін) «священне» виражає сутність релігії, а поняття «сила» – загальний спосіб його вияву, унаслідок якого й започатковуються релігійні почуття.

Два зрізи буттєвості конструюють два світовідчуття, два світопереживання. Яким чином вони пов'язані між собою? Що слугує тією основою, яка забезпечує перехід? Гадаємо, що саме завдяки ритуалам долається цей розрив; вони переривають звичний стан життя, перетинаючи його межу. Цей стан називається перехідним, або лімінальним, – стан, у якому людина немовби вже покинула попередню фазу, звичний профанний стан, але ще не перейшла в інший стан. І оце схоплення ситуації «між» ідентифікується як перехід. До речі, французький етнограф А. ван Геннеп підкреслював, що основним змістом і призначенням ритуалу є обряд переходу, як перехід від сакрального до профанного й навпаки. Безперечно, життя людини – це постійні переходи: від одного статусу до іншого, від одного роду діяльності до іншого тощо. А. ван Геннеп вважав, що основними складовими цього переходу є такі цикли обрядів: 1) прелімінальні (відділення), 2) лімінальні (проміжок), 3) постлімінальні (включення) [35, с. 15]. Отже, ритуали містять елемент переходу, який уможливорює зміни стану.

Однак цей перехід може відбуватися лише спільно, колективно. Адже в цьому переході людина співпричетна з іншими людьми, співучасник колективного дійства. І почуття, які виникають під час переходу, є колективними, оскільки людина сумісно з іншими переходить межу профанного. І якщо символи, які беруть участь у цьому переході, досить важливі для членів спільноти, щоб запустити процес колективного прилучення до священного, то з великою ймовірністю вони будуть почувати себе збудженими – вони будуть приходити разом у стан, який Е. Дюркгайм називав

станом бурління (effervescence), і в цьому стані будуть робити речі, які в буденності заборонені.

У цілому такий хід думок дещо перегукується з осмисленням проблеми тотемічної трапези З. Фройдом. Відстежимо детальніше розмисли З. Фрейда, щоб з'ясувати основні моменти «народження» релігійних почуттів і порівняти цей процес із вищезазначеними розмислами Е. Дюркгайма. До речі, у феномені тотему та тотемізму З. Фройд убачав витoki релігійних почуттів, що й продемонстрував на прикладі тотемічної трапези. Він зазначає: «... Одного чудового дня брати-вигнанці з'єдналися, убили і з'їли батька та поклали таким чином кінець батьківській орді. Вони насмілилися спільно зробити те, що було неможливо зробити кожному окремо. Мабуть, культурний прогрес, уміння володіти новою зброєю, дали їм почуття переваги. Те, що вони, крім того, з'їли вбитого, цілком природно для канібалів-дикунів.

Жорстокий прабатько був, безсумнівно, прикладом, якому заздрих і якого боявся кожен із братів. В акті поїдання вони здійснюють ототожнення з ним, кожен із них засвоїв собі частину його сили. Тотемістична трапеза, можливо, перше святкування людства, була повторенням і спогадом цього прекрасного злочинного діяння, від якого взяло багато чого свій початок: соціальні організації, моральні обмеження, релігія» [244, с. 163–164]. СENS тотемічного поїдання полягає в залученні до сакральної сили тотема. Проте це дійство здійснювалося за наявності двох умов: по-перше, як колективний акт, по-друге – лише після здійснення циклу ритуалів (які символізували саме момент причетності до царини священного), завдяки яким «пом'якшується» акт вбивства. Святкове жертвопринесення уможливлювало радісне торжество над власними інтересами, надавало змогу відчувати спільність між собою і тотемом.

З. Фройд припустив, що після вбивства братами батька й ідентифікації з ним вони зіткнулися з посиленням «ніжних» спонукань у формі провини і каяття. Мертвий батько став викликати ще сильніші почуття, ніж за життя. Те, чому раніше він перешкоджав, люди заборонили тепер собі самі, опинившись у психічному стані відомого нам із психоаналізу запізнілого акту слухняності.

Вони відреклися від свого вчинку, оголосивши неприпустимим вбивство замітника батька-тотема. Вони також заборонили собі торкатися до жінок свого роду. Так із свідомості синівської провини виникає табу – недоторканність тотему й заборона інцесту.

Таким чином, З. Фройд відстежує дві лінії, що ведуть до виникнення релігійних почуттів: мотив тотемної жертви та відношення сина до батька. Він зазначає: «... Кожен створює Бога за образом свого батька так, що його особисте відношення до Бога залежить від відношення до фізичного батька і разом із ним зазнає коливань, змін і що Бог, по суті, є не ким іншим, як звеличеним батьком» [244, с. 169]. У ці дві лінії «вплетена» своєрідна динаміка розгортання релігійних почуттів, їхніх різноманітних виявів: озлоблення проти батька – його вбивство – каяття і зростання туги за батьком – виникнення ідеалу, який втілює необмеженість влади батька й готовність їй підкоритися. Ідеал (божество) спершу приймає форму тотемної тварини і лише на пізнішому етапі розвитку релігійних почуттів перетворюється в Бога, який, вирізняючись певною функціональною специфікацією, усе ж не втрачає своєї витокової особливості.

Детальніше продемонструємо цю ідею на такому прикладі. Наприклад, Ярило у східних слов'ян уособлював ідею родючості, чоловічого запліднюючого начала, сексуальної могутності, про що свідчить і етимологія його імені. Корінь «яр» має значення весняної родючості («Яр» – первісна лексема «весни»), пробуджуючі сили природи («ярові посіви»); а «ярий» означає «гарячий», «вогненний». Очевидно, ці етимологічні характеристики мав на увазі В. Даль, коли писав про Ярила: «Стародавній слов'янський бог родючості, від якого яриться земля і все живе» [45, с. 680]. Культ Ярила ґрунтувався на циклічності природних сил: «від вмирання» до «воскресіння» і, насамперед, пов'язаний із плодоносною силою зерна – насіння. Тому особливим шануванням Ярила користувався в селянському середовищі, де на його честь влаштовувалися ритуальні святкування. Дослідники відзначають бурхливий, екстатичний характер цих свят, що супроводжувався рядженими,

танцями, сп'янінням і сексуальним розгулом. Це був своєрідний слов'янський «карнавал», що мав ритуально-релігійний характер, пов'язаний із пробудженням природи й сезонними господарськими роботами.

Таким чином, виникнення релігійних почуттів Е. Дюркгаймом введено до соціального контексту, оскільки саме тотем водночас інтегрував групу людей і протиставляв її іншій групі. Відношення людини до тотему, як репрезентація священного, містить аксіологічну складову, конструює систему відносин «людина – тотем – символ», правила поведінки, певні приписи щодо відношення до священних об'єктів. Для французького мислителя релігія – це суто суспільне явище, релігійні уявлення – це колективні уявлення, які відтворюють колективну дійсність, а ритуали є певними манерами діяти, які зародилися в середовищі людських груп і які покликані спричиняти, підтримувати або змінювати ментальні стани цих груп [59, с. 13]. За Е. Дюркгаймом, функціональне призначення ритуалів полягає в тому, щоб посилювати соціальну згуртованість, щоб оживляти колективні почуття. Власне, під час ритуальних дійств знімається емоційна напруга, «пригнічується агресія».

Як ми переконалися, цей хід думок дещо суголосний міркуванням З. Фрейда. Однак є суттєва різниця саме у проблемі виникнення релігійних почуттів, яку З. Фрейд пов'язує з феноменом несвідомого та яку В. Джемс називав «сублімінальне Я». Хоча останньому не вдалося довести всім науковість теорії «сублімінального Я», як узгоджуваної гіпотези між наукою й релігією, але все ж він зумів розкрити царину глибшого сприйняття людиною світу – сферу зосередження особистісної релігійності на межі між почуттями й інтелектом. Мислитель навіть вводить такий термін як «релігійний запит» (робота «Воля до віри»), як тугу за гармонійним облаштуванням світу й цілковиту відсутність у самому світі розумного начала поза людиною; як тугу за Богом і неможливість довести його буття. Урешті-решт ця туга найкраще виражається в питанні: «Що є сенсом життя?» Плюралістичні й демократичні погляди В. Джемса не передбачали однозначної відповіді на це питання. Однак

де б не шукала людина сенсу свого існування: у релігії або науці, очевидно одне – це питання пов'язане з пошуком самореалізації, внутрішньої гармонії, щастя, а, отже, із питанням, що для неї є благом і злом.

Як уже зазначалося, проблему виникнення релігійних почуттів З. Фройд пов'язує з феноменом несвідомого. З. Фройд увів до наукового обігу уявлення про несвідоме як глибинну підвалину нашої душі, яка в подальшому ідентифікується як сукупність психічних процесів, станів, операцій, які не представлені у свідомості людини, перебуваючи поза полем її зору, поза досяжністю розуму та волі. За З. Фройдом, система почуттів формується та функціонує в системі трьохскладової моделі психіки. Працюючи над цією проблемою, він зазначав, що «Воно» – це вмістилище бажань, пригнічених думок, які витіснені зі свідомості, однак намагаються отримати вираз, незважаючи на моральні приписи; «Я» – це та особистісна сфера, яка, з одного боку, формується в боротьбі з «Воно» і «Над-Я», а з іншого – намагається забезпечити стабільність суб'єкта завдяки віднаходженню компромісу між силами «Воно» та «Над-Я»; «Над-Я» – це норми, які були вироблені людством упродовж історії; це своєрідний носій ідеалу. При цьому людське «Я» постійно піддається тиску сили пристрастей із боку несвідомого; ці пристрасті неприйнятні для людини – вона не бажає їх визнавати, але й не здатна їх позбутися. «Функціональна цінність «Я» виражається в тому, що в нормальних випадках йому пригнанна рухливість... Воно схоже на вершника, який повинен приборкати переважаючого його по силі коня; різниця полягає в тому, що вершник намагається зробити це власними силами, а «Я» – запозиченими. Якщо вершник не хоче розлучитися з конем, то йому не залишається нічого іншого, як вести коня туди, куди кінь хоче; так і «Я» перетворює волю «Воно» в дію, начебто б це була його власна воля» [240, с. 112]. Відтак «Воно» – це примхливий кінь, який скаче назустріч задоволенню. «Я» – це людина, яка за допомогою «Над-Я» (норми і правила, які прийнятні в суспільстві) намагається приборкати «Воно», увести його в контекст загальнолюдських цінностей. Отже,

почуттєва сфера людини постійно піддається тиску, проблематизуючи як душевне, так і духовне життя людини.

Проблему виникнення релігії З. Фройд пов'язував з амбівалентністю почуттів, які виконують роль пускового механізму її започаткування. У цьому випадку він спирається на Едіповий комплекс, згідно з яким Едіп, ставши царем, убив свого батька й одружився на власній матері. З. Фройд вважав, що Едіповий конфлікт постійно відтворюється в ряду поколінь людей, як основа для проекції особистого божества. Причому витіснення – не автоматичний процес, а особлива психічна діяльність, нехай навіть несвідома. Адже витіснення – це не занурення певних змістів у деякий глибший шар, а особлива зашифровка цих змістів, тобто особливий діяльно-семіотичний процес. Унаслідок цього перед свідомістю та її феноменами залишаються лише зашифровані «повідомлення», ключ від яких може бути віднайдений лише в ході психоаналізу, оскільки свідомість переозначає явище таким чином, що не впізнає його справжнього змісту. У цьому процесі відбувається певне заміщення – місце батька займає тотем. Амбівалентність почуттів спонукає до виникнення релігії, яка спершу виступила у формі тотемізму. Причому тотемічна релігія сприймається З. Фройдом як своєрідний спосіб заспокоєння суперечливих почуттів людини з метою пом'якшення провини за здійснений злочин.

Яку ж роль відіграють ритуали в цьому дійстві? Яке функціональне навантаження вони виконують? Як ми зазначали, ритуали відіграють значну роль у концепції виникнення релігійних почуттів як у Е. Дюркгайма, так і З. Фройда. Е. Фромм підкреслював, що ритуали належать до найважливіших елементів будь-якої релігії і, подібно до того, як символічна мова, яку ми віднаходимо у снах та міфах, є специфічною формою висловлення думок і почуттів за допомогою чуттєвих образів, ритуал є символічним висловленням думок і почуттів за допомогою дій [245, с. 466]. Отже, ритуал виступає каталізатором релігійних почуттів, у якому схоплюється зв'язок людини й

царини сакрального. Ритуал, як складова культової діяльності, зміцнює цей зв'язок.

Значимість ритуальних практик підтверджує такий факт. Свого часу радянські релігієзнавці пропонували замінити релігійні свята певними практиками з соціалістичних свят і тим самим не відмовлятися від народних традицій [2, с. 227–234]. Отже, вони визнавали значеннєвість культового елемента, його почуттєвий вплив на людину. Власне, вони вловили загальну тенденцію важливості ритуалів і свят, яку не може знівелювати жодна ідеологія. У цьому випадку не так важливий зміст культових дійств, як той вплив, який вони спричиняють на людину. Ще французький філософ, соціолог Р. Каюа вважав священне реальною, всемогутньою надлюдською силою, перед якою віруючий обеззброюється. Він змушений благоговіти, тремтіти перед цією силою, задовбрювати її. Тому й мислитель зазначав, що культова система призначена для того, щоб «влловити, приручити її (силу – Д.Предко), хоч би якось управляти нею» [75, с. 197].

Отже, релігійний ритуал – певний, усталений порядок символічної поведінки людей. Зазвичай священне містить у собі спонукальний складник. Воно виконує роль підстави для дії, яку виконує ритуал як спосіб активізації й контролю релігійної свідомості, оскільки культові символічні дії уможлиблюють відтворення релігійних образів та інтенсифікують релігійні почуття.

Відомий православний мислитель П. Флоренський стверджував, що культ – це гармонізація, одухотворення почуттів, афектів. Звернемося до його розлогих розмислів, щоб переконатися в надзвичайній емоційно-чуттєвій насиченості культового дійства. «Призначення культу – саме втілювати природне ридання, природний крик радості, природне тріумфування, природний плач і жаль – у священну пісню, у священне слово, у священний жест. Не забороняти природні рухи, не ускладнювати їх, не врізувати багатство внутрішнього життя, а навпаки – стверджувати це багатство в його повноті, закріплювати, вирощувати. Випадкове зводиться культом у належне,

суб'єктивне просвітлюється в об'єктивне. Культ втілює природну даність в ідеальне. Можна було б намагатися придушити афект. Однак затримати афект – згноїти душу і тіло. Та й де межа допустимого й неприпустимого? Хто встановлював її? Що значить вона умовна? За яким правом вона нав'язуватиметься мені, приголомшеному афектом? І якщо вступити на шлях боротьби з афектами, то доведеться докорінно відкинути саму природу людини – безодню, афект – народжуючу, яка в собі самій нічого, окрім афектів не містить. Вступити в боротьбу з афектами значить одне з двох: якщо вона неуспішна – отруїти людство «загнаними всередину пристрастями», якщо ж вдала – оскопити й умертвити людство, позбавивши його життєвості, сили, і врешті-решт самого життя. Культ діє інакше; він стверджує всю людську природу, з усіма її афектами; він доводить кожен афект до його найбільшого можливого розмаху, відкриваючи йому безмежний простір виходу; він призводить його до благодатної кризи, очищаючи і зцілюючи тим *τραύματα της ψυχής* (рани душі). Він не лише дозволяє вийти афекту повністю, але і потребує найбільшої його напруги, витягає його, загострює, немовби підказує, підбурює на афект. І, даючи йому повне визнання, стверджуючи афект у правді його, культ перетворює його. «Надгробне ридання» втілюється в хвалебне «алілуя», оспівуючи горе, земне – у небесне. Втілюється, бо культ виявляє афект і виявляє навіть сильніше й могутніше, ніж може природно виявитися афект. Культ скасовує заборони і кличе до забороненого. Тепер афект наш, зверху викликаний, існує вже як надприродне, більш, ніж звичайно, і підпорядковується не своїм, а іншим, неприродним йому законам, утягнутий у піднебесний вихор» [236, с. 129]. Також К. Кіндрат, визначаючи обрядну церемонію, як певну систему встановлених і закріплених у динамічному стереотипі дій, вважав, що традиційна церемонія обряду нарощує з часом своєрідний емоційний потенціал [82, с. 44]. Отже, ефективність ритуалу у впливі на найважливіші моменти людського життя досягається саме кумулятивним ефектом повторення.

Ритуал є тим чинником, який слугує певною спонукою виникнення релігійних почуттів; він виступає їхнім зовнішнім проявом, оприявнює їх. Однак чому ритуальні дієства наповнені сплеском почуттів? Як пояснити їхню надзвичайну інтенсифікацію? Французький антрополог К. Леві-Строс вважав, що ритуал «грається» подібно до гри, проте він, за аналогією з грою, є партією привілейованою, вибраною з усіх можливих, бо має на меті певний тип рівноваги між двома сторонами. Гра, – вважає він, – визначається сукупністю правил, що уможливорює безліч ігрових партій [105, с. 47–48]. А в грі, як вважає Р. Каюа, навпаки людина віддаляється від реального. У грі з її умовністю, релятивністю, можливістю самому визначати ступінь значущості речей, які окреслені її колом і правилами, зрештою де кожен, на відміну від реального життя має змогу відмовитись від продовження власне самої гри, людина знаходить своєрідний прихисток, у якому вона стає господарем власної долі. Словом, переходячи від сакрального життя до профанного, людина відчуває таке саме полегшення, як і від переходу від профанного до гри.

Французький лінгвіст Дж. Де Ангуло, досліджуючи витоки релігійних почуттів первісного племені індіанців річки Піт у північно-східній Каліфорнії, підкреслює, що вони пов'язані з силою як певною спонукою. «Дух пізнання, розуміння життя як сили, містичної форми нематеріальної енергії, втраченої світом, що входить до складу кожного об'єкту – це кредо індіанців річки Піт» [296]. До речі, ця сила функціонально близька до успіху. Однак, як зазначає дослідник, «концепція успіху первісних людей відрізняється від нашої. Для нас успіх – везіння, для них – найвищий ступінь вираження енергії попереднього життя» [296]. Дослідник підкреслює, що вираження релігійних почуттів у первісних людей – це прояви енергетики азартних ігор, той їх запал, дух, який притаманний командним гравцям.

До речі, Р. Каюа [75] зауважував, що світ сакрального, окрім іншого, відрізняється від світу профанного як світ енергій від світу субстанцій. Прерогатива першого – сили, а другого – речі. Звідси випливає важливий наслідок для категорій чистого й нечистого: вони виявляються надзвичайно

рухливими, взаємозамінними, двозначними. Щоправда, якщо річ за визначенням має стійку природу, то сила, навпаки, може приносити добро або зло залежно від конкретних обставин, у яких вона проявляється в той чи інший момент. Вона набуває милосердя чи зла відповідно до орієнтації, але не є такою за своєю природою. Тому, як зазначає Р. Каюа, не можна очікувати, щоб визначення «чистого» й «нечистого» постійно і виключно стосувались людини, предмета чи стану, за яким визнають релігійну дієвість. Конкретному приписується то одне, то інше визначення, залежно від того, на благо чи на зло стане розвиватися ця дієвість; а до тих пір прийнятні водночас обидва визначення [75, с. 163]. Таким чином, сакральне, за Р. Каюа, – це щось таке, що викликає повагу, страх і віру.

Гадаємо, що азартний дух, енергетика, певна налаштованість психіки пов'язується з таким феноменом як гра, який дозволяє долати «інстинктивне» начало в людині, підкреслюючи в той же час його унікальність і неповторність. Саме гра органічно поєднує в собі раціональне й ірраціональне, можливе й реальне, видимість і дійсність. Варто зазначити, що в європейській думці феномен гри досліджується в доволі різних ракурсах. Однак методологічно значимим для нашого дослідження є трактування гри як універсалії культури. Голландський філософ Й. Гейзінга, розглядаючи гру як всеосяжний спосіб людської діяльності, висуває на перший план її аксіологічний аспект. У його праці «Людина, що грає» [253] гра, розглядаючись як вид сакральної, людської діяльності, співвідноситься з міфом, культом, що дозволяє зламати межі її «фізичного існування». При цьому загострюється два аспекти її існування: зовнішній (гра як «видимість») і внутрішній, виражений в ігрових атрибутах (красі, гармонії, ритмі). Намагаючись віднайти витоки гри у сфері архаїчної культури, Й. Гейзінга знаходить багато спільного між грою і культовим дійством, проте, на його думку, сам процес, що є основою створення культових образів, повністю вислизає від спостереження і єдине, що можна сказати про функцію, яка скеровує цей процес, це те, що це функція поетична, або, якщо бути більш точним – ігрова [253, с. 37].

За Й. Гейзінгою, важливою складовою гри є феномен агональності. «Гра є боротьбою за що-небудь або ж уявлення чогось. Обидві ці функції без зусиль об'єднуються таким чином, що гра «представляє» боротьбу за щось або є змаганням у тому, хто краще за інших щось представить» [253, с. 23]. До речі, у стародавніх греків смислове навантаження терміну «агон» пов'язувалося з цариною змагань. Здавна ігрові змагання були невід'ємною складовою життя, спонукали до формування й розвитку архаїчної культури. Й. Гейзінга зазначає: «...Агон несе в собі всі формальні ознаки гри і в частині своєї функції належить царині свята, тобто ігровій сфері. Ніяк неможливо вирвати змагання, як функцію культури, з взаємозалежної тріади «гра-свято-священнодійство» [253, с. 44]. Й. Гейзінга стверджував, що «агональне» є сутністю гри, одним із її проявів. Фактично для нього смислове поле гри цілком перекриває смисловий простір агонального. Агон є механізмом встановлення меж агресивності і в той же час виробляє зразок поведінки, яка призводить до перемоги.

У свою чергу, Г.-Г. Гадамер зазначав, що будь-яка гра – це становлення стану гри, який уможлиблюється за наявності «особливого духу гри» [30, с. 106–107]. Філософ підкреслює, що кожна гра пронизана лише їй притаманним духом, який спонукає до ігрового руху. За Г.-Г. Гадамером, ігровий дух, залучаючи гравця в ігрове дійство, підпорядковує його, примушує діяти згідно ігрових приписів.

Оскільки особливості гри є агональність, остільки звернемо увагу на змістовне наповнення поняття «агон». Як зазначає філософ С. Ромашко, «спочатку обидва однокореневих слова, *agon* і *agonia* використовувалися у значенні «боротьба, змагання, гімнастика». Далі слово *agonia* набуло переносного значення, що позначає певний стан душі: «душевна боротьба, душевне сум'яття, тривога», тобто цим словом позначався будь-який стан, пов'язаний із будь-якою різкою несподіваною зміною сприйняття, із серйозним порушенням душевної рівноваги» [196]. Власне, поняття стресу може служити сучасною аналогією того, що стародавні греки називали *agonia*. Цікавим для нас здається той факт, що вирішальним для подальшої історії слова *agonia*

виявилося його слововживання в євангельських текстах, у яких описуються останні години Ісуса перед тим, як він був схоплений і розп'ятий. У Гефсиманському саду Ісус востаннє запитує про зміну долі. У його молінні за допомогою слова *agonia* описується стан людини, яка дивиться в очі смерті. Особливий статус євангельського тексту в ранньохристиянській і пізніше середньовічній європейській культурі призвів до того, що цього єдиного слововживання було достатньо, щоб слово *agonia* міцно закріпилося в латинській лінгвокультурі. Цей євангельський епізод став відомим у західноєвропейській теології як *agonia Domini* («агонія Господа»).

Агоністика перманентного агона ґрунтується на відчутті напруги «силових ліній» агона – зміні інтенсивності сил. Агональна діяльність сягає своїм корінням агресивних форм поведінки, які, будучи впорядковані ритуалами підпорядкування і жертвопринесення, утворюють область сакрального в культурі, переводять деструктивну агресію у стан сакральної одержимості, збираючи і стабілізуючи соціум, з одного боку, а з іншого – мобілізуючи індивіда для активних дій. Генетично феномен агонального можна звести до «боротьби за існування». Інстинкт агресивності, виступаючи найважливішим фактором внутрішньовидового збереження, дає можливість здійснити відбір кращих захисників роду в агоністичних поєдинках, встановлює ранговий порядок у соціумі нарівні з агресивністю як проявом ворожнечі й життєстійкості. Можна відзначити і змагання, що володіють еротичним контекстом: боротьба нареченого за наречену з представниками її соціальної групи, боротьба з самою нареченою тощо. Таким чином, нарівні з Танатосом заявляє про себе Ерос; ці дві сили втілюють і проєктують агональне в соціокультурний простір. «Агональне вміщує в собі іманентне поле, що знаходиться в основі спрямованості буття до власного здійснення, таким полем виступає розбрат, який розуміється як сила, що виявляє себе в протиборстві з іншою силою, як те, що перебуває у співбутті й уможливорює це співбуття, оскільки формою культури завжди є межа між людським буттям, що рветься до свого здійснення, і тими силами, які намагаються це прагнення погасити.

Здійснювати себе – це значить прагнути до розширення, експансії, множення себе, це сила, яка втілює в собі і Ерос і Танатос, любов і агресивність» [291, с. 20]. Відтак агональному іманентно притаманні сили Ероса і Танатоса, любові й агресії, що, будучи каналізовані ритуалом, несуть у собі властивості, завдяки яким «творються» світ релігійних почуттів. Їхні прояви залежать саме від феномену агонального, що утворює точки опори для конденсації культурних смислів і тим самим центрує соціальність.

Отже, ми розглянули соціологічну, психоаналітичну й ігрову концепції виникнення релігійних почуттів. Однак сучасна наука пропонує й інші версії виникнення релігійних почуттів. У 2006 р. у Ла-Хойя, штат Каліфорнія, був проведений форум: «Поза вірою: наука, релігія, розум, виживання» (Beyond Belief: Science, Religion, Reason and Survival) [316]. На форумі були присутні такі вчені як: П. Девіс, Р. Докінз, Л. Краусс і С. Вайнберг. Серед питань, які обговорювалися на форумі, були й такі: «Чи можуть еволюційна біологія, антропологія та нейронаука пояснити, чому ми віримо і яка основна функція співпереживання, страху чи трепету? Чи можливо пояснити релігію природними механізмами? Чи може наука надати такий привабливий і поетичний погляд на світ, який надає царина надприродного?» Цей широкий спектр проблем більш конкретизується в таких питаннях: «Як працює наш мозок? Як виникають релігійні й містичні переживання? Які дивовижні механізми запускають у людині релігійні почуття?» Ось далеко не повний перелік питань, які намагається вирішити сучасна нейробіологія. Учені намагаються з'ясувати, що відбувається з мозком людини, коли вона знаходиться у стані релігійного екстазу. Чому існує віра в Бога? Яка природа релігійних почуттів? На пошуки цих відповідей фахівці Центру антропології і свідомості Оксфордського університету отримали значний грант. Кілька вчених-конкурентів відразу висунули свої версії.

Американський нейробіолог Е. Ньюберг, вивчаючи духовні вірування, прийшов до висновку, що такі релігійні практики як молитва, медитація, глосолалія корелюються певними ділянками мозку [304]. Учений зазначає, що

ці релігійні практики можуть навіть реально змінити сам мозок. Дослідження засвідчують, що люди, які практикують медитацію впродовж 15 років або більше, наприклад, мають більш товсті лобові долі мозку, ніж ті, що не практикують медитацію. І навіть постійна короткотермінова медитація може призвести до розвитку асиметрії в таламусі, глибинній структурі мозку. Однак неможливо стверджувати, що мозок створює Бога, можливо лише відзначити, що наш мозок природним шляхом створює механізми, які уможливають релігійний досвід.

Дослідження в царині нейробіології змушують задуматися над таким питанням: «Як пов'язані релігійні почуття з структурами та функціями мозку?» В цьому контексті американські вчені Е. Ньюберг і Ю. д'Аквілі запропонували гіпотезу «містичного мозку», згідно з якою функціонування «мозку/свідомості» приводить до містичного досвіду, тобто або продукує, або дозволяє пережити містичні стани. При цьому питання онтологічного існування об'єктів релігійного досвіду за межами мозку/свідомості вони вважають епістемологічно нерозв'язним. Більше того, вчені визнають, що з погляду нейропсихології неможливо довести існування не лише зовнішнього світу в тому вигляді, як він сприймається людиною, але й зовнішнього світу загалом. Тому основна мета досліджень Е. Ньюберга і Ю. д'Аквілі – виявлення кореляції між релігійним досвідом і певними структурами та функціями мозку, тобто в тому, «яким чином «граничне буття» сприймається і переживається людським мозком і свідомістю» [цит. за 117, с. 67]. У праці Е. Ньюберга та М. Уолдмана «Як Бог впливає на наш мозок» зазначається: «Наші дані свідчать про те, що Бог, радше почуття, аніж думка, що духовний досвід унікальний майже у кожної людини і що цей досвід часто породжує надовго зберігаючий стан єдності, миролюбності, любові» [138, с. 22].

В результаті експериментів було доведено, що під час молитви відключається та частина мозку, яка відмежовує людину від навколишнього світу, і завдяки цьому досягається почуття, з одного боку, «єднання з нескінченністю і вічністю», а з іншого – благоговіння тощо. Нейрофізіологи

вважають, що поява почуття благоговіння пов'язана з іншою ділянкою мозку – із так званим емоційним мозком, який знаходиться всередині скроневих частин у бічних ділянках мозку – під його великими півкулями. Учені вважають, що під час інтенсивного релігійного переживання «емоційний мозок» стає незвично активним, маркуючи все, пережите в цьому стані, як «особливо важливе». На основі експериментів учені роблять висновок: «У будові мозку закладена здатність «спілкування» з Богом». Навряд чи можна погодитися з цим висновком. Тим паче, цю теорію не було підтримано неврологами; її піддали критиці. Виникає ряд питань: «Як цей досвід пов'язаний із релігійною традицією? Як змінюються релігійні почуття?» Хоча А. Ньюберг і М. Уолдман і стверджують, що «духовні практики, навіть якщо вони позбавлені релігійних вірувань, стимулюють нейрофункціонування мозку, поліпшуючи фізичне та емоційне здоров'я» [138, с. 19]. Однак у цій концепції все ж залишається відкритим питання про духовний потенціал релігійного досвіду, про сенсожиттєву спрямованість релігійних почуттів, їхнє включення в релігійну традицію.

Отже, якщо релігійність продукується мозком, то чи можливо віднайти засіб, за допомогою якого можна викликати певні релігійні почуття. У 1990-х рр. канадський нейробіолог М. Персінгер [315] винайшов «Шолом Бога», який, як стверджує вчений, дозволяє симулювати релігійний досвід, впливаючи магнітними полями на тім'яну частину. Простіше кажучи: якщо стимулювати праву півкулю мозку (місцезнаходження емоцій) у зоні, яка, як передбачається, відповідає за самосвідомість, а потім ліву півкулю (місцезнаходження мови), про яке говорять, що воно викликає це відчуття неіснуючої сутності, то мозок згенерує так звану «відчуваючу присутність». Однак на питання «Чи існує Бог?», М. Персінгер відповідає так: «... Якщо ми визнаємо Бога як результат процесу, що перевершує досягнення себе у просторі та часі, тоді Бог існує. Адже весь релігійний досвід впливає з нашої мозкової активності та функціональних можливостей мозку. Якщо наш мозок запрограмований на таку опцію, можливо, якась сила все ж існує і наш мозок

містить інформацію про це на рівні підсвідомості. Однак щось було втрачено, і тому ми можемо лише вірити в Бога, але напевно ніколи не дізнаємося про існування цієї сили. Хоча під час дослідів встановлено: ефект спілкування з Богом... можна стимулювати різними способами, впливаючи на певні ділянки мозку через подразники. Однак у мене, як у вченого, виникає одне серйозне питання: якщо ми можемо викликати відчуття присутності Бога, то чи немає де-небудь у Галактиці стимулів, які могли б відкрити й самого Бога?» [55].

Безумовно, нейробіологічні дослідження різних проявів релігійних феноменів, зокрема й почуттів мають евристичну цінність і можуть суттєво збагатити наші знання про ці феномени. Однак вони повинні враховувати специфіку функціональних можливостей людського мозку й ті обмеження, які вони накладають на релігійні переживання.

Підсумовуючи, можна зазначити наступне. Чи не перетворилися вищезазначені дослідження віднайти нейробіологічний субстрат релігійних почуттів на науковий бізнес, який відбиває прагнення людини досягти «просвітлення» без зайвих зусиль? Чи не забажало людство знайти «магічну таблетку», унаслідок чого «виник новий несвідомий стереотип – ніхто більше не хоче витрачати зусиль, дотримуватися постів і ритуалів, долати обмеження, випробовувати страждання, щоб на підступах до істини духу випробувати хвилини прояснення від особистої зустрічі з Богом» [47, с. 108]. Тим більше, що в нейробіологічній концепції започаткування релігійних почуттів залишається багато питань без відповідей на них. Зокрема: «Яку ж роль у процесі виникнення почуттів, як компоненти релігійної свідомості, відіграють такі феномени як установка та домінанта?»

У цьому контексті особливої уваги заслуговує концепція грузинського психолога та філософа Д. Узнадзе (1886–1950), який розробив загальнопсихологічну теорію установки. Він зазначав: «...Унаслідок попередніх дослідів створюється деякий специфічний стан, який не піддається характеристиці як яке-небудь із явищ свідомості. Особливістю цього стану є та обставина, що воно випереджає появу певних фактів свідомості або передусім їм.

Ми могли б сказати, що цей стан, не будучи свідомим, усе ж є своєрідною тенденцією до певних змістів свідомості. Найправильніше було б назвати цей стан установкою суб'єкта, і це тому, що, по-перше, це не частковий зміст свідомості, не ізольований психічний зміст, який протиставляється іншим змістам свідомості та вступає з ними у взаємини, а деякий цілісний стан суб'єкта; по-друге, це не просто якийсь із змістів його психічного життя, а момент його динамічної визначеності. І, нарешті, це не який-небудь певний, частковий зміст свідомості суб'єкта, а цілісна спрямованість його в певний бік на певну активність. Словом, це скоріше установка суб'єкта як цілого, ніж яке-небудь із його окремих переживань, – його основна, його початкова реакція на вплив ситуації, у якій йому доводиться ставити і вирішувати завдання» [227, с. 25]. Отже, установка – це схильність людини до певної форми відповідної реакції, яка формується внаслідок життєвого досвіду особистості. Установка зумовлює напрямок діяльності індивіда, виконуючи орієнтувальну функцію. Вона вважається основним регулятивним механізмом поведінки людини, визначаючи її спрямованість і вибіркову активність. Гадаємо, що спрямованість релігійної людини реалізується саме в її установках, ціннісних орієнтаціях тієї релігійної традиції, адептом якої вона є.

Також сучасні нейробіологічні проекти осмислення релігійного досвіду, почуттів не враховують такого важливого чинника, як домінанта. Відомий російський фізіолог О. Ухтомський (1875–1942) увів поняття домінанти (від лат. *dominatio* – панування), що уможливило пояснення такого складного феномену, як психологія уваги. Початково призначений для опису та пояснення роботи нервової системи цей феномен виявився не лише придатний, але й дуже корисний не лише для розуміння феноменів пізнання та соціального життя людини, але й релігійної поведінки, чуттєвого світу вірян. Якщо звернутися до визначення домінанти самим О. Ухтомським, то це «більш-менш стійкий осередок підвищеної збудливості центрів, чим би вони не були спричинені, причому вони знов приходять у центри збудження, служать посиленню

(підтвердженню) збудження в осередку, тоді як в іншій центральній нервовій системі ширяться процеси гальмування» [228, с. 39].

Домінанта є тим чинником, який інтегрує почуття в цілісну картину. Вражаючий приклад про роль релігійних почуттів у процесі закріплення домінанти наводить К. Платонов із своєї лікарської практики [153, с. 99–100]. У молодій матері в глухому забайкальському селі захворів первісток. Його застудили під час хрещення. До районної лікарні було кілометрів тридцять і К. Платонов умовляв матір терміново везти туди дитину. Однак свекруха заявила, що потрібно молитися й Бог допоможе. Усю ніч обидві жінки молилися: старша майже машинально, молода ж несамовито каялася у гріхах своїх, ревно просила вибачення й допомоги, доводячи себе до екстазу. Під ранок усі заснули. Заснула й молода мати, яка повірила, що молитва допоможе їй і дитина одужає. Під час сну обличчя її світилося радістю. Однак на другий день дитині стало гірше і вночі вона померла. Спалаху горя, відчаю в матері не було – вона покійно змирилася з втратою, промовляючи: «Господи, Боже мій! Ти дав, ти і взяв. На те воля твоя. Йому в тебе краще, а мене ти покарав за гріхи мої». Отже, релігійні почуття, ставши домінантними, лише сприяли закріпленню віри. При цьому домінанта, закріплюючи релігійні почуття людини, визначає її світогляд і життєві установки та принципи.

Отже, зазначимо, що, безперечно, наукові дослідження в царині нейробіології збагачують теорію релігії, її складову – релігійні почуття – новим зрізом осмислення, оскільки включають ці феномени в новий контекст. Однак оскільки релігійні почуття доволі різноманітні й неоднорідні, остільки і пошук їхнього єдиного, нейробіологічного субстрату навряд чи може увінчатися успіхом. На нашу думку, різноманітні моделі виникнення релігійних почуттів, які були розглянуті нами, є свідченням їхнього поліваріативного характеру. Причому вони не лише не протистоять між собою, але й доповнюють одна одну. Тому й кожен «зріз» досліджень релігійних почуттів відкриває нові, контекстуальні можливості як у плані методології, так і в практичній площині.

2.2. Складові релігійних почуттів

Спробуємо з'ясувати, чим є релігійні почуття у структурному відношенні? Зазвичай поняття структури (лат. *structura* – будова, розміщення, порядок) є тісно пов'язаним із поняттям системи й визначається як «спосіб закономірного зв'язку між складовими предметів і явищ природи та суспільства, мислення й пізнання, сукупність істотних зв'язків між виділеними частинами цілого, що забезпечує його єдність; внутрішня будова чого-небудь» [233, с. 611]. У контексті нашого дослідження структура – це «глибинне значення» релігійного явища, його складових. До речі, саме на структурному рівні румунсько-американський дослідник М. Еліаде шукає «глибинне значення» або «сутність» релігійних явищ.

Відомий французький психолог, педагог Т. Рібо (1839–1916) звертав увагу на особливості релігійного почуття, зазначаючи, що в цьому осмисленні «питання стосується двох головних пунктів: первинних проявів і еволюції, тобто тих різноманітних елементів, які слугували складовими релігійного почуття в різні епохи його історичної генези» [194, с. 329]. Він зазначав, що релігійні вірування вирізняються, з одного боку, інтелектуальним аспектом, як елементом пізнання, а з іншого – афективним, чуттєвим. Тому й вивчення релігійного почуття повинно включати: «1) період конкретного сприйняття й уяви, у якому переважає страх і практичні, утилітарні прагнення; 2) період середнього ступеню відволікання та узагальнення, що характеризується походженням моральних елементів; 3) період вищих концептів, де афективний елемент усе більш і більш зникає й релігійне почуття прагне злитися з так званими інтелектуальними почуттями» [194, с. 329]. За Т. Рібо, релігійне почуття під час еволюції, по-перше, безпосередньо пов'язується зі страхом, із практичними прагненнями; по-друге, переплітається з моральнісними й інтелектуальними почуттями. Ці ідеї Т. Рібо співзвучні розмислам філософа П. Кера, який у праці «Історія диявола та ідеї зла від найдавніших часів і донині» [297] вказує на те, що племена сучасної Флориди особливо вшановують Поганого Духа, Тойі, що посилав їм різні видіння й марення та

майже зовсім не шанували Доброго Духа, який не дуже обтяжував себе турботами про людство. Навіть найцивілізованіші зі світових релігій на ранніх етапах їхнього розвитку досі зберігають у своїх древніх легендах відбитки традиції людських жертвоприношень для умилоствлення розлючених божеств. У цьому контексті можна навести такий приклад: коли слава Афін досягла свого кульмінаційного моменту, Еврипід драматично описав трагічну долю Поліксени, що була принесена в жертву на могилі Ахіллеса аби втихомирити дух загиблого героя й таким чином забезпечити безпечне повернення грецької армії. Тому й зрозуміло, чому релігію первісних людей часто-густо пов'язують із страхом перед злими силами та прагненням їх усунути.

Однак емоція страху, породжуючись злими та страшними духами, згодом трансформується в потяг до того, хто сильніший – відстежується намагання пом'якшити ситуацію, умилоствити грізну силу. Отже, об'єкт страху, окрім уникнення небезпеки, вміщує й іншу складову – потяг, симпатію до нього. Т.Рібо підкреслює, що окрім амбівалентного характеру, релігійне почуття вирізняється практичним, утилітарним характером, оскільки воно уможливорює самозбереження людини та групи, «це – знаряддя в боротьбі за існування, оскільки для людини далеко не байдуже чи мати тих, хто наділений вищою силою, за себе або проти себе» [194, с. 334]. Саме тут приховуються як витoki жертвоприношень, так і магії й чаклунства. Людина намагається задобрити, заманити божество. Таким чином відбувається зміна «владних повноважень» – людина немовби виринається з підпорядкування божества і прагне, завдяки різним засобам, вплинути на нього, підпорядкувати його. «... Починаючи з цієї епохи релігійні почуття набувають соціального характеру або правильніше релігійні та соціальні прагнення зливаються воедино. Вони є підтримкою принципу влади, часто на користь ще слабких альтруїстичних нахилів» [194, с. 334]. Отже, у цій генезі релігійних почуттів відстежується процес їхнього формування, складовими якого є лише певні їхні прояви на початкових етапах еволюції (страх у різних варіаціях – як неймовірний жах, як непевне

хвилювання; елементи потягу до Бога). Згодом формуються такі їхні сутнісні характеристики як амбівалентність, зв'язок із моральнісними, інтелектуальними, соціальними чинниками.

За Т. Рібо, подальша інтелектуальна еволюція включала як поняття про космічне, – спершу в його фізичному, а згодом моральнісному вияві, так і поступовий розвиток узагальнюючої думки у її переході від безмежного розмаїття до єдності. Закріплення за вищими силами етичної влади призвело до утвердження моральнісної складової в релігійному почутті. Згодом у процесі історичної генези в релігійному почутті відстежується зміна акцентів – його моральнісна складова набуває раціонального забарвлення. Т. Рібо зазначає: «Його характерною ознакою служить все більше і більше переважання інтелектуального (раціонального) елемента і поступове зникнення елемента афективного, який прагне все більше й більше наблизитися до почуттів інтелектуальних і увійти у їхню групу» [194, с. 341]. Таким чином, на початкових етапах формування феномена «релігійне почуття» Т. Рібо виокремлює такі його складові як страх (почуття залежності) і любов (почуття потягу), які мають утилітарно-практичний характер. Однак у процесі історичної генези в релігійному почутті починає домінувати моральнісний елемент, який згодом змінюється раціональним.

Ідеї Т. Рібо дещо перегукуються з думками французького мислителя Р. Грассері (1839–1914) про егоїстичні, его-альтруїстичні й альтруїстичні спонуки виникнення релігії. Егоїстичні мотиви – це інстинкт самозбереження, страх перед негараздами, крізь які просвічується надія на щастя. Останній мотив уможливорює появу богів, функціональність яких пов'язується з добром. Філософ підкреслює, що «інстинкт самозбереження створив вірування в безсмертя душі, інстинкт страху створив демонічну релігію, а інстинкт щастя створив, у свою чергу, справжню релігію у строгому сенсі цього слова» [41, с. 312]. Спрямованість цих спонук визначається думкою про власну користь, вигоду, коли людина намагається зберегти себе, уникнути страждань і тим самим відкрити простір для свого щастя. Поступово відбувається зміна акцентів

– долається Его «і суб'єктивність втрачає свою крайню винятковість» [41, с. 314]. Появляється морально-етичний орієнтир – справедливість, який, стаючи чинником динамічності релігії, намагається стати містком між егоїзмом та альтруїзмом. В его-альтруїстичних спонукх долається акцентуація лише на «Я» – з'являються інтереси іншої людини. Урешті-решт перемагає альтруїзм як безкорислива турбота про благополуччя інших, що переростає в самовідданість Богу. Людина немовби відрікається від себе заради зв'язку з «Не-Я», яке ідентифікується з Богом. Власне, релігія любові здатна й змінити «Я». Отже, Р. Грассері, розглядаючи генезу мотивації психологічних чинників релігії, приходить до висновку про те, що гуманістичні інтенції релігії залежать від тих спонук, які забезпечують її динаміку. Панівним чинником у цьому процесі виступає почуття любові. Отже, на відміну від Т. Рібо, складові релігійних почуттів Р. Грассері пов'язує з суто моральнісними чинниками. Зазвичай мораль, як загальноприйняті норми поведінки, ґрунтується на певному поєднанні індивідуальних (егоїстичних) і суспільних, або міжособистісних (альтруїстичних) інтересів; причому їхнє співвідношення може змінюватися залежно від часу та світоглядної позиції мислителя. Основна лінія філософської інтерпретації альтруїзму у всі часи полягала в розумінні його як тенденції обмеження егоїзму. І хоча в змісті будь-якої культурної моралі поєднуються як альтруїстичні, так і егоїстичні мотиви, мета моралі – обмежити індивідуальний егоїзм в інтересах суспільства й міжособистісних стосунків. Це означає, що будь-яка культурна мораль, по суті, альтруїстична. А щодо структурних елементів релігійних почуттів, то можна зробити висновок, що, безперечно, їхні прояви залежать від егоїстичних, его-альтруїстичних та альтруїстичних спонук. Цей дуалістичний моральний комплекс «егоїзм-альтруїзм» є багаторівневою поведінковою стратегією відносин людини й Божества, яка конститує цілу систему різноманітних релігійних почуттів.

Дещо інший підхід до виокремлення складових релігійних почуттів репрезентує фізик А. Ейнштейн [274], звертаючи увагу на взаємозв'язок між характером почуттів і формою релігійності людини. Він зазначає, що біля

колиски формування релігійних переживань «стоять» доволі різноманітні почуття, які в історичній генезі мають певну структурованість. При цьому вчений розглядає їх як певні етапи, кожен із яких вирізняється функціональною специфікацією. Отож у первісних суспільствах релігії виникають внаслідок переживання страху. Це почуття можна ідентифікувати як психологічне реагування на небезпеку; це страх перед тим, хто сильніший. У подальшому, як зазначає А. Ейнштейн, джерелом релігійності стають суспільні почуття: релігія страху перетворюється в моральну релігію. У цьому випадку релігійне почуття набуває аксіологічного забарвлення, оскільки його поява корелюється з переживанням себе як суспільної цінності, як усвідомлення своїх дій як несумісних із тими чи іншими релігійними приписами. А. Ейнштейн зазначає, що для обох вищезазначених складових релігійних почуттів характерне антропоморфне розуміння Бога.

Найвищий ступінь розгортання релігійного почуття – це космічне релігійне почуття, у якому долаються антропоморфні уявлення про Бога. Таке почуття притаманне для розвинутих суспільств й особливо талановитим людям. У чому ж полягає сутність цього почуття? А. Ейнштейн пояснює це так: «З одного боку, індивідуум відчуває нікчемність людських бажань і цілей, а з іншого – піднесеність і величний порядок, що виявляється у природі та в світі ідей. Він починає розглядати своє існування як певне тюремне ув'язнення і лише весь Всесвіт загалом сприймає як щось єдине й осмислене» [274]. У такому сенсі релігійне почуття стає наймогутнішим і найблагороднішим чинником наукового дослідження.

Говорячи про спостережувані в сучасній науці тенденції до зближення релігійного й наукового світоглядів, необхідно відзначити ставлення до релігії багатьох відомих учених, включаючи А. Ейнштейна, М. Планка, В. Вернадського. Їх об'єднує наступне: усвідомлення єдності людини з природою, відчуття наявності Вселенського Розуму і сприйняття Гармонії Світу, яке А. Ейнштейн назвав «космічним релігійним почуттям».

Вирази «космічна релігія» або «космічне релігійне почуття», ймовірно, уперше у А. Ейнштейна з'явилися в 1930 р у статті «Релігія і наука». Таке релігійне почуття, за А. Ейнштейном, «надихає сучасні наукові дослідження» і є єдиною творчою релігійною діяльністю. А. Ейнштейн підкреслює: «... я стверджую, що космічне релігійне почуття є найсильнішою і найблагороднішою з пружин наукового дослідження. Тільки ті, хто зможе гідно оцінити жажливі зусилля і, крім того, самовідданість, без яких не могла б з'явитися ні одна наукова робота, що відкриває нові шляхи, зуміють зрозуміти, яким сильним повинно бути почуття, здатне саме по собі викликати до життя працю, таку далеку від звичайного практичного життя» [274]. У цьому випадку «космічне релігійне почуття» А. Ейнштейна суголосне з «передвстановленою гармонією» Д. Гільберта та О. Маньковського, піфагорійсько-платонівською божественністю математичності світу. Саме про такі почуття йдеться у праці С. Франка «Космічне почуття в поезії Тютчева» [238], де естетичне почуття збігається з релігійним почуттям.

До речі, ідеї А. Ейнштейна про космічне релігійне почуття дещо перегукуються з явищем космізму (ряд релігійно-філософських, художньо-естетичних і природничо-наукових течій, в основу яких покладено уявлення про космос як про структурно-організований упорядкований світ і про людину як про «громадянина світу», а також про мікрокосмос, подібному макрокосмосу). «Космісти» (Н. Федоров, К. Цюлковський, В. Вернадський та інші) розробили світоглядну стратегію як смислову єдність культурного діалогу з минулим і майбутнім людини й людства, сполученого з ідеями космічного універсалізму та свободи людини. Головна ідея космізму – це, насамперед, усвідомлення цілісності об'єктивного світу у всіх його проявах, включаючи єдність Всесвіту й людини.

Отже, за А. Ейнштейном, релігійне почуття має таку структурованість: в історичній генезі воно проявляється, по-перше, як страх – реагування на небезпеку з боку сильнішого, могутнішого, по-друге, як моральні почуття, у

яких появляються аксіологічні елементи, по-третє, як космічне почуття – здивування, почуття захвату, подиву перед дивовижними таїнами буття.

Детальніше зупинимося на проблемі з'ясування сутності космічного релігійного почуття, оскільки воно містить значний евристичний потенціал. Саме такі почуття притаманні багатьом ученим. Філософ І. Мочалов [129] зазначає, що релігійні переживання відомого вченого В. Вернадського охоплювали, з одного боку, космос, життя, а з іншого – творчі інтенції наукового пошуку. Адже іноді буває так, що вчений, захопившись науковим пошуком, переживає «космічне релігійне почуття». Саме таке почуття було притаманне В. Вернадському. Проте це почуття, як зазначає дослідник, суттєво відрізняється від, власне, релігійного почуття: «1. Релігійні емоції віруючих у масі своїй мають зазвичай конкретно-чуттєвий характер. Вони відрізняються своєю образністю, наочною представленістю та пов'язані з абсолютно конкретними відчуттями – зоровими, слуховими й ін. Натомість емоційно-релігійна налаштованість В. Вернадського має абстрактно-чуттєвий характер настільки узагальненого емоційного переживання, що з нього випаровуються буквально всі конкретні атрибути специфічно релігійного почуття. 2. Релігійні почуття віруючих спрямовані на об'єкти, реально неіснуючі (бог, ангели, святі тощо). Натомість В. Вернадський вважав, що змістом емоційно-релігійних переживань були цілком реальні об'єкти – Космос, життя, людина, розум, наука й наукова творчість. 3. Релігійні почуття віруючих людей супроводжують собою так званий молитовний, по суті, ірраціональний стан особистості. У В. Вернадського вони супроводжували цілком раціональний стан його духу, виражали, насамперед, переживання вченим своєї наукової думки, процесу свого наукового пошуку, філософських роздумів» [129]. Отже, у цьому випадку релігійні почуття збігаються з інтелектуальними почуттями; у їхню канву вплетено раціональну компоненту.

Також у роботі «Різноманіття релігійного досвіду» В. Джемс звертається до визначення космічної свідомості канадським психіатром Бекі, зазначаючи: «Характерною рисою космічної свідомості є, насамперед, почуття космосу,

тобто світового життя і його порядку; і в той же час це – інтелектуальне прозріння, яке одне може перевести індивідуума в нову сферу існування; до цього приєднується стан особливої моральної екзальтації, безпосереднє почуття душевного піднесення, гордості й радості; потрібно додати сюди ще загостреність морального чуття, не менш важливе для нашого духовного життя, ніж просвітленість розуму, і, нарешті, ще те, що можна б назвати почуттям безсмертя, свідомістю вічності життя, і не у формі переконання, що таке життя буде в мене, а як свідомість, що воно у мене вже є» [49, с. 318]. Однак такі переживання залежать від індивідуальних особливостей людини, її ставлення до життя загалом. Ідеї космістів суголосні з ідеями коеволюції, а висунута ними умова реалізації цього ідеалу – єднання людства в планетарну спільність – співзвучна глобалістським концепціям. Таким чином, космічна співпричетність вічному буттю народжується при розкритті єдності людини та світобудови, де переживання феноменів релігійного, естетичного, морального, інтелектуального співпадають. Г. Гюффідінг підкреслював: «Тому релігійна свідомість все більше усвідомлює, що її погляд на буття може втриматися лише як вираження потреби почуття, заповітного прагнення духу ... Релігійне почуття можна назвати космічним почуттям життя» [цит. за 150, с. 678].

Для того, щоб глибше з'ясувати сутність космічного релігійного почуття, звернемося до трансперсональної психології («п'ята сила у психології», яка покликана доповнити однобічність попередніх чотирьох проектів у психології: психоаналізу, гештальт-психології, біхевіоризму й гуманістичної психології) – напрям, який виник у США наприкінці 60-х рр. XX ст. на базі трансперсонального проекту в культурі. До речі, трансперсональна психологія здійснила значний внесок у переоцінці ролі мозку у процесі психічної діяльності людини, особливо в таких найважливіших аспектах, як релігійні почуття.

Провідний дослідник, трансперсолог С. Гроф, картографуючи людську свідомість і психіку, вводить такий конструкт як трансперсональні переживання (термін трансперсональний вживає у значенні – «те, що

перевершує персональне») і вважає, що переживання, що розпочинаються на цьому рівні, приводять до подолання кордонів тіла і Я, а також обмежень тримірного простору й лінійного часу [42]. За С.Грофом, трансперсональні переживання різних типів є основою як релігійного досвіду, так і, власне, релігії. Адже в будь-якій розвиненій релігійній системі, окрім трансперсональних переживань і релігійного досвіду, існує релігійна доктрина (догматика), теологія, культ, церква тощо. Однак основою релігійної віри й релігійного життя є саме трансперсональний досвід. С. Гроф виокремив чотири типи переживань: абстрактні і естетичні переживання, що пояснюються мовою фізіології й анатомії органів чуття; психодинамічні (або біографічні) переживання, які можна тлумачити в межах фрейдистської методології; перинатальні переживання, і, власне, трансперсональні переживання. Про останній спектр переживань С.Гроф зазначає: «Спільним знаменником цієї багатой і розгалуженої групи незвичайних переживань є відчуття індивіда, що його свідомість розширилася за межі Его і трансцендувала за межі часу і простору» [42, с. 58]. Тим паче, трансперсональні переживання «містичного» ґатунку доволі різноманітні. Це, зокрема: єднання з життям і всім творінням як на макро (універсум), так і на мікро (світ атомів і елементарних частинок) рівні; наділеність різними парапсихічними (екстрасенсорними) здібностями, що описуються пацієнтами як перебування в потойбічному світі, зустрічі з різними архетипними й божественними персонажами; інтуїтивне розуміння універсальних символів; аналогічне описам переживань адептів індійських психотехнічних методів (активізація чакр, енергія кундаліні тощо), ототожнення зі світовою свідомістю або космічною порожнечою тощо. Містичні переживання, маючи надчуттєвий характер, є свідченням «поза межного», власне, вони є іманентним досвідом трансцендентної реальності.

За С.Грофом, до вершинних рівнів трансперсональних переживань належить ототожнення «з космічною свідомістю або Світовим Розумом». У такому вимірі трансперсональні переживання набувають статусу події, у якій

людина стає співпричетною не лише з людством, але й із Всесвітом загалом. Тому поняття «транс» починає набувати нового смислового навантаження – події співучасті людини та Всесвіту. Цей новий трансперсональний вимір людини суголосний космічному релігійному почуттю як єдності з абсолютним, надприродним. Ця співмірність людини всьому космосу відповідає «співлюдськості» космосу, його спрямованості до людини. С. Гроф вважав, що у таких архетипічних паттернів, як «відчуття космічної єдності, ототожнення з Універсальним Розумом і переживання Надкосмічної та Метакосмічної Пустоти ... міститься великий терапевтичний потенціал» [42, с. 381–382].

Також у працях З. Фрейда зустрічається термін, який дещо перегукується з феноменом «космічне релігійне почуття» та з яким пов'язуються витoki релігії, зокрема, це – «океанічне почуття». У роботі «Невдоволення культурою» (1930) З. Фрейд зробив спробу осмислити сутність океанічного почуття. Психоналітик не згідний із тим трактуванням, що це почуття є джерелом релігії. Однак З. Фрейд підкреслював, що почуття може виконувати цю функцію, коли воно вмотивоване сильною потребою. З. Фрейд зазначає: «Я можу собі уявити, що «океанічне почуття» ввійшло у взаємозв'язок із релігією пізніше. Це почуття єдності зі Всесвітом – а в цьому полягає його ідейний зміст – може розглядатися нами як перша спроба релігійної розради, як якийсь спосіб заперечення небезпеки, яку «Я» виявляє у вигляді загрози з боку зовнішнього світу» [242, с. 121].

Отже, космічне релігійне почуття – це своєрідна світоглядна стратегія. Однак філософ В. Скосар зазначає: «Ейнштейнівське космічне релігійне почуття – це не вищий тип релігійності, як думав знаменитий фізик-теоретик, а витончена форма природної релігійності. Така форма релігійності властива деяким людям із тонкими душевними струнами та підвищеною здатністю до абстрактного мислення» [207]. Вважаємо, що навряд чи можна погодитися з цією думкою. Адже в космічному релігійному почутті охоплюється момент єдності людського та всесвітнього, де немає чітких меж об'єкта відображення, де поєднується переживання прекрасного (естетичні почуття), сакрального

(релігійні почуття), моральнісного (моральні почуття), інтелектуального (наукові почуття). В останньому випадку йдеться про мислечуття, які за своєю специфікацією радше філософські, аніж наукові.

Звернемося до статті філософа М. Епштейна «Про філософські почуття та дії» [280], у якій він зазначає, що оскільки філософія – любов до мудрості, остільки вона позначена почуттєвими відтінками. «Адже любов – це почуття, та й мудрість – не лише думка, а радше мислечуття, сплав того й іншого: здатність емоційного наповнення думки і інтелектуального наповнення почуття» [280, с. 168]. У такому мислечутті відбувається злиття відчуття таїн і переживання присутності Божественного в нескінченних просторах Всесвіту, які не мають персонального носія, виступаючи чинником впорядкування та гармонії.

Подібну позицію щодо сутності релігійних почуттів поділяє також американський психолог А. Маслоу. Вершинні переживання він ідентифікує як пік-переживання (peak-experiences). Причому «сприйняття в пікових переживаннях може бути відносно еготрансцендентне, безкорисливе, неегоїстичне, альтруїстичне» [305]. Під час пікових переживань людина відчуває як почуття благоговіння, захоплення, так і моменти розслаблення, умиротворення, блаженства і спокою. А. Маслоу підкреслює: «Воно (пік-переживання – Д. Предко) є дуже цінним, навіть унікально цінним досвідом» [305]. Саме ці переживання є екстатичним станом, який переживається в кульмінаційні моменти любові й інтимності, у поривах творчості, осяяння, відкриття і злиття з природою.

У концепції А. Маслоу підкреслюється унікальність людини, стверджується оптимістичний погляд на людство. Адже життя людини не можна зрозуміти, якщо не брати до уваги її найвищі прагнення – зростання, самоактуалізацію, прагнення до здоров'я, пошуки ідентичності й автономності, жаги прекрасного та інші способи злету «наверх». А. Маслоу зазначав: «Саме завдяки такому переживанню... я цілковито, миттєво і назавжди вилікувався: в одному випадку – від хронічного неврозу тривоги та в іншому – від сильних нав'язливих думок про самогубство» [305]. Отже, пікові переживання

вирізняються психотерапевтичним ефектом. При цьому самі по собі вони вимагають наявності здорової, розвиненої, соціалізованої, вільної, критично мислячої, зрілої особистості, яка, усвідомлюючи межі власних можливостей, змогла б інтегрувати подібний досвід у власну особистісну структуру, уникнувши небезпек залежності, ірраціоналізму, відходу від реальності й егоїзму відносно до інших людей. Отже, пікові переживання – це своєрідна, найвища ступінь почуттєвого досвіду, яка характеризується високим ступенем інтенсивності; їй притаманна втрата Я, вихід за межі своєї суб'єктивності, екстатична причетність до світу як Універсуму. При цьому А. Маслоу попереджає також про те, що подібний досвід вимагає високого рівня розвитку особистості та її включеності в соціум.

Таким чином, ми розглянули різні концепції структурованості релігійних почуттів. Однак вищезазначені концепції подаються в історично-суспільній генезі, яка дає можливість відстежити їх основні домінуючі складові на тому чи іншому історичному етапі. Проте поза увагою даних концепцій залишається індивідуальний прояв релігійних почуттів. Звернемося до з'ясування основних їх складових на індивідуальному рівні. Цей контекст репрезентує австрійський та американський психолог В. Райх [189], один із послідовників З. Фрейда. Він створив так звану сексуальну економію, яка, на його думку, могла б синтезувати ідеї К. Маркса та З. Фрейда. Біосексуальна енергія, названа В. Райхом оргоном, притаманна всім живим організмам і є підґрунтям сексуального потягу. Енергія оргона В. Райха – це одвічна Космічна Енергія. Вона існує повсюди. В. Райх навіть заснував Інститут оргона й багато експериментував з акумуляторами оргонної енергії. В. Райх стверджує: «Бог – це репрезентація природних сил, біоенергії людини, і ніде він не проявляється так яскраво, як у сексуальному оргазмі. Тоді диявол – це репрезентація бронювання, яке призводить до збочення та деформації цих життєвих сил» [цит. за 42, с. 190–191].

Складові релігійного почуття В. Райх намагається віднайти в царині сексуальності. Одним із таких компонентів є релігійне збудження. Він пише:

«Немає потреби наводити додаткові докази, щоб показати, що в той момент, коли сексуальний досвід відділяється від релігійного культу і фактично перетворюється на його антитезу, релігійне збудження перетворюється на заміник втраченої чуттєвості, яка користувалася підтримкою з боку суспільства» [189]. За В. Райхом, релігії можна зрозуміти лише зрозумівши релігійне збудження, якому властиві водночас як антисексуальність, так і заміщення сексуальності. Далі В. Райх звертається до аналізу емоційно-чуттєвої структури релігійної особистості, зазначаючи, що в біологічному відношенні така людина відчуває сексуальну напругу, яка знімається в системі розваг, інституцій, у яких і відбувається її розрядка. Спонукою пристрасного прагнення до Бога, за В. Райхом, є сексуальне збудження, якому передують передчуття сексуального задоволення. По суті, воно вимагає певної розрядки. Власне, В. Райх розкриває роль складових релігійних почуттів – збудження, екстазу – в індукуванні невротичної напруги. Ґрунтуючись переважно на матеріалі християнства, він зробив висновок про те, що релігійні почуття підвищують рівень невротизму людини, накладаючи заборону на вільну реалізацію своїх сексуальних потреб, а потім каталізують виникаючу напругу, надаючи можливість символічного задоволення або відреагування на такі потреби. Справді, в історії людства неможливо знайти жодної релігії, яка не містила б системи сексуальних табу або обмежень. Однак більшість релігійних систем блокують не лише сексуальні, а й інші потреби людини. Причому в концепції В. Райха складові релігійних почуттів повністю підпорядковані оргонній енергії.

Зазвичай у релігійних почуттях відображається внутрішній психічний стан людини, пов'язаний із її ставленням до того чи іншого релігійного феномена. У цьому контексті релігійне почуття, його прояв залежить від таких складових: це «Я» як «Я»-концепція, об'єкт і ті стосунки, які виникають внаслідок поєднання попередніх двох компонентів. «Я»-концепція – це усвідомлення людиною самої себе, що включає особисте уявлення про себе, власні особистісні якості, це, власне, уявлення про свій життєвий шлях,

можливості його здійснення. Головна особливість релігійних почуттів полягає в тому, що вони спрямовані на надприродний об'єкт. Власне, «їхнім об'єктом є позаприродні феномени, властивості та ставлення, інколи реальні предмети чи істоти (ікона, святий, вождь тощо). Щоправда реальні предмети чи така людина наділяються позаприродними властивостями» [199, с. 156]. Це визначає їхню специфічну спрямованість, їхню роль у житті суспільства загалом і окремої людини зокрема. Причому почуття є цілісним ставленням релігійної людини до якогось об'єкту (Нескінченне, Бог, Абсолют тощо). Безперечно, кожне явище, предмет, які контекстуально пов'язані з цариною священного, викликають певні почуття. Як зазначав релігійний діяч о. І. Музичка «Священні речі (храм, ікони, книги, предмети) – то видимий вид – форма, символ якоїсь Божої правди, то місце, знак, предмет, який творить для нас реальний духовний контакт із надприродним, невидимим, трансцендентним, творить його присутність... Ця благодать пов'язана із священною річчю – то присутність Бога, чи ж краще – символ тієї присутності й дії Божої, якщо так хоче Бог» [130, с. 94–95]. Безперечно, у своїй свідомості людина надає об'єктові суб'єктивних характеристик (їхній комплекс залежить від багатьох факторів, пов'язаних з індивідуальним розвитком особистості); надалі цей об'єкт реальності сприйматиметься лише через призму суб'єктивної оцінки. Людина фактично переживає не сам об'єкт, а ту модель, що створена у свідомості, і надає ті якості об'єкту, що сформувалися в уяві.

Щодо відношення «Я»-концепції до об'єктів, які наділені статусом сакральності, то зазначимо наступне. Саме в цьому відношенні фіксується зв'язок людини з Абсолютом, у якій би формі він не виступав. Саме в ньому започатковується змістовний характер релігійних почуттів, що уможливорює їхнє вирізнення серед інших почуттів – естетичних, моральних тощо. Тому й цілком слушним є таке положення: «Переживати» – це означає дозволити впливати на себе чому-небудь, прожити або випробувати щось. «Erlebnis» може означати як зміст (те, що переживається), так і усвідомлення «змісту» свідомості. Переживання як пережите (Erlebnis) характеризується такими

рисами: своїм змістом; безпосередністю самого акту переживання (Ergleben), який понятійно не опосередкований; зв'язаністю пережитого з переживаючим суб'єктом; значущістю пережитого для життєвого взаємозв'язку суб'єкта в цілому» [126, с. 218]. Отже, у почуттєвому відношенні «закладаються» праксеологічні характеристики релігійних почуттів і роль, які вони відіграватимуть у духовному житті людини.

Детальніше відстежимо залежність релігійних почуттів від «Я-концепції» як певної усвідомленої системи уявлень особистості про себе, завдяки якій вона, з одного боку, взаємодіє з іншими людьми й тим самим формує своє ставлення до себе, а з іншого – виступає регулятором взаємовідносин і взаємовпливів особистості й довкілля. Для нас важливим є осмислення «Я-концепції» Р. Бернсом, який виокремлює такі її складові: когнітивний (включає уявлення людини про саму себе), аксіологічний (включає самооцінку) і поведінковий (проявляється в поведінці людини). Р. Бернс зазначає: «Я-концепція – це не лише констатація, опис рис своєї особистості, але й вся сукупність їхніх оціночних характеристик і пов'язаних із ними переживань» [14]. Отже, у контексті нашого дослідження «Я-концепція» – це певна самоідентифікація релігійної людини, яка формується під впливом тих зовнішніх умов, у яких розгортається сама «канва» її релігійної свідомості. Власне, під час сприйняття основних релігійних норм, догм та усвідомленні змісту віроповчальних приписів, людина співвідносить себе з тими морально-етичними приписами, які зафіксовані в релігійному вченні. На цій підставі відбувається процес оцінювання дійсності. Таким чином, «Я-концепція» виконує функцію особистісного фільтра внутрішнього контексту, який дозволяє вибірково інтерпретувати значиму інформацію в найприйнятнішій для себе формі, включає певні релігійні уявлення людини, їхнє значення у її життєдіяльності тощо. Такі уявлення обов'язково співвідносяться з репрезентованими феноменами в тій релігійній традиції, адептом якої є особа – вона повністю орієнтується на них. Отже, «Я-концепція» релігійної людини обумовлюється віроповчальними приписами певної релігії, підпорядковується

її морально-етичним настановам, виконує регулятивні функції в зовнішньому світі. Тому й вважаємо, що такий елемент релігійного почуття, як особистісний, є одним із головних у його конституюванні.

У цьому контексті доволі цікаві розмисли філософа М. Карпицького про феномен «трансцендентального передчуття», який вказує на первинний пережитий досвід, що передує виникненню у свідомості будь-якої визначеності. Ця первинна невизначена змістовність розкривається як джерело мислення, смислової визначеності, емоційного буття, уяви і трансперсонального досвіду. «Аналіз трансцендентального передчуття виявляє його первинний трансперсональний характер, утілений в інтуїції присутності. У передчутті завжди є щось таке, що само по собі невизначено, його прояснення призводить до виникнення смислової, емоційної, феноменально-подієвої й інших сфер. Невизначеність інтуїції присутності полягає в її несамототожній невичерпності – постійній можливості все більшого поглиблення у її змістовність. У міру поглиблення ця змістовність усе більше виявляє свій трансперсональний характер і дозволяє зробити висновок, що споконвічно трансцендентальне передчуття є спільним джерелом усіх феноменальних світів» [77]. У цьому випадку передчуття – це своєрідна інтуїція. Загалом, під інтуїцією А. Бергсон розумів здатність збагнення абсолютного. «Інтуїцією, – пише він, – називається рід інтелектуальної симпатії, шляхом якої переносяться всередину предмета, щоб злитися з тим, що є в ньому єдиного і, отже, невимовного» [12, с. 6]. У зв'язку з цим інтуїція розуміється як первинне ірраціональне знання людини, «глибинне, внутрішнє Я», завдяки якому можливе осягнення релігійних істин. А. Бергсон вважає, що видіння релігійних містиків є підґрунтям експериментального доказу буття Бога. У досвіді трансцендентального передчуття виявляється трансцендентальний рівень уяви, за допомогою якої первинна невизначена очевидність стає визначеною.

Німецький філософ Я. Фріз [46, с. 35] звертає увагу на роль передчуття саме у процесі осягнення світу. У передчутті людина осягає красу, величність світу. Я. Фріз, визначаючи релігію як «передчуття (Ahndung) вічного в

кінцевому», зазначає, що завдяки йому людина долає свою обмеженість; воно пробуджує почуття благоговіння, натхнення, які конче необхідні в релігійному житті. Водночас це передчуття є початком феномену естетичного, оскільки дає можливість побачити величне і прекрасне у природі. Отже, передчуття сприяє виникненню особливого настрою почуттів, у якому відображається споглядання піднесеного й божественного.

Чим є передчуття? Передчуття – це своєрідний психічний стан, який, як і будь-яке переживання, будь-який стан психіки, зв'язаний із діяльністю мозку. Передчуття виникає у процесі діяльності великих півкуль головного мозку, під дією тих чи інших подразників. Ще І. Сеченов описав відчуття, які він назвав «темними почуттями» внаслідок їхнього незрозумілого, маловиразного характеру [203, с. 305]. Ці відчуття викликаються подразниками з різних органів нашого тіла, сигналами, що йдуть від інтерорецепторів. У звичайних умовах, коли наша увага зайнята подразниками, що йдуть від навколишнього, зовнішнього середовища, – зоровими, слуховими, дотиковими й іншими, ми малочутливі до інтероцептивних впливів, які викликають лише не досить виразні відчуття. Тому й зрозуміло, чому І. Сеченов і називає їх «темними».

Передчуття є підґрунтям чуттєвого світу релігійної людини. Пережиті стани залишають стійкі «почуттєві сліди» в пам'яті, визначають вибірковість такої поведінки відносно до ситуацій, які раніше викликали це переживання. Комплекс таких слідів (почуттєвий досвід) впливає на психічний стан особистості, її поведінку. Повторення ситуацій уможливорює закріплення того чи іншого почуттєвого стану, призводить до акумуляції чуттєвого досвіду.

Однак цей процес уможливорюється завдяки не лише передчуттю, але і вчуванню в те, що виступає об'єктом переживань. Неодмінними умовами вчування є: увага до того, що вона переживає (якщо увага розсіяна – вчування неможливе); загальна м'язова розслабленість, відсутність у тілі затискачів (людина сприймає не лише очима, але і всіма своїми почуттями, проживаючи об'єкт переживань усім своїм тілом); доброзичлива установка (об'єкт входить у контекст її світоглядних уподобань, моральних приписів тощо). Погоджуємося

з думкою О. Краснікова, який цитує Г. ван дер Леува: «... Якщо ми хочемо проникнути в суть явищ, а не задовольнятися їх зовнішньою стороною, ми повинні узгодити власний внутрішній світ відповідно з цими явищами, вчуватися, вжитися в них» [92, с. 94–95].

Можна зробити висновок, що релігійні почуття ґрунтуються на передчутті, як певній установці, завдяки якій вони розгортаються і формують процес вчування, що врешті-решт закріплюється в почуттєвому досвіді. Як передчуття, так і вчування є тими чинниками, завдяки яким відбувається його формування. Для того, хто пережив такий досвід і вирішив передати його іншим, послідовність того, що відбувається, виступає таким чином. Спочатку – сам досвід, зустріч, подія, переживання, які мали місце в якомусь особливо піднесеному стані душі. У ході цієї події і переживання людина, по-перше, стає іншою, внутрішньо змінюється, а, по-друге, прагне передати іншим те, що з нею сталося. Повернувшись до звичайного душевного стану, людина заново згадує та переживає те, що сталося, осмислює його, підбираючи ті мовні й образні засоби, які є в її особистому й загальному культурному досвіді. Причому, яке б не було справжнє значення таких переживань, безперечно, вони є одним із основних видів людського досвіду. У тих, хто пережив цей досвід, ніякі розумові доводи не можуть викликати сумніви в його реальності. У них є знання, бо під час ослаблення напруженого стану їхньої особистої волі вони справді відчували участь вищих сил.

До речі, вказівка В. Джемса на первинність «особистісної релігії» означає вказівку на розрив між нею й богослов'ям, оскільки з такого погляду релігійний досвід має суто суб'єктивний характер, який неможливо узагальнити у єдиній догматичній схемі. Однак і більш глибокий погляд Х.-Г. Гадамера, по суті, приводить до подібних же висновків. «Істина досвіду, – пише він, – завжди містить у собі зв'язок з новим досвідом. Тому той, кого ми називаємо досвідченим ... відкритий для нового досвіду. Довершеність його досвіду, звершене буття того, кого ми називаємо досвідченим ... полягає не в тому, що він вже все пізнав і завжди «знає краще». Навпаки, досвідчена людина постає

перед нами ніби принципово адогматичною людиною, яка ...набула особливості здобувати новий досвід і на такому досвіді вчитися. Діалектика досвіду отримує своє справжнє вивершення не в якомусь підсумковому знанні, а в тій відкритості досвіду, що виникає завдяки самому досвідові» [30, с. 331].

2.3. Характерні особливості релігійних почуттів

Із-поміж усіх складових релігії В. Джемс надає особливого значення релігійному почуттю, підкреслюючи, що впродовж багатьох десятиліть філософи, психологи, богослови, досліджуючи свідомість віруючого, прагнули віднайти єдиний, унікальний зміст релігійних почуттів. Однак ці пошуки не мали успіху. На протигагу богословському осмисленню релігійного почуття як вродженого, одвічно даного Богом, В. Джемс висуває інше його трактування. Його не задовольняють ні визначення релігійного почуття як почуття залежності, ні ті концепції, які пов'язують цей феномен із почуттям нескінченного. За В. Джемсом, загалом не існує абстрактного релігійного почуття. Він зазначає «Є релігійна любов, релігійний страх, релігійне почуття піднесеного, релігійна радість тощо. Однак релігійна любов – це лише спільне для всіх людей почуття любові, звернене на релігійний об'єкт. Релігійний страх – це звичайний трепет людського серця, але пов'язаний з ідеєю божої кари. Релігійне почуття піднесеного – це те особливе здригання, що ми зазнаємо в нічну годину в лісі або гірському міжгір'ї, лише в цьому випадку воно народжується думкою про присутність надприродного...» [49, с. 38]. Таким чином, В. Джемс убачає специфіку релігійних почуттів не в їхньому психологічному змісті, а в їхньому спрямуванні на об'єкт.

Отже, В. Джемс стверджував, що ніякого специфічного суто релігійного почуття або комплексу почуттів не існує. І все ж знову і знову люди повідомляють, як релігійні враження пробуджують у них почуття настільки піднесені, невимовні та глибокі, яких не викликала в них жодна інша подія. Саме релігійні почуття інтенсифікують внутрішній світ людини, наповнюють її життя радістю. Зазвичай специфіку релігійних почуттів пов'язують, з одного

боку, із їхньою інтенціональністю, спрямованістю на певний об'єкт, який має статус сакральності, а з іншого – із переживаннями людини (Д. Угринович [226, с. 136], О. Сарапін [199, с. 156] і ін.). Розглянемо детальніше визначальні характеристики релігійних почуттів.

Їхній розгляд розпочнемо із з'ясування сутності інтенціональності. У філософський обіг цей термін увів австрійський філософ, психолог Ф. Brentano в роботі «Психологія з емпіричної точки зору» (1874). Він зазначав: «Будь-який психічний феномен характеризується тим, що середньовічні схоласти називали інтенціональним (або ж ментальним) внутрішнім існуванням предмету, і що ми, хоча і в дещо двозначних виразах, назвали б ставленням до змісту, спрямованістю на об'єкт (під яким тут не повинна розумітися реальність), або іманентною предметністю... В уявленні щось уявляється, у судженні щось стверджується або заперчується, у любові – любиться, у ненависті – ненавидиться і т. д.» [20, с. 33]. Отже, для Ф. Brentano інтенціональність – це властивість психічного, у якій фіксуються особливості предметності. Натомість німецького філософа Е. Гуссерля [43] цікавив, власне, не сам об'єкт, на який спрямовується свідомість, а ті інтенціональні акти свідомості, у яких відображається цей об'єкт. Тому філософ воліє говорити не про інтенціональні предмети, а про інтенціональні акти свідомості. Спосіб існування інтенціональних предметів є для Е. Гуссерля вторинним, похідним від конститутивної діяльності інтенціональної свідомості. В інтенційності схоплюється сутність об'єкта з огляду на виокремлення об'єктивно наявних (даних у свідомості) ідеальних структур або самих ідей. При цьому Е. Гуссерля цікавить не сам по собі предмет, а понятійне його вираження, той зміст, що накладається суб'єктивністю. Вихідною та фундаментально-засадничою характеристикою свідомості є предметність. Свідомість предметна тому, що вона інтенційна.

Однак інтенціональність як «свідомість про», покладання предметності, виражає не самодостатність свідомості, яка може існувати лише при усвідомленні предмета, а не власних актів. Інтенціональність формує смислову

структуру свідомості, існуючи у вигляді ноєзису як звершення актів свідомості й ноєми як представленості предмета у свідомості. Ці поняття застосовуються Е. Гуссерлем для позначення акта, який конструє сенс. Сенс – це структурне уявлення процесів розуміння. Він є структурним корелятом самого розуміння, що задає, згідно з принципами системодіяльного підходу, особливу форму існування знаків, відмінну від їхнього існування у феноменальній процесуальності розуміння. Можливі сенси інтенціональності, власне, її зміст, конституують принцип рефлексії – досвід свідомості як самосвідомості, процес осмислення, оскільки «... рефлексія здатна зіставляти інтенційний предмет із сутнісним цілим, очищеним від фактичності й реальності як зовнішнього світу, так і психічно-емпіричного «внутрішнього світу» [17, с. 143].

Це положення є важливим у контексті нашого аналізу, оскільки специфіка релігійного почуття «схоплюється» саме в контексті інтенціонального відношення людини до об'єкта, предметом якого можуть виступати ікони, святі, Бог тощо. Отже, що являє собою об'єкт, який викликає релігійні почуття людини? Ми зазначили, що він має статус сакральності; однак у процесі «введення» його в контекст людської життєдіяльності він набуває певної значущості, святості.

Зазначимо, що питання кореляції термінів «святе» і «сакральне» є доволі неоднозначним. Одні автори їх розрізняють, інші ототожнюють. Зокрема, Р. Отто у праці «Священне» зазначає: «Уже стало звичкою говорити про священне в переносному, а не в первісному значенні. Ми розуміємо його як абсолютний етичний предикат, як щось абсолютно благе... Однак таке вживання слова «священне» не можна вважати строгим. Хоча моральний момент присутній у священному, воно включає деякий надлишок, який і є його характерною рисою. Більше того, слово «священне» та слова, які йому відповідають у семітських, латинській, грецькій та інших стародавніх мовах, означають насамперед і, головним чином, саме цей надлишок. Вони взагалі не торкаються морального моменту, а якщо й зачіпають його, то мимохідь, а цілковите зведення до морального моменту є неприпустимим» [307, с. 11–12].

«Сакральне» використовується в Р. Отто для означення ціннісного зрізу буття, який має статус таїни, що маніфестується у передчуттях, вчутті як нумінозна спрямованість душі. Отже, переживання священного Р. Отто переносить у контекст релігійної свідомості, яка вирізняється психологічно-аксіологічними інтенціями. У цьому ж контексті доречно згадати і Н. Зьодерблома, який, ототожнюючи поняття сакрального й божественного, розглядав сакральне як інтенціональний об'єкт релігійної свідомості, як вид переживання, інтуїції, який об'єднує богопізнання, «відчуття» і розуміння бога як бога існуючого [68]. Подібну думку репрезентує П. Флоренський, який вважає, що сакральне виступає посередником між людиною і Богом і, як наслідок, засвідчує їхній зв'язок [236].

За В. Токманом [219, с. 9], між «святим» і «священним» («сакральним») є певна розбіжність у смислових нюансах, але особливої ваги вона набуває в межах християнської лінгворелігійної традиції. У її контексті ці поняття вживаються переважно для відображення конкретних ієрархічних ступенів святості. Так, відмінність між цариною істинного благочестя й цариною всього причетного до культу, на думку дослідника, виявилася в тому, що в першому випадку використовують термін «святи», а в другому – «священне» [219, с. 9]. Отже, святи має певну конфесійну зорієнтованість; воно ієрархізоване, це те, що потребує пошани, поклоніння.

Аналізуючи розвиток поглядів на сакральне, В. Гараджа зазначає, що поняття сакрального проходить кілька рівнів становлення. Спершу воно означає все, що є одночасно «чистим» і «нечистим», благим і лиходійним. Згодом акценти зміщуються – воно починає виконувати функцію впорядкування, збереження традицій, унебезпечення хаосу, і лише на стадії переходу від «релігії закону» до «релігії спасіння» сакральне стає «святим», набуваючи етичних характеристик і стаючи втіленням чистоти, блага, істини та краси [33]. Таким чином, «святи» у процесі історичної генези набуває моральної досконалості.

Не вдаючись до всіх нюансів дискусії щодо співвідношення «священне», «сакральне» (вважаємо, що ці терміни є синонімами) і святе, зазначимо наступне: «сакральне» не піддається змінам, вирізняється надситуативним характером. Натомість святе, включаючись в історичний контекст, по-перше, набуває абсолютної досконалості й абсолютного блага, по-друге, воно може розвиватися, змінюватися. Священне маніфестує себе як зовсім «інше»; воно осмислюється в аксіологічному вимірі, набуває інтерпретативного характеру посередництвом святого. Такі модуси амбівалентності, як одночасно священне і осквернене, чисте і нечисте, відсутні у традиційному розумінні святого, яке виступає як морально досконале. Святе оприявнює сакральне, вибудовуючи його ієрархію – ієрархію цінностей.

Для підтвердження нашої думки звернемося до змістовного наповнення святого у Стародавній Месопотамії. Відомий дослідник месопотамської релігії Т. Якобсен зазначав: «Особистий бог *ab ovo* виступав безпосереднім охоронцем благополуччя того, хто йому поклонявся. Життєве преуспіння індивідуума було поставлено в настільки тісну залежність від бога, що той, по суті, був персоніфікацією нумінозної сили як рушія особистого успіху» [285, с. 179]. При цьому існувала певна кореляція між статусом бога-благодійника та статусом опікуваної людини. Як у ставленні до земної, так і до небесної ієрархії богів месопотамці вирізнялися певною шанобливістю – до носіїв верховної влади вони зверталися лише в крайньому випадку. Зазвичай цар вважав батьком чи матір'ю великих богів, ну, а проста людина могла послуговуватися менш значимими богами-опікунами. Власне, бог-покровитель виконував роль оберегу, який не лише підтримував традицію, а й слугував зв'язком між поколіннями. Отже, боги «передавалися» у спадок від батьків до сина.

Знаходячись у складній ситуації відчаю, людина змушена була звертатися до богів, суворо дотримуючись при цьому принципу субординації: свій бог виконував посередницьку роль при звертанні до вищих богів. Цікаві в цьому сенсі знахідки археологів – невеликі (близько 30 см) глиняні статуетки з непропорційно великими вухами й ротом, які встановлювалися в храмах для

передачі прохань богу, якому присвячувався цей храм. Одна з глиняних табличок зберегла зворушливий текст особистого листа вавилонянина своєму богу-покровителю, у якому він дорікає, що бог його зневажає. Вавилонянин благає бога допомогти йому, засвідчуючи свою любов і відданість. Отже, у цьому випадку бог виступає в образі покровителя, від якого залежить життя людини, її чуттєвий світ. Тому й стосунки людини та бога формували розмаїту гаму почуттів, завдяки яким індивід намагався зберегти себе, свою цілісність. Ця ідея суголосна з думкою сучасного канадського нейробіолога М. Персінгера [310], який, досліджуючи зв'язок між релігійним досвідом і мозком, робить висновок, що біологічна здатність «переживання Бога» відіграла значну роль у виживанні людського виду.

Отже, сакральне репрезентує себе через об'єкти, предмети феноменального світу, які виступають носіями святого. При цьому сакральне через свої прояви стає специфічним об'єктом переживання релігійної людини, результатом чого є релігійні почуття. Однак релігійне переживання – це не інстинктивне реагування. Це – рефлексивний опосередкований відгук. Те, що відбувається «всередині» людини, невід'ємний і вирішальний елемент цього процесу. Процеси релігійного переживання можна назвати й по-іншому: Одкровенням, Вірою і Роботою [125, с. 233]. Якщо перетлумачити це твердження, виходячи із завдань нашого дослідження, слід зазначити, «відгук» або «робота» – це є не що інше як продукт переживання, у нашому випадку переживання сакрального, яке й «продукує» різноманітні почуття.

Для того, щоб вирізнити цю різноманітність, звернемося до з'ясування амбівалентної природи сакрального. О. Сарапін зазначає: «Виразна амбівалентність проявів сакрального полягає в тому, що вони, наділені надзвичайністю, винятковістю, атемпоральністю, мірою ситуативності, репрезентують себе в конкретних формах профанного світу» [200, с. 73]. Безперечно, сакральне не завжди зводиться лише до позитивного. За Е. Дюркгаймом, інший вимір сакрального пов'язаний із нещастям, зловісним, із усім тим, що породжує відчуття тривоги чи страху. Він підкреслював

двозначний характер священного – воно постає як чисте, так і нечисте. «Релігійне життя обертається, таким чином, навколо двох протилежних полюсів, одна й та сама опозиція між чистим і нечистим, святістю, ілюзорністю, божественним і диявольським, але коли ці два аспекти протистоять один одному, вони виявляються тісно спорідненими. Вони підтримують однаковий зв'язок із мирськими істотами, останні повинні утримуватись від будь-якого контакту як із речами нечистими, так і речами священними» [59, с. 183].

Ця думка співзвучна розмислам М. Еліаде, який зазначав, що термін «сакральне» містить у собі дві модальності: чисте й нечисте. Відповідно, чисте – позитивне, впорядковане, добродійне і викликає в людини благоговіння (як *mysterium fascinans* у німецького протестанського богослова Р. Отто), а нечисте – негативне, хаотичне, відразливе і страшне, що викликає жах (*mysterium tremendum* – Р. Отто), до того ж чисте може переходити в нечисте, якщо не дотриманий ритуал. Р. Отто зустріч зі святим розкриває як доволі насичений емоційно-психічний стан, який вражає розмаїттям релігійних почуттів, у якому водночас зливаються як панічний страх, так і неймовірне захоплення. Таке почуття приваблює людину своєю нескінченністю та вічністю, манить поринути у глибини світової реальності. Ця гама незбагнених переживань впливає на життя людини, її духовний світ, вносить у життя людини повноту і красу, дає її сили для мужності, героїзму й любові. Це почуття приводить душу в заціпеніння, подив і водночас притягує до себе, охоплює зачаровуючою силою, що призводить до запаморочливого сп'яніння. Таке поєднання в єдине ціле відоме нам із пророчих книг Старого Завіту, і, насамперед, із Книги Псалмів.

М. Еліаде зазначає, що «амбівалентність сакрального є явище не лише психологічного порядку (в тому сенсі, що воно притягує та відштовхує), але і порядку аксіологічного; сакральне є водночас «священне» й «осквернене» [279, с. 30]. За М. Еліаде, зі свого боку людина, теж виявляє амбівалентну установку щодо сакрального. А з іншого боку – від прагнення людини «освячувати» все

своє життя виявляється і протилежна тенденція – до опору сакральному, яка проявляється всередині самого релігійного досвіду. Двоїсте ставлення людини до сакрального пояснюється не лише амбівалентною структурою самого сакрального, але також і природними реакціями людини перед лицем цієї вищої реальності, яка лякає і притягує з однаковою силою. Опір буває найактивнішим тоді, коли людина відчуває виклик сакрального у всій його тотальності, коли вона повинна зробити найважливіший вибір: або прийняти сакральні цінності безповоротно та у всій їхній повноті, або зберегти щодо них двозначну і невизначену позицію. Отже, М. Еліаде, підтверджуючи цінність характеристик нумінозного, які були запропоновані Р. Отто – інакшості, релігійного страху й жаху, почуття нікчемності, – усе ж надає йому нових характеристик. Значущість сутності терміна «сакральне» виражається і в тому, що, за великим рахунком, релігія є системою способів залучення до сакрального, а його переживання є підґрунтям формування релігійних почуттів. З одного боку, людина прагне убезпечити і посилити своє власне життя шляхом більш плідного контакту з проявами сакрального – ієрофаніями і кратофаніями (маніфестаціями сили). З іншого – вона боїться того, що може повністю втратити досягнуте таким долученням, опинившись включеною до вищого буття відносно до її профанного стану. Отже, сакральне – це щось таке, що викликає повагу, віру, почуття.

Таким чином, амбівалентність сакрального є основою виникнення амбівалентності релігійних почуттів. До речі, як ми вже зазначали, З. Фройд пов'язував виникнення релігії з амбівалентністю почуттів. Щоправда, таку їхню властивість він виводить із неврозу як «хвороби табу». При нав'язливості заборони настільки ж загадкові й невмотивовані (наприклад, заборона дотику), як і табу – вони виникають внаслідок загрози покарання. При цьому відносно одного й того ж об'єкта проявляється амбівалентна поведінка. Це означає, що один елемент (наприклад, заборона) усвідомлюється, другий же (наприклад, бажання) залишається в несвідомому людини. З. Фройд вважав, що із проблемою почуттів пов'язаний такий феномен, як совість. Совість виникає як

відгук на амбівалентність почуттів, як усвідомлення провини за порушення табу. «... Свіість також, імовірно, виникає на ґрунті амбівалентності почуттів із цілком визначених людських відносин, із якими пов'язана ця амбівалентність, і за умов, що мають значення для табу і для неврозу нав'язливості, а саме: один складник внутрішньо суперечливої пари несвідомий і підтримується у витісненому стані завдяки насильницькому домінуванню іншого» [244, с. 90]. Табу – це веління совісті; його порушення викликає почуття провини як совісного страху.

Отже, релігійні почуття дуже складні й динамічні. Вони здатні змінювати не лише своє вираження, інтенсивність, а й емоційне забарвлення шляхом взаємопереходу: чим яскравіше представлені негативні почуття, тим більша ймовірність виявлення інтенсивності їхньої позитивної палітри. «Були такі святі, – зазначає В. Джемс, – які з особливою силою підтримували в собі негативні елементи релігійного почуття – приниження, фізичні позбавлення, думки про страждання і смерть, оскільки в душі посилювалася радість у тій самій мірі, у якій збільшувалися їхні тяжкі фізичні страждання» [49, с. 54]. Таким чином негативні почуття підготовляли основу для виникнення позитивних почуттів.

Отже, релігійне почуття можна розуміти як відношення до сфери сакрального через безпосереднє схоплення цієї сфери; причому воно розкривається нам як певний акт, тобто процес, спрямований на специфічний об'єкт, що здійснюється як у переживанні предмета, так і в змісті переживання. Власне, амбівалентність сакрального конституює амбівалентну природу релігійних почуттів, їхній амбівалентний характер. Наскільки посилюється амбівалентність релігійних почуттів у пограничних, екзистенційних ситуаціях, можна відстежити у праці С. К'єркегора «Страх і трепет», в основу якої покладено старозавітну розповідь про Авраама. Намагаючись вловити тонкощі в амбівалентній сутності релігійних почуттів, С. К'єркегор прагне розкрити емоційно чуттєві порухи душі Авраама, які обумовлені імперативом віри: з одного боку, він охоплений страхом втратити сина, а з іншого – неймовірним

благоговійним трепетом перед Богом. «Парадокс віри полягає в тому, що окрема людина, слідуючи «абсолютному» обов'язку, вступає в нове, парадоксальне відношення до етосу, до «морального закону», оскільки завжди, перебуваючи всередині етичного, остільки все ж знаходиться в абсолютному, особливому ставленні до загального» [214, с. 88]. У цьому випадку динамічність релігійних почуттів інтенсифікується, з одного боку, надзвичайною екзистенційною подією, а з іншого – релігійною вірою, божественною санкціонованістю.

До речі, на амбівалентну природу релігійних почуттів також звертав увагу В. Турчин. Цілком слушною є його думка й про те, що з релігійним почуттям також пов'язане «поняття про сенс, тобто про сенс існування. Релігійність, насамперед, розуміється як наповненість існування сенсом, який робить осмисленим також і повсякденні деталі буття» [225, с. 113]. Звернемося до визначення ряду особливостей сенсу, які виокремив російський психолог Д. Леонтьєв [107, с. 103–104], екстраполюючи їх у релігійну царину: сенс народжується в царині реальних стосунків, які уможливають зв'язок суб'єкта з об'єктивною дійсністю (в нашому випадку він пов'язаний із проблемою виникнення релігійних почуттів); безпосереднім джерелом сенсоутворення є потреби й мотиви особистості (в контексті нашого дослідження мається на увазі смислова регуляція як один із головних компонентів емоційно-чуттєвої архітектоніки людського життя); сенс характеризується дієвістю, характеризуючи не лише особливості розуміння, усвідомлення й концептуалізації суб'єктом дійсності, а й виконуючи регулятивну функцію у практичній діяльності (в нашому випадку сенс, впливаючи на свідомість і діяльність релігійної особистості, проявляється в системі її почуттів); сенсові утворення, створюючи систему, у якій можливі конфліктні стосунки між структурними елементами, «спілкуються» одне з одним через головні смислові структури, що утворюють ядро особистості (в нашому випадку ця сенсова структура особистості відображається у структурованості релігійних почуттів); діяльність людини є тим чинником, завдяки якому народжується та змінюється

сенс (у нашому випадку емоційно-чуттєва сфера діяльності віруючої людини завжди базується на певному релігійному сенсі й коригується ним). Отже, сенсожиттєвий характер релігійних почуттів обумовлюється онтологічним, феноменологічним і діяльнісним аспектами феномену сенсу, що уможливорює ствердження принципу життєвого опосередкування їхньої смислової реальності.

Сукупність критеріїв, за допомогою яких особистість імплементує свій почуттєвий досвід у значимий світ, формує певний значущий контекст. У кожної людини він має індивідуальний характер – на основі нього формується власне уявлення про себе, навколишній світ. Значущий контекст, за австро-американським філософом і соціологом А. Шюцом [272], визначається біографічно детермінованою ситуацією та системою релевантностей («релевантний» – доречний, що стосується справи, що має значення в цьому контексті). Біографічно детермінована ситуація, вирізняючись унікальністю (дана лише цій людині й ніякій іншій), і включаючи увесь попередній досвід людини, має значний евристичний потенціал, що знаходить відображення у перспективних можливостях майбутньої практичної чи теоретичної діяльності. «Система релевантностей, у свою чергу, визначає елементи, які складатимуть основу узагальнюючої типізації, і риси цих елементів, які стануть характерно типовими або, навпаки, унікальними й індивідуальними. Інакше кажучи, вона визначає, наскільки далеко нам належить проникнути у відкритий горизонт типовості» [272]. Виокремлюючи тематичну, інтерпретативну, мотиваційну форми релевантності, А. Шюц зазначає, що вони функціонують одночасно, але їхнє розділення введено для полегшення дослідження сприйняття, розуміння, а також накопичення досвіду. Отже, людина, перебуваючи в біографічно-детермінованій ситуації, робить те, що збігається з її системою релевантностей, яка уможливорює відбір із соціуму ті елементи, що мають сенс для певної мети.

Ці ідеї можна підтвердити на серії досліджень, що були проведені у США [303], і які засвідчили, що релігійність, її сенсожиттєва спрямованість постійно зростає впродовж процесу дорослішання людини. 47 % респондентів у віці від 19 до 29 років відзначили, що релігія відіграє важливу роль у їхньому житті,

72 % – старші 65 років вважають так само. Результати опитування різних вікових груп демонструють, що, можливо, саме через збільшення проблем зі здоров'ям і фізичними вадами, викликаними похилим віком, такі релігійні заходи, як колективні молитовні читання й богослужіння, відіграють більшу роль серед опитаних похилого віку, аніж серед людей до 65 років. У свою чергу, Д. Олдрідж висловив думку про те, що пошук сенсу життя приводить людину до іншого, ймовірно глибшого розуміння життя та світосприйняття, що підносить людський потенціал на інший рівень. Також він зауважив, що такі пошуки є важливим аспектом духовного розвитку.

Отже, релігійним почуттям іманентно властива сенсожиттєва спрямованість, яка пов'язана з переживанням нескінченності, безсмертя і обумовлена соціокультурними реаліями. Американські дослідники Р. Худ, П. Хілл і Б. Спілка, спираючись на соціологічні дослідження, вважають, що релігія є джерелом сенсу життя. Вони зазначають, що сенс життя корелюється з релігійністю людей, яка з віком може змінюватися – серед літніх людей вона має складніший характер і не піддається простій класифікації [303, с. 177]. Дослідники відзначають, що навіть за умов, коли присутні чинники, які протидіють поліпшенню та швидшому виходу з депресії, релігійні люди краще адаптуються до них, аніж невіруючі. На питання, чому це відбувається, вони пропонують два варіанти: релігійні літні люди мають світогляд, у якому «страждання мають певний сенс і мету»; віра в Бога й молитви дають відчуття більшого контролю над ситуацією через можливість впливу на божество.

Причому релігійні почуття завжди підсилюються у групі, де діє принцип емоційного зараження (переважно неусвідомлюваний процес передачі емоційного стану від одного індивіда до іншого на психофізіологічному рівні контакту), який сприяє їхньому кумулятивному ефекту. Ідеться про те, що сфера свідомості під час емоційного зараження різко звужується, критичність до подій, до інформації, що надходить з різних джерел, майже відсутня. Повнота чуттєвої матриці розкривається у процесі вибудовування нового, особистісного «можливого» світу, що реалізує креативний потенціал власного

«Я». Так в екзистенційному просторі через процес розгортання релігійних почуттів конститується новий сенс – якісно інший, переосмислений і пережитий. Причому сенс народжується внаслідок переживання ставлення, з одного боку між «Я-концепцією» та сакральними об'єктами, а з іншого – «між нами, між суб'єктами, що конституують сенс. Саме тому він має інтерсуб'єктивний характер» [80, с. 255]. Інтерсуб'єктивність, уможливлюючи взаєморозуміння людей, інтерпретацію світу, здатність розуміти та передавати інформацію, виступає не лише умовою людського розвитку, але і формує почуттєвий релігійний досвід, який має здатність бути відкритим Іншому.

У багатьох архаїчних народів посвята підлітків у воїни пов'язувалася не лише з ритуалом їхніх випробовувань, але й з ритуалами залучення їх до таємниць племені. При цьому підліткам розповідали раніше приховувані від них священні тотемічні міфи, а при складніших формах релігії – міфи про племінних богів і героїв. У свідомості підлітків, що піддавалися ініціації, відбувався перелом, пережитий як якесь священне таїнство. Цілком зрозуміло, коли підліток подорослішає і здійснюватиме ритуали ініціації з прийдешнім поколінням, його емоційна пам'ять відновить ці переживання, і він щиро вважатиме, що передає молодому воїну щось таємниче і священне, а саме: раніше отриманий ним самим почуттєвий досвід.

Доволі цікавий опис священного як феномена-події, який вирізняється сенсожиттєвою спрямованістю, можна відстежити у праці сучасного німецького філософа Л. Венцлера «Феномен святого у співвідношенні ноези та ноеми», у якій «священне» розглядається як те, що себе показує (зміст мислення чи ноема), і те, що цьому сприяє у свідомості людини (акт мислення чи ноеза). Священне, виступаючи комплексною подією, уводиться в екзистенційний вимір, має могутній характер, поєднує переживання та понятійне осягнення, пробуджує та водночас дарує почуття довіри, викликає стан хвилювання перед нескінченним, оприявнює себе в лику іншого, перетворюється в цілісність людської екзистенції та припускає акт любові, переживання священного як абсолютної таїни [319, с. 19–29]. Переживаючи

важкі життєві обставини, людина їх долає завдяки певній внутрішній діяльності. У цьому випадку переживання піднімається до рівня продукуючого процесу, де сполучається з продукуванням сенсу та виходом із критичної ситуації. Тому й релігійні почуття мають яскраво виражений сенсожиттєвий характер; вони уможлиблюють набуття життєвого смислу, уводять людину в контекст комунікативної взаємодії, яка передбачає взаємний обмін смислами, певну співдію у процесі формування моральності й духовності. Ще фундатор діалогічної філософії М. Бахтін звертав увагу на те, що в актах теоретичної діяльності відстежується зв'язок мислення та життєдіяння. Він зазначав: «Кожна моя думка з її змістом є мій індивідуально-відповідальний вчинок, один із вчинків, із якого складається все моє єдине життя, як суцільний поступ, бо все життя в цілому може бути розглянуте як деякий складний вчинок: я вчиняю усім моїм життям, кожен окремий акт і переживання є момент мого життєдіяння» [11, с. 8]. «І таким вчинком, – пише М. Бахтін, – повинно бути все в мені, кожен мій рух, жест, переживання, думка, почуття – усе це єдино в мені – єдиному учаснику єдиного буття-події – тільки за цієї умови я справді живу, не відриваю себе від онтологічних коренів справжнього буття» [11, с. 41–42]. При цьому акт теоретичного мислення пов'язується як із рефлексією, розумовим напруженням, «роботою з поняттями», із творчістю думки, із пристрастю мислити, так із переживанням життя у всій його повноті.

Вважаємо, що прагнення буд-якого дослідника зрозуміти релігійний феномен, насамперед, полягає в розумінні релігійних почуттів, у тому, яким чином воно задає імпульс у створенні тієї чи іншої релігійної традиції, яка виступає підґрунтям його функціональності. Набуття релігійного досвіду закріплює релігійне почуття, надає йому певної сталості, що, безперечно, відображається у спрямованості свідомості. У цьому сенсі, як зазначав В. Турчин [225], релігійне почуття ідентифікують як вище порівняно з іншими почуттями; із релігійним почуттям тісно пов'язані поняття про нескінченність, вічність, безсмертя, оскільки залучення до вічності – це усвідомлення людиною як своєї смертності, так і найособистіснішої вищої мети; релігійне почуття

обумовлене культурою. Адже від народження людина отримує лише потенційну можливість появи релігійного почуття, здатність до нього. Щоб реалізувати цю здатність, релігійне почуття має розвиватися, подібно до того, як розвивають уяву, розуміння краси, почуття гумору. «Зазвичай виховання релігійного почуття – процес тривалий, що вимагає не лише засвоєння певних логічних понять та ідей, але і якихось образів, а також особистого прикладу й безпосереднього впливу на емоційну сферу», – резюмує В. Турчин [225, с. 114]. Таким чином, релігійні почуття необхідно шукати, виховувати особистісним прикладом.

Релігійні почуття, пов'язуючись із релігійною вірою, яка має проєктивну модель як впевненість у невидимому, довіру, інтенсифікують її, сприяють реалізації. Наприклад, нині в Україні «довіряють Церкві 64 % опитаних: від 83 % жителів Заходу до 50 % – Сходу. Серед віруючих довіряють Церкві 76 % опитаних, невіруючих – 28%. Найбільше довіряють Церкві віруючі УГКЦ (86 %), найменше – «просто християни» [193, с. 31]. Вважаємо, що роль Церкви, релігійної віри особливо зростає під час епохальних подій. Зокрема, такою подією був Євромайдан, під час якого «Церква своїми діями і присутністю в середовищі рушійної історичної течії посталої проти застарілих потворних форм організації суспільної дійсності (кримінального авторитаризму) українського народу, своєю причетністю до його жертвності в ім'я звільнення для гідного життя Людини, своєю чутливістю до його страждань і готовністю стояти на захисті правди, права на свободу вибору, вищих духовних цінностей, користуючись зброєю любові, молитви та божественного благословення засвідчила на Майдані слідування божественній, а не світській політиці, сповідування релігійних істин, а не прагматичних зисків» [116, с. 11].

Почуття взаємопов'язані не лише з релігійною вірою, а й містичним досвідом, коли людина, здійснюючи прорив за межі власного «Я», наповнює процес трансцендування особистісним началом. Люди часто зізнаються, що переживали це почуття один раз або двічі в житті впродовж декількох секунд.

Однак ці миттєвості були настільки яскравими, вражаючими, що ставали подією для людини. Напевно, так само переживав відчуття Божої присутності й апостол Павло на дорозі в Дамаск, яке було настільки яскравим, настільки всеосяжним, що в подальшому кардинально змінило все його життя. Якщо порівнювати між собою віру як упевненість і релігійні почуття як переживання цієї впевненості з погляду їхньої смислоутворюючої функції, то можна сказати, що перша вибудовує проєктивну модель життя людини, а другі – емоційно-чуттєво її заряджають, інтенсифікують, сприяють її реалізації.

Однак характер релігійних почуттів залежить як від певної релігійної традиції, так і від їхнього носія, від того, хто є репрезентантом релігійного вчення, які його особистісні якості. Релігійні почуття, вирізняючись розмаїтістю, «викликають у людині те, що Кант називає «стенічною» афекцією, – радісне, експансивне, «динамогічне» збудження, яке, як тонічний засіб, освіжає наші життєві сили. ... Ці почуття перемагали меланхолію, давали переживаючій їх особі душевну рівновагу й допомагали йому знайти в життя нову принадність, сенс і чарівність» [49, с. 400]. Людина живе у світі, який не рівнозначний світу «як він є» безвідносно для людини, а у світі, який є також продуктом її уяви. Вважаємо, що прагнення дослідника зрозуміти феномен релігійного корениться, насамперед, у розумінні релігійного почуття, у тому, яким чином воно задає імпульс у створенні тієї чи іншої релігійної традиції, яка виступає підґрунтям його функціональності. Набуття релігійного досвіду закріплює релігійне почуття, надає йому певної сталості, що, безперечно, відображається у спрямованості свідомості. При цьому слід враховувати такі особливості релігійного досвіду як його змістовне наповнення, засоби, завдяки яким здійснюється трансляція досвіду, наслідки досвіду, його вплив на релігійне почуття та людину загалом.

Саме релігійні почуття є певним синтезом трансцендентного й іманентного, поєднанням божественного та людського, у якому відбивається не лише уявлення про сутність абсолютної реальності до «єднання», до якої прагне адепт містичної практики, але й характер містичного контакту, тобто

екзистенціальної комунікації, що нарешті призводить до актуалізації потенційного, бажаного. Релігійне почуття «висловлює» бажання вийти за межі кінцевого, утвердитися в нескінченному й тим самим сприяти цілісності, інтегрованості особистості. Варго зазначити, що ці переживання мають велике значення для суб'єкта, вирізняючись генералізованістю, своєрідністю і стосуються переважно емоційно-чуттєвого стану.

Релігійні почуття можуть мати різну форму опредметнення. Так, П. Флоренський у праці «Іконостас» на прикладі живопису показав різницю католицької та протестантської естетики: перша відрізняється образністю, зображенням земних, матеріальних аспектів буття (це – олійна фарба й орган); друга – абстрактністю, умовністю та схематизмом (це – гравюра). Причому таке розмежування накладає певний відбиток на чуттєву сферу людини, оскільки католицькій церкві потрібна була «чуттєва соковитість, якомога гучніше засвідчення образів про самих себе» [234, с. 100]. Квінтесенцією католицького мистецтва П. Флоренський вважає картину, написану олією, а протестантського – гравюру. У гравюрі переважає абстрактна лінія та умовність, тому й вона позбавлена чуттєвості і психологізму.

Свого часу М. Мамардашвілі визначав свідомість як «досить дивне явище, яке наявне і яке водночас не можна схопити, представити як предмет», те, про що «в принципі не можна побудувати теорію» [119, с. 3]. Сутність цієї проблеми він вбачав у тому, що «є, очевидно, ще якась інша реальність, яка існує поза емпіричною реальністю культури», яка нами сприймається через відкриття в собі «істинного виміру», «де ти поєднаний з ірокезом, індусом і т. д.» [119, с. 11]. До речі, такою релігійною практикою є містичний досвід ісихазму, у якому відбувається автотрансформація особистості, її цілісності. Ісихастські практики, виражаючи діалогічну взаємодію людського й божественного, характеризуються синергізмом як процесом взаємодії двох енергій.

Нині синергетично «збагачена» наука репрезентує світ як системно організований, динамічний і не заданий наперед у своїх змінах дією певних

універсальних законів. Тим паче, релігія, як соціокультурний феномен, є складною синергетичною системою, яка вибудовується на різноманітні суб'єкт-об'єктних взаємодій. З огляду на ці реалії, релігійні почуття покликані сприяти людській самореалізації, але самореалізації не як такій (не будь-якою ціною), а як синергія, коли саморозвиток людини має сенс лише за умови одночасного взаєморозвитку людини з іншими світоглядними уподобаннями. Синергійність релігійних почуттів яскраво проявляється на прикладі сакрального мистецтва. Ефект дії цієї енергії реалізується в усвідомленні людиною того, що за стандартних умов не може бути відображеним. Так, у змісті творів сакрального мистецтва відображуються явища надприродного характеру, а сама матерія, тобто сутність таких творів створює своєрідну енергію налаштованості, яка, у свою чергу, обумовлена релігійними мотивами й потребами людини. Тому представник української діаспори, о. І. Музичка вважає: «Мистецтво творить нашу злуку з Богом чи співдіє до такого поєднання, чіпаючи наш ум, почуття, волю, уяву своїм символізмом...» [130, с. 96].

Варто зазначити, що вчення про синергію Г. Ніського [135] є основою усієї його містичної доктрини, яка формує особливий розділ антропології, – антропологію містичного досвіду або діяльну антропологію, що пропонує розглядати людину не в термінах суб'єкта і сутності, а в термінах енергії, буття, здійснення, однак не буття-в-дійсності, але буття-в-дії. Оскільки людина не здатна своїми силами зцілити свою гріховну сутність, остільки конче необхідно, щоб на її душу впала «роса Божественного життя» (Макарій Великий). Бог, володіючи можливостями спасіння всіх людей навіть у супереч їхньому бажанню, від людини очікує саме її бажання спасіння і твердої рішучості. Таку співпрацю Бога й людини святий Макарій Великий демонструє на прикладі стосунків між матір'ю й немовлям [185], яке намагається йти до матері, але ще не вміє ходити. Свій «пошук» матері воно виражає криком, плачем тощо. Любляча мати відгукується на бажання немовляти, підходячи до нього та виражаючи свої почуття. Такі ж дії властиві Богу, який бажає поєднання з людською душею. У Своїй благоді Він сходить до прагнення

людської душі перебувати з Ним. Отже, весь християнський подвиг – це спільна боголюдська дія. Тому християнські подвижники, наслідуючи апостола, дотримуються такої настанови: «У тому й працюю я, борючись силою Бога, яка сильно діє в мені» (Кол. 1:29). Отже, екстраполюючи ці ідеї на вияв особливостей релігійних почуттів, можна констатувати, що вони вирізняються значним синергетичним ефектом.

Прояви релігійних почуттів на міжособистісному рівні формують інтерсуб'єктивність як умову взаємодії та передачі почуттєвого досвіду. Інтерсуб'єктивність фіксує корелятивний зв'язок між самоідентифікацією «Я» та «Іншого», у якому можна виокремити вчування, з одного боку, проєкцію переживань «Я» в «Іншого», а з іншого – співчуття «Іншому», переживання разом із ним його душевного стану, які водночас формують емпатію (орієнтацію розуміння внутрішнього світу іншої людини, легітимацію дій і вірувань «Іншого»). Тому цілком доречно можна погодитися з думкою, що релігійні почуття на міжособистісному рівні характеризуються емпатійністю.

Найбільш цілісною в розумінні змісту емпатії є позиція М. Обозова [139, с. 151], згідно з якою емпатія, як процес, включає у себе когнітивний (розуміння психічного стану «Іншого» без зміни свого стану), емоційний (розуміння стану Іншого та співпереживання на основі децентрації), дієвий (розуміння, співпереживання та підтримка) компоненти. Тому й зрозуміло, чому емпатійність релігійних почуттів виражає міжособистісну ідентифікацію, яка має не лише мисленнєвий, почуттєвий, праксеологічний характер, але й формує духовну якість особистості. Отже, емпатія – це розуміння емоційного стану іншої людини засобом співчуття, проникнення у її суб'єктивний світ.

Чому ж виникає співчуття, який механізм його виникнення? Вважаємо, що цей феномен можна пояснити на основі «дзеркальних нейронів», які були відкриті у 90-х рр. XX ст. «Дзеркальні нейрони» вперше були виявлені групою нейрофізіологів Пармського університету в Італії під керівництвом Д. Рідзолаті [312]. Дослідження показало, що в лобній ділянці кори мавп є значна частка програмувальних нейронів, які активуються як при реальному здійсненні

цілеспрямованого руху, так і при спостереженні за здійсненням цього руху. Однак дзеркальні нейрони реагують не лише на рухи, але й на порухи міміки обличчя; особливо вони надзвичайно чутливі до руху очей. Дзеркальні нейрони містяться не лише в лобних ділянках кори (що пов'язані з рухами), а й у зонах, які відповідають за наші почуття та пам'ять. Відбувається доволі цікавий процес: завдяки дзеркальним нейронам людина симулює в себе певне почуття, яке притаманне іншій людині. Мабуть, саме тут приховується проблема з'ясування механізмів здатності до співпереживання.

Свого часу, коли Далай-ламу запитали, чи притаманне йому таке почуття як самотність, він відповів: «Ні». Він зазначав, що для того, щоб не бути самотнім, насамперед, необхідно зрозуміти корисність співчуття. Далай-лама зазначає: «На мій погляд, люди занадто часто чекають позитивних дій від інших замість того, щоб спробувати взяти ініціативу у свої руки і зробити перший крок. Я вважаю, що це неправильно; це призводить до проблем і створює бар'єр, який посилює відчуття ізоляції від інших. Таким чином, якщо ви хочете подолати це почуття ізоляції та самотності, вам необхідно насамперед дослідити свій внутрішній світ. Кращий спосіб зробити це – перейнятися співчуттям до оточуючих» [44, с. 32]. Отже, почуття самотності долається на емпатійному рівні.

Емпатія, як процес, включає в себе когнітивний, емоційний і поведінковий компоненти: розуміння суб'єктом емпатії емоційного стану іншої людини; співпереживання, співчуття йому, тобто випробуваного подібного з ним почуття; надання іншому підтримки з використанням, у тому числі, вербальних і невербальних засобів комунікації. Емпатійність передбачає певний рівень розвитку її готовності та здатності до реалізації процесу емпатії (емпатійного реагування на Іншого).

Отже, релігійні почуття мають ряд характерних особливостей – амбівалентність, сенсожиттєвість, синергізм, емпатійність, які не лише розширюють горизонти внутрішнього життя та здатні перебудувати, трансформувати внутрішній світ людини, але і формують систему її цінностей.

Висновки до другого розділу

Виокремлено соціологічну, психоаналітичну, ігрову, нейробіологічну моделі виникнення релігійних почуттів. У соціологічній моделі (Е. Дюркгайм) витоки релігійних почуттів пов'язуються з соціальними чинниками, натомість у психоаналітичній (З. Фройд) – із феноменом несвідомого. Однак, відрізняючись методологічними установками, соціологічна і психоаналітична моделі походження релігійних почуттів усе ж мають спільне: по-перше, їхні витоки пов'язуються з тотемізмом, по-друге, вони значну роль надають ритуалу у процесі переходу людини з одного стану в інший, по-третє, цей перехід уможлиблюється лише колективно. Репрезентанти нейробіологічної версії (Е. Ньюберг, д'Аквілі, М. Персінгер) виникнення релігійних почуттів, намагаючись віднайти їхнє джерело в мозковій діяльності людини й довести, що вона запрограмована вірити, усе ж недооцінюють роль установки й домінанти, які відіграють вирішальну роль у процесі формування релігійності людини, і, власне, її системи релігійних почуттів.

Ритуал – певний проект, модель прилучення до царини священного. Проективність ритуалу полягає в тому, що його учасники відчують особливу значущість ритуального моменту і вважають, що бажання чи прохання, висловлені в цей момент, є більш сильними й діючими, ніж такі самі побажання, висловлені в повсякденному спілкуванні. Ритуал є тим чинником, який є певною спонукою виникнення релігійних почуттів; він виступає їх зовнішнім проявом, оприявнює їх, уводячи їх у контекст агонального. Реалізація агонального відбувається через залучення іманентних людині (природних) сил, Ероса і Танатоса, потягу до любові й потягу до смерті, що виражено в різних формах змагальності. Ритуал, як механізм упорядкування хаосу повсякденності, каналізує агональне, надаючи релігійним почуттям культурних форм і смислів.

Хоча структурувати релігійні почуття доволі складно, усе ж пропонуються їхні різні варіативні стратегії. Це, зокрема, їхні структурні складові в історичній генезі (Т.Рібо): емоція боязні (діапазон її проявів

надзвичайно різноманітний: від неймовірного жаху до непевного хвилювання, що викликається невідомою, таємничою силою, яка обоготворяється); почуття любові як телепатії чи потягу до свого бога (саме тут починає жевріти надія на умилюєння самого злого, самого жорстокого; людина прагне зробити його прихильним до себе, співчутливим); як засіб інстинкту самозбереження, могутньої зброї в боротьбі за життя (релігійне почуття набуває практичного й утилітарного характеру, «вплітаючись» у соціальну тканину життєдіяльності людини). Натомість інша концепція структурування релігійних почуттів – моральнісна (Р.Грассері), корелюється з такими чинниками як егоїстичний, его-альтруїстичний, альтруїстичний. Дещо інший підхід до виокремлення складових релігійних почуттів репрезентує А.Ейнштейн, звертаючи увагу на взаємозв'язок між характером почуттів і формою релігійності людини (релігія страху, моральна релігія, космічне релігійне почуття). Однак у психоаналітичній концепції (В. Райх) релігійні почуття мають такі складові як почуття збудження, екстазу, які провокуються космічною оргонною енергією, яка укорінена в царині несвідомого. А на міжособистісному рівні релігійні почуття, розгортаючись як передчуття та вчування, формують почуттєвий досвід.

Також проаналізовано зміст та уточнено співвідношення понять «космічне релігійне почуття», «трансперсональні переживання» та «під-переживання». У космічному релігійному почутті переживається єдність, гармонія людини з природою, із Всесвітом. Саме в ньому зникають відмінності між почуттєвою сферою таких феноменів як естетичне, моральне, інтелектуальне, релігійне. Натомість у трансперсональних переживаннях людина стає співпричетною не лише з людством, але й зі Всесвітом загалом. У цьому випадку поняття «транс» починає набувати нового смислового навантаження – події духовної співучасті людини та Всесвіту. Під-переживання належать до вершинних переживань, які змінюють людину; це почуття величі світу та своєї особистої причетності до цієї величі. У цьому відношенні під-переживання зближається з містичним феноменом.

Оскільки релігійне почуття – це внутрішній психічний стан людини, у якому відображено ставлення до об'єкта, остільки у його структуру входять такі елементи: «Я»-концепція, образ об'єкта й ті зв'язки, які їх поєднують. «Я»-концепція – це особистісні установки, цінності, які є основними у її вибудові й актуалізації. «Я» сприяє формуванню моделі актуалізації потенціалу індивідуального буття, є потенційною можливістю її прояву. Однак почуття є цілісним ставленням людини до якогось об'єкту (Нескінченне, Бог, Абсолют тощо). Поєднання припущення, як імовірність допускання події, прояв якої ще невідомий, із почуттям його тривожного очікування переживається як передчуття. Якщо подальшим ходом подій передчуття не підтверджується, воно забувається, а якщо підтверджується, воно не лише не забувається, а є підставою для ствердження: «Передчуття ніколи не обманювало мене». Окрім передчуття складовою релігійного почуття є вчування як проекція відношення переживань «Я-Абсолют» на ті об'єкти, які мають сакральний статус.

Релігійним почуттям притаманний ряд особливостей. Маніфестуючи сферу сакрального, вони, набуваючи амбівалентного характеру, представляють важливі смисли релігії й активізують певні структури психіки, засвідчуючи як ефективність механізмів актуалізації релігійної свідомості, так і мотивацію релігійної діяльності. З одного боку, релігійні почуття наповнюють існування людини певним сенсом, а з іншого – прилучають людину до царини нескінченного. Релігійні почуття мають досить значний смисложиттєвий потенціал; вони мають здатність конструювати «Я-концепцію»: з одного боку, людина вибудовує свою власну життєву позицію, а з іншого – актуалізує її в найрізноманітніших формах діяльності. Також релігійні почуття вирізняються значним синергетичним ефектом, оскільки в них виражається єдність людського й божественного, іманентного та трансцендентного, «внутрішня діалогічність» людини з Абсолютом.

В емпатійності релігійних почуттів виражається міжособистісна ідентифікація, яка має не лише мисленнєвий, почуттєвий, праксеологічний характер і виражає розуміння емоційного стану іншої людини засобом

співчуття, проникнення у її суб'єктивний світ, але й формує духовну якість особистості. Емпатійність релігійних почуттів – це їхня здатність до емоційного зараження, сутність якого полягає в переважно неусвідомлюваному процесі передавання емоційних станів від однієї людини (групи) до іншої людини (групи), що перебувають у безпосередньому візуальному і (або) вербальному контакті.

Основні положення другого розділу висвітлені у працях автора [160], [162], [165], [169], [171], [172], [177], [179], [180].

РОЗДІЛ 3. ПРОЯВИ РЕЛІГІЙНИХ ПОЧУТТІВ ТА ЇХ ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ

3.1. Корелятивний зв'язок між сприйняттям образу Бога та видами релігійних почуттів

Світ емоційно-чуттєвих явищ надзвичайно різноманітний. Їх розрізняють за еволюційною, функціональною та структурними ознаками. В класифікації емоцій та почуттів виокремлюються їх суттєві ознаки, зокрема полярність, посилення чи послаблення, рівень напруги, розрядки, стійкості, направленості тощо. Залежно від цих ознак визначаються основні їх види: позитивні й негативні; стенічні й астеничні; реактивні та вітальні і т.д. Різні підходи до класифікації емоцій та почуттів подаються М.Варієм [23, с. 445-453]. Що ж стосується релігійних почуттів, то їх переважно розглядають у контексті «позитивні-негативні» [226, с. 142].

Так, позитивні релігійні почуття людини найчастіше пов'язані із задоволенням саме духовних потреб і потреб в отриманні психологічної розрядки, гармонізації буття, відчуття радості й задоволення від єдності з Богом тощо. Що стосується негативних (астеничних) емоцій, вони теж посідають не останнє місце у процесі формування релігійних почуттів. Найяскравішою з них є релігійний страх. Страх домінує над віруючою людиною, оскільки вона боїться порушити релігійні догми, відчуває страх «Божого гніву», смерті тощо. Страх виступає підґрунтям особливого психологічного настрою, який підтримується священнослужителями.

Таким чином, для переживань релігійної людини характерними є страх, сум, відчуття власної слабкості, непотрібності, а тому все більші сподівання вона покладає на зовнішні (трансцендентні) сили та їхню допомогу. Безумовним утіленням цих сил для віруючих є Бог. Тому всі їхні почуття спрямовуються саме на цей об'єкт, який має забезпечити людині спокій, захист, гармонію та стабільність її почуттєво-емоціональної сфери, оскільки релігійна людина спроможна усвідомлювати свої почуття, які переходять у статус

почуття довіри й розповсюджуються на всі сфери її життєдіяльності. Ще В. Джемс зазначав, що джерело релігії потрібно шукати лише в індивідуальній свідомості кожного віруючого, і, передусім, у галузі його почуттів [49, с. 492]. Він вказував на те, що релігійні почуття вирізняються стійкістю і значно впливають на людину, а також зараховував їх до найважливіших функцій людства: їхня відсутність призводить до розпаду душевного життя й загибелі людини. Ці позиції відомого вченого щодо поліфункціональності релігійних почуттів переконують у їхній світоглядній і соціальній значущості в життєдіяльності людини.

Виникає питання: «Яким же чином формуються релігійні почуття, їхні різноманітні вияви?» Звернемося до досліджень американських дослідників Дж. Ешбрука і К. Олбрайт, які, використовуючи гіпотезу американського нейрофізіолога П. Макліна про людський мозок, як три філогенетично та онтогенетично формуючі з анатомічної та функціональної точок зору системи, роблять висновок про те, що існує певна кореляція між еволюційним розвитком мозку та трансформацією «образа Бога» [117, с. 64–65]. Дослідники зазначають, що етапи еволюції мозку корелюються з відповідним їм розвитком можливих «образів Бога». Відстежимо ці відповідності.

«Мозок рептилій» анатомічно пов'язаний із стовбуром головного мозку, що специфікується на виконанні базових функцій організму, нагадує розуміння Бога через структури конкретної реальності, тобто відображає його всюдисущий і незмінний характер, його вічність і всемогутність. Мозок ссавців, пов'язаний із лімбічною системою й регулюючий функціонування внутрішніх органів, нюх, інстинктивну поведінку, стан сну і неспання, пам'ять, емоційні реакції відповідає широко поширеному розумінню Бога як любові, вихователя, гаранта сенсу людського життя. І насамкінець – неокортекс, завдяки якому можлива аналітична обробка інформація й цілісне сприйняття реальності, що дозволяє сприймати Бога як джерело порядку та об'єднуючий принцип.

Хоча ця модель не бездоганна в теоретико-методологічному вимірі, оскільки поза увагою дослідників залишаються, наприклад, соціокультурні

чинники цієї кореляції, усе ж деякою мірою вона проливає світло на проблему формування релігійних почуттів. У цьому контексті звернемося до досліджень [295], які були проведені Бейлорським інститутом з вивчення релігії, що існує і функціонує для того, щоб залучати науковців, які мають різні інтереси, і які практикують різні підходи до дослідження релігії. У своїх творчих проєктах вони здійснюють практичні прогнози, які сприятимуть поліпшенню духовного здоров'я соціуму. Це дослідження містить ряд питань щодо характеристики Бога й релігійної поведінки. Під час дослідження було опитано 1721 респондентів. Опитування людей проводилось по телефону та поштою. У дослідженні використовувались демографічні виміри, а також ключові показники релігії. Однак у цьому дослідженні нас цікавлять два аспекти віри в Бога, залежно від яких формується певний його образ [295, с. 26–27]. Цими аспектами є, по-перше, рівень Божої участі – ступінь того, як люди вірять, що Бог бере безпосередню участь у мирських та особистих справах людей; по-друге, рівень Божого гніву – ступінь того, як люди вірять, що Бог гнівається за гріхи і схильний до суворого, карального, гнівного відношення до людей. Із погляду цих аспектів дослідники поділили населення Америки на чотири типи віруючих.

Кожен із типів людей вирізняється певними характеристиками, які конституують відповідні релігійні почуття. Тип А: особи, які вірять в авторитарного Бога. Зазвичай вони вважають, що Бог бере активну й очевидну участь у їхньому повсякденному житті й мирських справах. Цей тип осіб ідентифікує Бога як доволі злого та суворого, який здатний покарати невірних. У такому типі сприйняття Бог допомагає у прийнятті рішень, а також несе відповідальність за події глобального масштабу, такі як, скажімо, економічні підйоми та кризи.

У цього типу людей переважає релігійний страх – страх перед божою карою і покаранням, страх перед пекельними муками тощо. У християнстві страх – це наслідок гріхопадіння, власне, це експозиція гріха. У Другому посланні до коринтян апостол Павло зазначає, що страх людський угодний

Богу: «І серце його прихильніше до вас, при згадці про покору всіх вас, як його прийняли ви були зі страхом і тремтінням» (7:15). Погоджуємося з думкою В. Джемса, що «релігійний страх – це звичайний трепет людського серця, але пов'язаний з ідеєю божественної кари» [49, с. 38].

Наступний тип людей – В: вірять у милосердного Бога, вважаючи, що він бере активну участь у повсякденному житті людини. Однак ці люди більше тяжіють до розуміння Бога як носія позитиву: Бог для них є джерелом позитивного впливу у світі та є менш схильним до того, щоб засуджувати чи карати людей. Отже, у цьому випадку Бог виступає як люблячий батько, «продукуючи» такі почуття як любов, благоговіння тощо.

Тип С: віруючі у критичного Бога переконані, що Він насправді не взаємодіє з реальним світом. Проте Бог спостерігає за світом, критично його сприймає. Цей тип людей вірить, що незадоволення Бога люди відчують в іншому житті, і що божественна справедливість не може бути наявною в цьому світі. У цьому випадку Бог – володар людських долі, суддя і захисник. Згадаймо слова з Біблії: «Прийдіть до Мене, усі струджені та обтяжені, – і Я вас заспокою! Візьміть на себе ярмо Моє, і навчіться від Мене, бо Я тихий і серцем покірливий, – і «знайдете спокій душам своїм» (Мт. 11:28–29).

Тип D: віруючі у стриманого та віддаленого, відстороненого Бога вважають, що він не бере ніякої активної участі у світі, так само як і не відноситься до подій у світі та вчинків людей чи то із злістю чи жорстокістю. Ці люди сприймають Бога як певну космічну силу, яка встановлює загальні закони природи. Таким чином, на їхню думку, Бог реально не «діє» у світі й не формує ніяких чітких, визначених думок про людську діяльність і події у світі. Такий образ Бога може викликати космічне почуття.

Під час дослідження було встановлено, що 31,4 % – тип А – вірять в авторитарного Бога; 23 % – тип В – вірять у милосердного Бога; 16 % – тип С – вірять у критичного Бога; 24,4 % – тип D – вірять у стриманого та відстороненого Бога; 5,2 % – атеїсти. Дослідження засвідчило, що образ Бога, у якого вірять американці, дуже впливає на їхні моральні принципи та

відношення до інших. Наприклад, люди, які вірять в авторитарного Бога, вважають аборт неприйнятним за будь-яких обставин. 23,4 % вірять, що аборт у будь-якому випадку є невинуватим. Ті ж, хто вірить у стриманого та віддаленого Бога, набагато менше схильні до того, щоб засуджувати аборт (1,5 %). Отже, різноваріативні моделі образу Бога здатні викликати різні релігійні почуття. Слушною є думка українського психолога М. Єсип про «модель образу Бога, до складу якої входять вольовий (представлений специфічними способами долання труднощів), комунікативний (пов'язаний із типом інтерперсональних взаємин), когнітивний (детермінований самопізнанням індивіда), емоційний (представлений переживаннями до вищої надприродної сили) і мотиваційно-ціннісний (пов'язаний із спрямованістю на релігію як таку, що має самодостатню цінність) структурні компоненти» [62]. Із цієї системи конструювання моделі образу Бога для нас найбільший інтерес представляє емоційно-чуттєвий компонент. Релігійна людина, вибудовуючи свої стратегії відносин із Богом, намагається залучити його до процесу долання труднощів. Потреби людини, мотиви її звернення до Бога, її самосприйняття, фокусуючись у чуттєвій сфері, конструюють образ Бога. Тому й «в образі Бога відображається релігійний егоцентризм людини» [62]. Отже, прояв релігійних почуттів залежить від ситуації і особистих потреб, цілей людини, яка конструює сприйняття відповідного образу Бога. Система відносин «людина-Бог» передбачає діалогічну взаємодію, у якій, з одного боку, відображаються особистісні мотиви, прохання про допомогу людини, а з іншого – відповідь або допомога Бога, його відгук на сподівання віруючого. Таким чином формується певна персоніфікація Бога, наприклад, Бог-суддя, Бог-повелитель, люблячий Бог-батько та відповідна система релігійних почуттів. Образ Бога для віруючої людини є не лише носієм якогось глибокого потаємного смислу; він співвідноситься з її актуальною життєвою ситуацією, із реальністю почуттєвого досвіду, що вона переживає щоденно, досвіду, що є найбільш значущим для її життєтворення.

В оповіданні сучасного французького прозаїка, драматурга, сценариста, есеїста, письменника Е. Шмітта (захистив докторську дисертацію з філософії) «Оскар і Рожева пані» [270] розповідається про десятирічного хлопчика Оскара, невиліковно хворого на рак. Хіміотерапія не принесла йому одужання. У цій ситуації Оскар відчуває себе доволі самотнім. У лікарні з ним розмовляє рожева пані, яка напучує хлопчика на викладення своїх думок у листах до Бога. Окрім того, він мав собі уявити, що кожен прожитий день – це прожите десятиліття. І Оскар щиро вірив у існування того образу Бога, який він створив і його віра була тією силою, завдяки якій він зміг би прожити ще один день і написати ще один лист. Отже, у цьому випадку сконструйована модель Бога, виконуючи психотерапевтичну роль, дозволяє ствердитися, прожити життя, хоча б у мріях.

Аргентинський психоаналітик А.-М. Різзутто у статті «Об'єктні відносини і формування образу Бога» [313] звертає увагу на формування образу Бога в ранніх об'єктних стосунках. Аналізуючи різні психоаналітичні теорії, що стосуються уявлень людини про Бога, вона виходить із того, що для всіх них джерелом формування образу Бога є внутрішній світ індивіда; хоча кожна з них має свої особливості. Наприклад, З. Фройд стверджує про прямий зв'язок образу Бога і стосунків із батьком; натомість К. Юнг розглядав образ Бога як одного з архетипів людської психіки. А.-М. Різзутто, представляючи два клінічних випадки, які вона взяла з вибірки 88 пацієнтів, яку використовувала як матеріал у дослідженні при формуванні образу Бога, резюмує, що ці «... випадки можуть започаткувати дослідження тих способів, якими здорові і хворі люди використовують свої інтерналізовані образи Бога. З одного боку – це більш вичерпний і детальний аналіз можливих комбінацій ранніх інтерналізованих образів Бога; а з іншого – розгляд потенційних коригувальних вражень від вивчення релігійних учень та інші життєві враження від значущих об'єктів: усе це давало б... деяке корисне знання про інтерналізовані образи Бога, про їхній внесок у процес психічної інтеграції. Таке систематичне розуміння джерел як адаптивного, так і протидіючого адаптації потенціалу

інтерналізованих образів Бога всередині розширеної теорії об'єктних відносин було б... корисним знаряддям не лише в руках лікаря, але також пастора, рабина або священика у їхній душпастирській роботі та в релігійній освіті дітей» [313, с. 99].

Уявлення про зміну функціональності образу бога можна відстежити на прикладі зміщення акцентів у релігійних уявленнях стародавніх єгиптян періоду Нового Царства, де відбувається злиття двох богів – Осіріса і Ра, уособленням яких виступав померлий фараон. М. Еліаде зазначає: «Оригінальність теології Нового царства визначає, з одного боку, постулат двосиності процесу осіріфікації Ра та соляризації Осіріса і, з іншого, переконаність у тому, що цей двосторонній процес розкриває таємничий зміст людського існування: взаємодоповнюваність життя і смерті» [277, с. 131]. Тому й життя людини починає уподібнюватися сонячному циклу, що виражається в переходах від однієї форми існування до іншої. Отже, воно проходить наскрізною лінією через життя – смерть – нове народження. У цьому випадку ідея об'єднання двох божеств дзеркально відображається у злитті смислів, що раніше стосувалися окремо до кожного з них, а саме: ідеї втілення і відродження. Власне, відстежується поєднання їхнього смислового навантаження.

Загальновідомо, що релігія має певний емоційно-чуттєвий вияв. Ще німецький філософ М. Шелер звертав увагу на прояви божественного, з одного боку, у речах і подіях природного світу (природне одкровення), а з іншого – у людській свідомості, соціальній та історичній реальності (позитивне одкровення). Отже, божественне оприявнює себе на всіх рівнях буття, кожен із яких вирізняється певними особливостями. Оскільки божественне виявляє та проявляє себе за допомогою особистостей, оскільки воно залежить від його носія. «Чаклун, маг, провидець, мудрець, пророк, законодавець і суддя, цар і герой, священик, спаситель, рятівник, посередник, месія, і нарешті, найвища для досягнення форма – сутнісна ідея особистості, яку Бог наділив своєю особистого сутністю і своїм буттям» [317, с. 377]. Отже, релігійні почуття,

вирізняючись ієрархічним, індивідуальним характером, можуть варіюватися залежно, по-перше, від того, хто є їхнім носієм, по-друге, хто чи що виступає їхнім об'єктом.

За М. Шелером, засобом маніфестації священного є релігійний акт [317, с. 378–379]. Він корелюється із процесом оприявлення, який виступає, власне, його смисловим корелятом. Цей процес відбувається лише за наявності настанов як певного підґрунтя, завдяки якому людина стає здатною долучитися до царини божественного: «Будь-яке знання про Бога, – зазначав М. Шелер, – можливе лише через Бога» [317, с. 529]. Разом із тим, ступінь розкриття Бога залежить від стадії саморозвитку людини, тобто Бог розвивається тому, що людина, як особистість, своїм існуванням стимулює цей поступ, розвиває його в собі. Цю ідею можна підтвердити різними прикладами з життя святих. Зокрема, це життя Марії Магдалини, яка, за євангельськими свідченнями, була одержима «сімома бісами». У Біблії зазначається, що до зустрічі з Ісусом Христом у цю жінку вселився злий дух: «Марія, Магдалиною звана, що з неї сім демонів вийшло» (Лк. 8:2). На перший погляд може здатися, що саме ці демони є причиною невиліковного недугу. Однак, якби вона не страждала так тяжко й невиліковно, навряд чи б могла зцілитися. Тому можна констатувати, що вся система попередніх почуттів Марії Магдалини підготувала основу для розуміння істинної реальності Бога, що дозволило їй пережити релігійне навернення і змінитися як особистості, стати святою. Таким чином, релігійні почуття не є сталими – вони змінюються, не втрачаючи при цьому індивідуального характеру.

У цьому контексті доволі показовою є праця американських дослідників Р. Худа, П. Хіла, Б. Спілки «Психологія релігії: емпіричний підхід» [303], у якій автори, аналізуючи етапи розвитку індивідуальної релігійної віри Дж. Фаулера, роблять висновки, що вони значною мірою корелюються з концепцією когнітивного розвитку людини Ж. Піаже. Дослідники виявили, що релігійність постійно зростає впродовж процесу дорослішання людини. Так, 47 % респондентів віком від 19 до 29 років зазначили, що релігія відіграє важливу

роль у їхньому житті. Відповідно змінюються й релігійні почуття, відстежується їхній зв'язок із проблемою пошуку сенсу життя [303, с. 175].

Звернемо увагу на ті закономірності змін, які спостерігаються у сприйнятті людиною Бога. На нашу думку, «змінювані» образи Бога найяскравіше проявляються у віковій динаміці розвитку дитини, яка у фізіологічній площині є однаковою для всіх. Відмінності зумовлені лише певними культурними розбіжностями. Тому запропонуємо універсальну схему розвитку та формування сприйняття образу Бога.

Із метою детальнішого вивчення етапності формування сприйняття образу Бога у структурі релігійної свідомості особистості доцільно відстежити етапи її розвитку в межах формування «Я-концепції» особистості віруючого. Свого часу Ж. Піаже [151] зробив висновок, що існують чотири основних визначених стадій когнітивного розвитку, які відображають загальні здібності пояснення в дітей різного віку: 1. Сенсомоторна стадія (від народження до 2 років). На цьому етапі діти розуміють речі через свої сенсорні й моторні («сенсомоторні») взаємодії з навколишнім світом (наприклад, доторкаючись і дивлячись на речі, або кладучи їх до рота). 2. Доопераційна стадія (від 2 до 7 років). Для цієї стадії характерно те, що діти живуть у дуже егоцентричному світі, будучи не в змозі дивитися на речі з перспективи інших. 3. Стадії конкретних операцій (від 7 до 12 років). На цьому етапі діти здатні розуміти концепцію поняття самозбереження, яке створювало їм стільки неприємностей на попередньому рівні. 4. Формальна операційна стадія (12 років і старші). Цей етап когнітивного розвитку дозволяє відійти від конкретного в розумових процесах. Діти старшого віку вже здатні до складного абстрактного мислення, включаючи гіпотетичне, наприклад, шляхом створення потенційного вирішення проблеми, а потім створення плану для систематичного тестування різних можливостей із метою досягнення «правильного» рішення.

Д. Елкінд [303, с. 79] встановив, що етапи когнітивного розвитку дітей корелюються з формуванням релігійних уявлень. Під час досліджень було з'ясовано, що в 5–7-річному діапазоні (порівняно з пізньою доопераційною

стадією Піаже) діти думають, що їхня конфесійна належність є абсолютною, визначена Богом, і тому вона не може змінюватися. Через кілька років (у віці 7-9, у зіставленні з ранньою формальною стадією Ж.Піаже), релігійні ідеї були справді дуже «конкретними». Релігійна належність визначалася сім'єю, у якій дитина народилася. На наступному етапі релігійного розвитку (у віці 10-14 років, відповідно до пізньої конкретної й ранньої формальної операційної стадії за Ж.Піаже), діти почали розуміти деякі складності релігійних обрядів і ритуалів; вони могли сприймати людину, яка змінює його чи її релігію, тому що вони розуміють, що релігія пов'язана із самою людиною, а не визначається ззовні. Починає з'являтися абстрактне й диференційоване релігійне мислення. Зрештою, Д. Елкінд прийшов до висновку, що діти не здатні до абстрактного «дорослого» розуміння релігії у віці до 11 або 12 (тобто, початок формального операційного періоду Ж. Піаже). Отже, релігійне мислення розвивається паралельно з більш загальним когнітивним розвитком дитини.

Зазвичай під час сприйняття будь-якого об'єкта у свідомості людини з'являється певна оцінка предмета сприйняття, що знаходить свій вияв у понятійному, текстуальному вираженні. Погоджуємося з думкою філософа Н. Касавіної: «Переживання потребують категоризації, структурування, щоб стати подіями екзистенційного досвіду, який сам організовує сукупне буття людини. Для цього суб'єктивний потік переживань має бути оформлений, зібраний. Переживання потрібно підвести під поняття або уявлення; воно має бути позначено, зафіксовано в мові та спілкуванні» [78, с. 66].

В. Джемс, досліджуючи феномен релігійного досвіду, включив у нього суб'єктивні релігійні феномени у їхніх різноманітних формах – містичні видіння, екстатичні стани, екзальтовані споглядання, галюцинації, опис яких документально засвідчено в щоденниках, записках аскетів, релігійних містиків тощо. Зазвичай інтерпретативному зрізу будь-якого почуття передують здатність людини його відчувати. В. Джемс визнавав імовірність того, що релігійне почуття з погляду не психологічної ідентифікації має специфічну природу: Однак філософ підкреслює, що «ми повинні тлумачити термін «божественний»

доволі розлого, як такий, що означає будь-який об'єкт подібний Богу, буде він конкретним божеством або ні» [49, с. 156]. При цьому В. Джемс уточнює: «Божественне буде означати для нас лише таку первинну реальність, яка примушує індивідуальні почуття відповідати урочисто та велично, а не прокляттям або жартом» [49, с. 161]. Власне, такі релігійні почуття характеризуються натхненням як проявом одкровення, «божественним екстазом».

Носії божественного вирізняються певною ієрархічною функціональністю, зокрема, у контексті відгуку на дію священного. Наприклад, після «зустрічі зі священним» життя Якова змінюється. «І злякався він, і сказав: «Яке страшне оце місце! Це ніщо інше, як дім Божий, і це брама небесна» (1 Бут. 28:17). І що цікаво, що саме таке релігійне почуття, як страх спонукає до перебудови його життя. Г. Сковорода, розмежовуючи страх Божий і страх людський, звертав увагу на їхні особливості. Страх Божий – це благоговіння, любов перед Богом, це живильний «дух Божий в людині», це премудрість, яка її надиhaє. «Знання Боже, віра, страх і любов до Господа – один ланцюг. Знання – у вірі, віра – у страху, страх – у любові, любов – у виконанні заповідей, а дотримання заповідей – у любові до ближнього...» [206, с. 180]. Страх, поєднуючись із любов'ю; наближає людину до об'єкта релігійного шанування. Натомість страх людський є певною реакцією на небезпеку, загрозу; він пригнічує людину, паралізує її волю. Отже, лише в тому разі релігійний страх відкриває людині нові горизонти духовності, сприяє самоконструюванню особистості, коли він позначений Божою дією.

В історії філософії можна відстежити доволі різноманітні підходи до визначення феномену страху. Наприклад, німецький філософ М. Хайдеггер феномен страху розглядав у трьох аспектах: перед чим страх, заляканість і про що страх [249, с. 140]. В. Джемс зазначав, що релігійний страх – це звичайний трепет, пов'язаний з ідеєю божественної присутності [49, с. 38], а відомий релігієзнавець Д. Угринович [226, с. 141] під релігійним страхом розумів різновид страху взагалі. Загалом, релігійний страх, вирізняючись

процесуальним характером, має певні стадії: реакція тривоги, під час якої в людини переважає образ Бога як караючого судді (фізіологічна реакція організму), пов'язана з оцінкою людиною майбутньої ситуації як загрозової; стадія заляканості, коли страх трансформується в певний психічний стан, набуває стійкої форми (психічна реакція організму); стадія любові, коли образ Бога ідентифікується з любов'ю, активізуються фізіологічні та психічні захисні механізми організму, надаючи йому цілісності (духовна реакція організму).

Передусім, страх – психічний стан людини, пов'язаний із болісними переживаннями і викликає певні дії, які спрямовані на самозбереження. З. Фройд пов'язує це поняття також із боязню та переляком, розділяючи їх за певними критеріями впливу [241, с. 398–399]. Так, боязнь у його розумінні означає певний стан очікування небезпеки та приготування до неї, якщо навіть вона (небезпека) невідома на цей момент. Переляк – стан, що виникає при небезпеці, до якої людина не була готова. Від переляку людина захищається страхом, який із наукового погляду характеризується наявністю об'єкту, якого боятися. З. Фройд також розмежовує реальний і невротичний страх. Реальний страх – це страх перед відомою для людини небезпекою. Він є раціональним, і характеризується наявністю реакції на зовнішній подразник, є вираженням інстинкту самозбереження. Невротичний же страх виникає при сприйманні внутрішньої небезпеки, який завершується втечею у хворобу. Феномен страху З. Фройд пов'язує з почуттям провини. При цьому стан, як «совісний страх», суголосний «страху божому». З. Фройд підкреслює: «Страх є відповіддю на ризик» [300, с. 101]. Провівши розмежування між боязню, переляком і страхом, він зазначає: «На мій погляд, страх – це певний стан, він незалежний від об'єкта, тоді як при боязні всю увагу спрямовано на об'єкт. Натомість переляк, здається має особне значення, а саме: це стан, спричинений несподіваною небезпекою, якому не передувала готовність до страху» [241, с. 399–400]. Отже, боязнь означає певний стан очікування небезпеки та приготування до неї, якщо навіть вона невідома. Переляк – стан, що виникає при небезпеці, коли людина до неї не підготовлена. Від переляку людина захищається страхом. Страх

припускає об'єкт, якого бояться. Отже, за З. Фройдом, почуття страху корелюється з іншими станами, які вирізняються певними смисловими нюансами.

Страх, як релігійне почуття, набуває ознак тривоги, яку можна розглядати як набутий соціокультурний феномен. До речі, З. Фройд чітко окреслив місце й роль тривоги в клініці неврозів і зробив досить успішну спробу пояснення її психодинамічних механізмів. Він виокремив кілька різновидів невротичної тривоги. По-перше, це знаменита вільноплаваюча тривога; по-друге, фобічна тривога і, по-третє, нападоподібна тривога, еквівалентна тому стану, що зустрічається при сучасних «панічних атаках». Тривога, як психічний стан, включає в себе такі складові, як суб'єктивні почуття напруги, неспокою, хвилювання, побоювання, а також ознаки активації вегетативної нервової системи. «... Визначальним у тривозі є переживання емоційного дискомфорту, пов'язане (або наповнюване) з очікуванням неблагополуччя, передчуття небезпеки, що загрожує. На відміну від страху, як реакції на конкретну, реальну небезпеку, тривога – переживання невизначеної, дифузійної, безоб'єктної загрози» [118, с. 19]. За З. Фройдом, неусвідомлюване бажання вміє обходити заборони за допомогою заміщуючих об'єктів, а напруга, що панує при цьому у психічній сфері, проявляється в компромісних діях – каятті і прагненні спокутувати провину. Отже, тривога є одним із проявів релігійних почуттів, виступаючи, з одного боку, певною реакцією на порушення заборони, а з іншого – передвісником, передчуттям небезпеки.

Одним із найпоширеніших релігійних почуттів є почуття страху перед Богом, страх божої кари, страх перед смертю й невідомістю. Так, страх перед божим покаранням нерідко стимулював виконання релігійних дій і формував певний світогляд, що стримував від антисоціальних виявів. Загалом, багато хто схильний вважати, що основним фактором, який сприяє утриманню віруючого в орбіті релігійної свідомості, є страх перед усекараючим Богом. Разом зі страхом, важливе значення в будь-якій релігії має релігійна радість і віра у

майбутній добробут і щастя в наступному житті, майбутнє щасливе життя в «божому царстві» на Землі.

Про те, яким чином поєднується страх і любов до Бога, можна відстежити у праці С. К'єркегора «Страх і трепет» на прикладі жертвопринесення Авраама. Згідно з біблійною розповіддю Бог побажав випробувати силу віри Авраама і повелів йому принести в жертву свого улюбленого сина Ісаака. С. К'єркегор майстерно описує, з одного боку, увесь страх, увесь драматизм батьківських мук, а з іншого – неймовірну любов до сина, до Бога, намагання не порушити його настанов. При цьому Авраам не відмовився ні від Бога, ні від сина. Усі три дні, поки Авраам ішов до місця жертвопринесення, він вірив, що Бог знає, як повернути йому сина. Однак за допомогою віри «лицар віри» (як велично іменує Авраама С. К'єркегор) виявляється здатним здобути все втрачене. С. К'єркегор підкреслює: «Якщо віра не може перетворити на святе діяння прагнення убити власного сина, тоді хай і на Авраама ляже той самий вирок, що і на будь-яку іншу людину» [103, с. 31].

Досвід, включаючись у практику вшанування священного, змінює, перебудовує систему цінностей. Такий вплив є подією, який, безперечно, залишає в житті людини спогад про нього. Безумовно, цей досвід персоніфікований – чи то на рівні окремої особистості, спільноти або цілого народу, цілої культури. Чим глибше, чим проникливіше цей досвід, тим більша значущість того релігійного почуття, яке спричинило його. До речі, ці ідеї співзвучні результатам дослідження, у яких одним із основних завдань було в'ясування впливу релігійного навернення на людину. Під час дослідження були виділені чотири кластери, що відповідають різним змінам смислової сфери, під час яких відстежувалася така картина: негативні зміни (2 % віруючих); значні позитивні зміни (55 % віруючих); диференційовані зміни – як позитивні, так і негативні (3% віруючих); незначні позитивні зміни (40 % віруючих) [21, с. 135]. Безперечно, значну роль у процесі релігійного навернення відіграють релігійні почуття, зокрема, такий феномен як любов.

Варто зазначити, що ще в давньогрецькій традиції поняття «любов» вирізнялося певними смисловими нюансами: «ерос» – пристрасна закоханість як прагнення до поєднання, відчуття іншого, «філія» – душевна близькість, спорідненість душ, «агапе» – це милосердна, жертвна любов до «ближніх», глибоке, самодостатнє почуття. У переважній більшості саме в цьому значенні воно вживається у Євангеліях – для позначення любові Бога до людини й любові людини до Бога або інших людей. Однак у деяких філософських і богословських текстах це поняття використовується як «божественний ерос». Наприклад, Б. Вишеславцев у «Етиці перетвореного Ероса» пише: «Гімн любові у ап. Павла є вираженням гранично сублимованого Ероса: ось у що перетворюється підсвідома жага життя, повноти і блаженства! Космос любові виникає з хаосу темних еротичних поривів. Ерос шлюбної любові допускає сублимацію «в Христі і в Церкві» і є «великою таємницею» і таїнством. Більше того, тут знаходиться центр християнських таємниць, бо всі християнські символи з Ероса виростають: Отець, Син, Матір, брати, Наречений, Наречена» [29, с. 47].

Однак християнське розуміння любові значно відрізняється від античного. Адже платонівську теорію сходження від нижчого еросу до вищого християнський світогляд відхилив: еротика стала розцінюватися не як сходінка вгору, а як болото, яке може лише засмоктувати. (Зауважимо, однак, що Августин у своїй «Сповіді» фактично описує, як поступово, долаючи «хтиві потяги», він наближається до Бога).

Християнство, звузивши сферу любові, увиразнило її нові відтінки: з одного боку, любов до Бога, а з іншого – зразки безкорисливої, не похлігливої, любові до всіх людей. У подальшому цей ідеал любові спричинив появу нового типу любові – любові особистості до особистості, яка ідентифікується як «справжня любов». Саме характеризуючи останній тип любові, любов до Бога, Е. Фромм намагається пояснити почуття, які виникають у людини. Він порівнює релігійні почуття до Бога з почуттями до батька. Причину виникнення любові до Бога й релігійних почуттів Е. Фромм вбачає в потребі подолання почуття відчуження й самотності. Філософ зазначає: «Релігійна

форма любові те, що називається любов'ю до Бога, – у психологічному сенсі нічим не відрізняється від інших її форм. Вона також виникає з потреби подолати відчуженість і досягнути поєднання» [246, с. 225]. Для істинно релігійної людини Бог стає символом, який виражає сукупність усіх людських стремлень, світ духовності, любові, істини та справедливості.

Загальновідомо, що любов є основою християнського віровчення. «Любов над усе! Любов довго терпить, любов милосердствує, не заздрить, не величається, не надимається, ніколи любов не перестає!» (1 Кор., 13:4). Любов є тим чинником, завдяки якому людина живе, стверджується в житті. Звідси впливає першорядне значення любові як релігійного почуття, як такої життєдайної і творчої енергії, сили, яка народжує, підтримує, містить нове бачення та віру в людину, прокладає шлях до набуття нею буттєвого, психологічного, екзистенційного досвіду. Апостол Павло описує властивості любові. «Любов довго терпить, любов милосердствує» (1 Кор. 13:4). Довготерпіння є проявом жертовної любові, коли особистість, що любить, жертвує чимось із свого життя заради інших, поступається «простором життя» для інших. «Любов народжується від безпристрасності; безпристрасність від надії на Бога; уповання від терпіння і великодушності, ці останні від стриманості у всьому; стримування від страху Божого, страх від віри в Господа» [186], – зазначав Максим Сповідник.

До речі, отці та вчителі Східної Церкви неодноразово зазначали, що саме таке почуття, як любов до Бога, унеможлиблює появу гріховних пристрастей, які сковують людину, поневолюють її. Пристрасті, виходячи з-під контролю розуму, можуть проявити себе згубно. У такому випадку жадання стають похіттю, а гнів стає хворобою душі. Культивування найнижчих бажань людини – ненаситної жаги матеріальних благ, марнославства, жаги грошей, лицемірство – призводять її до моральної деградації. Як результат – формування імітаційної форми релігійного почуття, із якого вихолощені складові духовності. Проте використання релігії в меркантильних цілях позбавляє релігійне почуття

духовно-моральнісного забарвлення, культивує псевдорелігійність, із якої вихолощується сакральний сенс.

Варто зазначити, що на святоотецький підхід до визначення поняття «пристрасть» значною мірою вплинула антична філософська традиція. Так, наприклад, Іоанн Дамаскін, визначаючи пристрасть, відтворює висловлювання Аристотеля з «Нікомахової етики» [5] про пристрасть як перетерпіння чогось. Адже пристрастями Аристотель вважав те, чим супроводжуються задоволення чи страждання: потяг, гнів, страх, відвага, заздрість, радість, любов, ненависть, туга, жалість тощо. У цьому випадку інтерпретативний смисл пристрасті збігається зі здатністю душі й не має яскраво вираженого морального забарвлення. Власне, пристрасть, як складова нерозумної частини людської душі, якщо вона природним чином приводиться в рух вищою розумною частиною душі, не може бути гріховною; вона є закономірним явищем діяльності людського єства.

М. Шелер, оцінюючи любов, зазначає, що вона пробуджує почуття й бажання. Причому вселюблячим та всепізнаючим виступає Бог – «особистісний центр світу як Космосу і цілого» [264]. За М. Шелером, людина – центр перетину духу та життя, її основна здатність – спрямованість на Бога, що уможлиблюється завдяки переживанню абсолютних цінностей. У цьому процесі переживання виникає любов, як осяяння під час їхнього осягнення. Любов, за М. Шелером, – це акт сходження, злету, унаслідок якого осягається найвища цінність об'єкта. М. Шелер підкреслює, що афекти і пристрасті перебувають під контролем любові й ненависті. «При цьому під «афектами» я розумію щоразу типово по-різному утворені, що виявляються в типових виразних проявах, у гострій формі услід одне за одним сильні самопочуття власне чуттєвого та вітального походження, супроводжувані сильними, що переходять у вираз, імпульсивними потягами й органічними відчуттями» [264]. Однак афект відрізняється від пристрасті. «Немає нічого великого без великої пристрасті – але все велике здійснюється, звичайно, без афекту. Афект є

переважно процес у сфері Я як тіла, між тим як вихідна основа пристрасі – у більш глибоко розташованому вітальному центрі душі» [264].

Окрім страху й любові, Ю. Зенько [69] виокремлює ряд інших значущих почуттів, які є частиною релігійних переживань християнина. Найважливішим він називає «благоговіння до Бога». Із цього почуття, як він вважає, виникають усі інші релігійні почуття. При цьому почуття благоговіння складається з глибокого розчулення та повної відданості Богу. Воно є визнанням безпосередньої присутності в нашому дусі нескінченного. У благоговінні з'єднуються: піднесення духу, смиренність, надія і самовідданість. Благоговіння – це особливий психічний стан людини, у якому її внутрішній світ увиразнює предмет поклоніння. У феномені благоговіння фіксується як переживання єдності з Божеством, так і стан подиву, охоплення трепетом. «... Благоговіння возвеличує душу, тішить її, насичуючи красою. Хвилини благоговіння роблять людину морально кращою. Моральне відродження багатьох, як засвідчує життєпис святих, нерідко починалося з моменту благоговіння» [150, с. 692]. Доволі тремтливо-щемлива гама почуттів розкривається в почутті пасхальної радості: світла радість, духовне єднання, «світлий космізм» (В. Зеньківський) – це почуття залучення до Пасхи. Під час такого почуття в деяких людей виникає особливе переживання – христосування, трепетне відчуття радості, духовного підйому тощо.

Серед інших релігійних почуттів Ю. Зенько також виокремлює такі: почуття шанування (шанування Богородиці, ангелів і святих мужів, що наближаються до Бога за своїми моральними досконалостями); релігійна радість (стан достатку, спокою й душевної тиші, яка народжується в ній або внаслідок загального настрою всього життя, або внаслідок вчинення будь-якого християнського подвигу); смиренність як основна умова спасіння людини («Бог противиться гордим, а смиренним дає благодать» (1 Пет. 5:5), «...навчіться від Мене, бо Я тихий і серцем покірливий» (Мт. 11:29)).

Однак почуттєвий відгук людини на сакральні об'єкти доволі неоднозначний. Він може змінюватися час від часу – часом навіть на дуже

короткому відрізку життєвого шляху людини: під впливом навколишнього середовища, суспільної атмосфери, життєвих обставин, ідеологічного впливу. У свою чергу, сакральні предмети посилюють релігійні почуття людини. Наприклад, Туринська плащаниця викликає драматичні почуття, зокрема жалю, скорботи, відчуття трагічності. Натомість ікона із зображенням вознесіння Христа викликає відчуття духовного зростання, посилює надію на спасіння.

3.2. Деструктивні та конструктивні прояви релігійних почуттів

Що робити, коли людину охоплює відчай, коли її поглинає депресія? У ситуації кризи, на вістрі майже неможливого людині належить зробити певний душевний подвиг – прийняти неминуче, осмислити те, що трапилося, намацати нові опори існування. Щоб навчитися надавати людині психологічну й духовну допомогу, важливо зрозуміти, яку роль у її пошуках виходу з кризи відіграють релігійні почуття, як вони впливають на людину.

Варто зазначити, що проблема почуття має принципово важливе, домінантне значення в будь-якій релігії. Саме спрямованість релігійного почуття, «вектор почуття» характеризує релігійність особистості. Наприклад, сучасні релігійні лідери використовують доволі витончені засоби залучення до релігійної спільноти, зокрема при допомозі різноманітних психотехнік, маніпулюють релігійними почуттями для того, щоб нав'язати своїм адептам необхідні ідеї, поведінку. Перефразовуючи відомий вислів, можна сказати: «Хто володіє вмінням маніпулювати релігійними почуттями, той і володіє світом».

Людина досягає навколишній світ не лише зовнішніми почуттями, але і внутрішнім прозрінням. До речі, світло цього внутрішнього пізнання М. Екхарт називає іскрою. Хто просвітлений цією іскрою, той пізнає світ не лише чуттєво, але й розсудково, «він пізнає речі, зливаючись із їх сутністю, пізнає їх із середини, перестає бути в світі як дещо відокремлене, знаходить усе в собі і себе в усьому» [275, с. 17].

І. Ільїн зазначав: «Людині властиво безліч почуттів; але серед них є два основних «хороводи»: один, позитивний, творчий, керований любов'ю або «серцем», інший – негативний, руйнівний, проводир ненависті і заздрості» [73, с. 104]. Від чого ж залежить така варіативність проявів релігійних почуттів? Щоб більш рельєфніше зрозуміти вплив почуттів на людину, спробуємо відстежити хоча б у загальних рисах основні етапи залучення того чи іншого адепта в сучасні новітні релігійні рухи. При цьому використаємо основні психодинамічні зміни, що відстежуються у їхніх адептів [283, с. 179–180]. Насамперед звернемо увагу на психодинаміку релігійного почуття, у якому можна виокремити такі етапи формування його стійкості: на етапі залучення переважає почуттєвий ефект – «бомбардування» любов'ю. Такий вплив може стати надзвичайно небезпечним для осіб із певними психологічними особливостями – залежними особистісними рисами: саме їм притаманне переважно емоційне реагування на життєві труднощі й потреба в керівництві для їхнього подолання. І якщо ця тенденція підпорядкування зберігається й надалі, людина повністю втрачає свою незалежність. Однак що найбільш трагічніше – вона цього не помітить, тому що житиме у світі «правильної» інформації та «правильних» бажань. На другому етапі відбувається процес введення у вчення. Мета цього етапу – посилення контролю над думками й почуттями, основне завдання – знайомство з доктриною та психологічна прив'язка людини до релігійних догм, приписів, які сповідують члени цієї релігійної громади. Людина одержує виключно «правильну» інформацію й починає діяти відповідно до неї. Згодом відстежується поривання контактів із минулим світом. На цьому етапі життя протікає вже у групі. Групові інтереси витісняють особисті, переривається зв'язок із сім'єю та близькими. У свідомості починають домінувати ірраціональні уявлення про світ, емоційно-чуттєвий чинник переважає над раціональним осмисленням. Посилюється чутливість до навіювання, формується залежність і здатність до прийняття тієї ролі, яка нав'язується. На четвертому етапі – відчуження – відбувається повний розрив із близькими, сім'єю й ізоляція від світу. Порушується критичність мислення. І на

п'ятому етапі втрачається ідентичність, людина отожднює себе з ідеями, які культивуються в цій релігійній спільноті.

Серйозні проблеми виникають у тій чи іншій релігійній спільноті, коли в ній відбувається певний психологічний тиск. Тим паче, проблеми починають поглиблюватися, коли релігійна громада намагається ізолюватися від суспільства, перетворитися на «закриту» спільноту, провести чітку грань між «своїми» й «чужими». При цьому в таких громадах усі адепти безапеляційно підпорядковуються її керівнику. У процесі залучення все більше блокується критична оцінка неофіта. Закріплення в ролі «свого» сприяє й стимулює навколишнє оточення – емоційне прийняття й любов. Така модель культивування залежності ретельно продумана, щоб урешті-решт позбавити людину права на власний вибір, щоб вона не проявляла «критичної ініціативи». Не маючи емоційної підтримки в оточенні, людина прагне його віднайти в тому чи іншому релігійному угрупованні. Сила переживань підсилюється, коли в це дійство задіяна величезна маса людей, коли вступають у дію механізми наслідування, зараження, навіювання. Тому й не дивно, що людина, переживши підйомну, п'янку силу таких могутніх, об'єднуючих почуттів, прагне їх знову повторити.

Отже, у цій психодинаміці відстежується формування «потрібного» релігійного почуття: повністю подавляється критична оцінка людини, змінюється її стратегія життя. До речі, саме так «виховують» релігійних фанатиків, у яких, зазвичай, раціональна складова повністю перекривається її емоційно-чуттєвою компонентою. Тим паче, відповідальність за скоєне переноситься за межі самої людини. «Не ви вбили їх, а Аллах вбив їх...» [89, 8:17]. Так, сімнадцятирічний пакистанський юнак, невдалий терорист-смертник, підготовлений талібами, Фарман Улли разом зі своїм ровесником збиралися знищити афганського губернатора як «невірного» через його співробітництво з американцями, зазначає: «Коли ти виходиш за двері з поясом смертника, сам Бог здійснює все інше...» [262, с. 152]. Цей непохитний провіденціалізм культивувався не лише вірою у провидіння, але й настановами

«вчителів», що й позбавляло усвідомлення власної відповідальності за свої дії, перенесення її в царину волі Всевишнього. Безперечно, така установка формує особливий тип світосприйняття, де оцінка має сенс лише в межах провіденціалізму, із яскраво вираженими фаталістичними відтінками. Тому і «применшення людської свободи у створенні причин і їхніх наслідків на користь усемогутності Божої волі призводить до зниження моральної відповідальності за власні вчинки. Що, у свою чергу, здатне змінити режим функціонування совісті – знизити поріг совісної чутливості» [262, с. 152]. Саме такі ідеологічні установки намагаються культивувати духовні наставники терористів-смертників. Апелюючи до мусульманської віри в обумовленість терміну життя людини, у залежність будь-якого явища в цьому світі від дозволу Аллаха, вони намагаються створити систему теологічної аргументації, що знімає моральну відповідальність із смертника не лише за конкретні результати терористичної операції, але й за власну смерть, що позбавляє саму «акцію самопожертви» характеру самогубства, суворо забороненого в ісламі [262, с. 152]. Крім того, сама можливість перекласти відповідальність на когось іншого дає певне психологічне розвантаження та свого роду заспокоєння щодо свого життя та життя й долі близьких.

Зазвичай дослідники, намагаючись розкрити сутність релігійного фанатизму, звертають увагу на ті чинники, які спонукають до його виникнення й особливостей. Вважаємо цілком прийнятним твердження про те, що в цьому явищі задіяний надзвичайно широкий спектр релігійних почуттів. Ще у стародавніх римських авторів термін «фанатизм» вживався щодо тих adeptів (жерці Беллони, Кібели), які практикували екстатичні культи, що й спонукало деяких дослідників (Буше-Леклерк) до проголошення ідеї про те, що боги оприявнюють себе безпосередньо через екстаз жерців. Отже, у цьому випадку фанатизм пов'язується із процесом дії богів посередництвом жерців. Погоджуємося з думкою М. Яхьяєва про те, що, аналізуючи феномен релігійного фанатизму, потрібно враховувати «фундаментальні ознаки релігійного почуття: домінуючий об'єкт релігійних переживань; переважаючу

модальність релігійних емоційних переживань; характер або тип їхньої амбівалентності; внутрішній психічний зміст емоційного переживання; спосіб його зовнішнього прояву» [293, с. 146]. Однак дослідник звертає увагу на ті чинники, які забезпечують певний праксеологічний прояв поведінки лише на індивідуальному рівні. Однак діяльність фанатика часто-густо зачіпає інтереси інших людей, впливає на них.

Вважаємо, що дещо прояснює ситуацію з розумінням релігійного фанатизму у стосунках «Я-Інший» поняття «локус контролю», яке було введено до наукового обігу американським психологом Д. Роттером [314]. «Локус контролю» – стійка особистісна характеристика, у якій відображається схильність людини приписувати відповідальність за результати своїх дій зовнішнім силам і обставинам, або навпаки – власним зусиллям і здібностям. У ракурсі дослідження нашої проблеми, саме «божественний» локус стає домінуючим у світогляді й діях фанатика. У цій ситуації релігійні почуття центруються на цьому локусі, підпорядковуючи цілковито всю систему «Я». Такі почуття як любов, смирення повністю зміщуються з особистісного ракурсу «Я концепції» в божественне підпорядкування, яке детермінує всі інші почуття релігійної людини введенням у її підсвідомість механізмів психологічно безперечної установки – цілковитої «Я» ідентифікації з релігійними ідеями, символами тощо. При цьому релігійні почуття сприяють репрезентації, з одного боку, як вираженню, а з іншого – позначенню, ідентифікації. Таким чином, віруюча людина повністю або частково перекладає відповідальність за своє життя, свої дії на Бога, на тих, хто діє від його імені, оскільки це реабілітує її, убезпечує від негативних проявів буття. У цьому випадку певній руйнації піддається морально-етичне ядро особистості – відповідальність, що й призводить до кризи та втрати ідентичності, неможливості розширити саме свою відповідальність за породжувані ризики. Людина, якій властиве почуття відповідальності, не дозволить обставинам піддавати руйнації її власну ідентичність.

Загалом, слово «відповідальність» має такі взаємопов'язані інтерпретативні зрізи: по-перше, це особистісний рівень як відповідальність за щось чи когось (відповідальність не виходить за межі «Я»; її конструктом є совість) і відповідальність у ракурсі «Я-ми» (відповідальність людини розгортається в контексті відповідальності перед іншими людьми, суспільством загалом, усім суцим); по-друге, це суспільний рівень «Вони-Я» (оцінка соціумом індивідуального рівня відповідальності). Саме взаємозв'язок цих рівнів відповідальності забезпечує людину від втрати ідентичності, від фанатичних дій.

Зазвичай членами релігійних фанатичних груп стають залежні особистості, нездатні брати на себе відповідальність за своє життя. Їхні релігійні почуття спрямовані на підпорядкування, з одного боку, впливового лідера, а з іншого – групи. Під час таких маніпулятивних впливів втрачається самоідентичність людини. Усе, що не вкладається у світосприйняття фанатика, а тим паче провокує сумнів, критику, піддається викоріненню. Інтенсифікуючи релігійні почуття до максимального напруження і граничних форм вираження, релігійний фанатизм здатний проявитися в будь-якій релігії й може використовуватися як засіб вирішення різних політичних цілей, психологічних проблем, які обумовлені як соціальними умовами, так і духовними потребами релігійної особистості. Релігійні почуття, підсилюючи релігійну віру, формують особливе світосприйняття фанатика, у якому відсутня критично-рефлексивна складова мислення. Релігійний фанатизм дозволяє його носіям у деяких випадках демонструвати граничні можливості людської особистості, релігійно мотивує її як на подвиг самопожертви, так і на злочин в ім'я віри.

До речі, деякою мірою зв'язок між мотивацією «альтруїстичного» самогубства й релігійним світосприйняттям прояснює таке дослідження [131, с. 141]. У лабораторії І. Павлова проводився такий експеримент: голодному собаці перед подачею їжі, замість усім відомим із шкільної програми дзвіночків, наносився слабкий удар струмом. Собака, звикнувши до такої послідовності, реагував на удар струму виділенням слини й радісним

помахуванням хвоста. Поступово сила струму збільшувалася (аж до опікового ступеню) – і навіть у відповідь на доволі відчутну біль собака не змінив своєї реакції. Спостерігаючи за цим експериментом, видатний англійський фізіолог Ч. Шеррінгтон вигукнув: «Тепер для мене стала зрозумілою стійкість християнських мучеників!» Справді, з історії раннього християнства відомі випадки, коли мученик, наслідуючи Христа, його страждання, не відчував болю. Нестерпні муки лише перетворювалися на своєрідну насолоду. Така властивість релігійних почуттів є свідченням їхньої здатності до зміни, трансформації, можливості змінювати найнестерпніші страждання на почуття радості, любові.

Нерозуміння особливостей специ

» (Charlie Hebdo), що

призвело до масових вбивств людей. Причому, реакція на терористичний напад, скоєний на редакцію паризького сатиричного журналу Charlie Hebdo була неоднозначною: у деяких арабських країнах обурення викликало не вбивство журналістів, а те, що, мовляв, ці журналісти образили їхні релігійні почуття, посміявшись над пророком Мухаммадом. На наш погляд, ця проблема набагато складніша. У цьому випадку йдеться про новий, функціональний контекст релігійного символу, коли символічне значення, відокремлюючись від традиційного символу, піддається дії принципів зміни апрезентативних відношень, зокрема, принципу відносної нерелевантності, принципу змінності апрезентативного значення, принципу метафоричного перенесення [271, с. 472–475]. Новий контекст інкорпорування релігійних символів змінює й відношення до них – почуття, які часто, набуваючи симуляційного, псевдорелігійного характеру, форматують певне світосприйняття. Зазвичай цей процес посилюється політичними, ідеологічними чинниками.

Якщо відстежити в історичній генезі прояви релігійних почуттів представників різних віросповідань, то вони, окрім універсальних

характеристик, вирізняються певною функціональною характеристикою. Однак, якщо звернути увагу на поширені сучасні монотеїстичні релігії, наприклад, сучасне християнство, то можна виокремити ті почуття, які відіграють основну роль у переживаннях типового віруючого. Звернемо увагу на такий феномен, як образа релігійних почуттів. У багатьох країнах світу образа релігійних почуттів карається законом. Що стосується образи, то під нею традиційно розуміється приниження честі та гідності, дія, яку вчинено щодо конкретної людини або групи осіб, причому це здійснено у непристойній формі. Отже, образа релігійних почуттів віруючих – це принизливі, непристойні дії відносно до групи, осіб, що продиктовані неприйняттям і неприязню тих чи інших приписів релігійного вчення. Відношення законодавців до образи почуттів віруючих варіюється – від покарання у вигляді смертної кари за образу ісламу в деяких мусульманських країнах (Афганістан) до повної відсутності складу злочину в деяких країнах (США).

Безперечно, проблема образи релігійних почуттів пов'язана з релігійною безпекою як станом захищеності життєво важливих інтересів особи, суспільства й держави від внутрішніх і зовнішніх загроз у релігійній царині. Тому при законодавчому закріпленні цієї проблеми потрібно враховувати, з одного боку, велике різноманіття релігійних конфесій країни, її «релігійну мозаїку», а з іншого – політичні й етнографічні чинники, які б ставили б завданням відтворення всієї складності ситуації з певними релігійними ризиками. Так, у ст.161 Кримінального кодексу України зазначається: «1. Умисні дії, спрямовані на розпалювання національної, расової чи релігійної ворожнечі та ненависті, на приниження національної честі та гідності, або образа почуттів громадян у зв'язку з їхніми релігійними переконаннями, а також пряме чи непряме обмеження прав або встановлення прямих чи непрямих привілеїв громадян за ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, інвалідності, етнічного та соціального походження, майнового стану, місця проживання, за мовними або іншими ознаками – караються штрафом від двохсот до п'ятисот неоподатковуваних

мінімумів доходів громадян або обмеженням волі терміном до п'яти років, із позбавленням права обіймати певні посади чи займатися певною діяльністю на термін до трьох років або без такого» [93].

У релігійних фанатиків формується певний тип світогляду, про що зазначав у своїх працях філософ, релігієзнавець М. Яхьяєв. Також він звертає увагу на взаємозв'язок між релігійним світоглядом і релігійними почуттями. Причому, фанатичний релігійний світогляд є ядром релігійного фанатизму й основою фанатичних релігійних почуттів. Фанатична релігійна поведінка формується на основі фанатичної релігійної свідомості. За М. Яхьяєвим поведінку віруючого-фанатика слід відрізняти від нормальної релігійної поведінки за такими критеріями: 1) характер мотивації; 2) домінуючі цілі; 3) способи та види дій, 4) баланс культових і позакультових дій у структурі релігійної поведінки, 5) баланс релігійних і нерелігійних форм поведінки в загальній структурі поведінки особистості [293, с. 150–151].

Отже, у фанатизмі виражається крайня нетерпимість до всіх інших поглядів, крім певної ідеї, до якої існує несамовита прихильність, що пов'язана з почуттям, яке перетворюється в афект. Тому й релігійний фанатизм часто буває доволі сильно вираженим, набуваючи деструктивного прояву. Афект, із яким пов'язується справжній фанатизм, часто-густо «робить» фанатика нечутливим не лише до негараздів, але й до болю. Так, наприклад, прославився своєю стійкістю й мужністю вождь племені ацтеків, національний мексиканський герой Гуауतेмок, який очолював у XVI ст. боротьбу свого племені проти іспанських конкістадорів. Іспанці, захопивши Гуаутемока в полон, облили його оливковою олією, поклали на решітку, укріплену над тліючим вугіллям, і повільно підсмажували. Однак Гуаутемок стійко виносив муки й обурився, коли один з ацтекських вождів, також підданий тортурам, не витримав болю і став стогнати. Він сказав останньому: «Ти бери приклад із мене, адже я теж лежу не на квітах». Безперечно, у цьому випадку значну роль відіграє процес самонавіювання.

Засновники релігії були знайомі з навіювальними практиками, використовуючи їх для підтвердження своєї таємничості та могутності. Під час релігійного навіювання людині або групі осіб прищеплюється «необхідна» ідея, яка нав'язується, згодом закріплюється й перетворюється в стратегію дій. Власне, вона запускає пусковий механізм – включаються мозкові психофізіологічні центри, які спонукають до впровадження «необхідну» програму поведінки. Урешті-решт навіювальні установки, як результат праці свідомого та несвідомого, стають переконаннями й перетворюють програму в дію. Російський філософ Б. Вишеславцев зазначав, що «навіювання складається... із тричленного ритму: 1) ідея-образ, яка кидається в підсвідомість, слово, яке включає в себе «навіювання», 2) підсвідоме життя й робота цього образу, 3) ряд актів і змін, які є результатом «навіювання» [28, с. 63]. Отже, у навіювальному процесі значна роль відводиться феномену несвідомого, завдяки праці якого образ «впливає» на поверхню і включається у функціональний контекст. «Підсвідоме молиться, але не знає саме про що; воно «ходатайствує зітханнями невимовними», воно відчуває, але не знає, чого хоче. Безсумнівно одне, воно передчуває і передбачає повноту й багатство буття; а тому в усякому Слові Одкровення впізнає божественну повноту (πλήρομα), яку воно споконвіку бажало» [28, с. 67–68].

Як відомо, Біблія насичена різноманітними прикладами чудодійних зцілень Ісусом Христом. Багато таких моментів ми знаходимо у Євангелії від Матвія. «І водили до Нього недужих усіх, хто терпів на різні хвороби та муки, і біснуватих, і сновид, і розслаблених» (Мт. 4:24). «І то одна жінка, що дванадцять літ хворою на кровотечу була приступила ззаду, і доторкнулась до краю одежі Його. Бо вона говорила про себе: «Коли хоч доторкнуся одежі Його, то одужаю». Ісус, обернувшись, побачив її і сказав: «Будь бадьорою, дочко, – твоя віра спасла тебе!» І одужала жінка з тієї години» (Мт. 9: 20–22).

Окрім віри, велику роль у процесі релігійного навіювання відіграє уява, у якій відбувається моделювання образів і явищ. Тисячолітня людська історія вражає розмаїтою гамою результату людської уяви – образно-символічним

світом різноманітних релігій, який маніфестується в доволі різноманітних виявах. Зазвичай людина здатна розвинути уяву до появи ілюзій і галюцинацій, що уможлиблюється при умові емоційно насиченої уяви. Переживаючись як реальність, уява-образ інтенсифікує релігійні почуття, динамізує релігійну віру, спонукає до актуалізації релігійний досвід.

Про найтонший і найтісніший зв'язок навіювання з уявою засвідчують численні факти. Зокрема, це явище можна відстежити на прикладі стигматів. Першим стигматом, відомості про який зберегла історія, був проповідник із італійського міста Ассізї, Франциск Ассизький. У 1224 р., за два роки до смерті, у нього на кистях рук і ступнях з'явилися рани. Легенда стверджує, що Франциску, тоді ще не святому, під час свята Воздвиження Святого Хреста, з'явився у видінні вогненний ангел.

Ще В. Бехтерев підкреслював, що блокуючи критичність людини та її активну увагу, коли послаблена діяльність мозку, людині можна вселити необхідні ідеї. Наприклад, її можна змусити повірити в те, що вона – «обрана» і покликана виконати велику місію. Навіювання здійснюється вербально, тому що слова передають інформацію й емоційний заряд. Під час релігійних групових заходів, коли включені механізми емоційного зараження, коли критичність віруючих послаблена, їхня емоційна згуртованість і почуття єднання зміцнюється, що уможливлює навіювання їм необхідних ідей, певних ірраціональних установок.

Релігійне навіювання має ціленаправлений характер. Релігійні лідери знають про те, як потрібно навіювати. Релігійне навіювання ставить людину перед вибором і має яскраво виражений аксіологічний характер. При цьому його ефективність залежить від того, наскільки воно усвідомлювалося як самонавіювання. Відтак релігійне навіювання, поєднуючи елементи свідомого й несвідомого, оприявнюється як уява. «Кругообіг взаємодії підсвідомості та свідомості виражають собою сутність будь-якої творчості і разом із тим будь-якого навіювання. Те, що зв'язує їх воедино, є уявою» [28, с. 73].

За допомогою навіювання й самонавіювання релігія збуджує до небачених розмірів уяву. У збудженому стані, у стані афекту, під впливом релігійних емоцій і переживань у людини слабне контроль над власним вчинками й поведінкою. У такому стані вона може бути здатна на нелюдський вчинок, навіть на вбивство. Щоб унеможливити цей процес, необхідно формувати критичність мислення, його філософську культуру. Особливо сильному навіюванню піддаються люди, які перебувають в стані алкогольно-наркотичної залежності, ослаблені хворобою, переживають стресову ситуацію. Однак головною умовою для сугестивності є відсутність у людини чітких світоглядних орієнтирів. Тому основним захистом людини від чужого впливу має стати вироблення власних твердих переконань, заснованих на широкій освіченості.

Особливою інтенсифікацією вирізняються релігійні почуття в натовпі, який сугестивний, заразливий, підпорядкований нівелюванню всього особистісного. Психологію натовпу доволі влучно описав З. Фройд: «Маса імпульсивна, мінлива і збудлива. Нею майже виключно керує несвідоме. Імпульси, яким кориться натовп, можуть бути, залежно від обставин, благородними і жорстокими, героїчними або боязкими ... (Натовп) не виносить відтермінування між бажанням і здійсненням бажаного. Він відчуває себе всемогутнім, в індивіда в масі зникає поняття неможливого.

Маса легковірна й надзвичайно легко піддається впливу. Вона некритична, для неї неправдоподібного як такого не існує. Вона мислить образами ... Почуття маси завжди дуже прості й дуже гіперболічні. Вона не знає ні сумнівів, ні невпевненості.

Маса негайно доходить до крайнощів, висловлена підозра відразу ж перетворюється у впевненість, зерно антипатії – у дику ненависть. Той, хто хоче на неї впливати, не потребує логічної перевірки своєї аргументації, йому личить живописати найяскравішими фарбами, перебільшувати й завжди повторювати те ж саме. Вона поважає силу ... від свого героя вона вимагає

сили, навіть насильства. Маса підпадає під воістину магічну владу слів ... » [243, с. 286–287].

Зазвичай у повсякденному релігійному житті людина спілкується з предметом свого поклоніння, встановлює з ним контакт завдяки культовим діям. Відбувається внутрішня переорієнтація людини, що уможливорює спрямованість як внутрішньої, так і зовнішньої діяльності на предмет поклоніння. Релігійні почуття є одним із чинників навернення, оскільки «...релігійне навернення ... може розглядатися як якась фундаментальна форма релігійного досвіду, той чи інший спосіб чи характер переживання якої так чи інакше забарвлює релігійну долю суб'єкта» [3, с. 91]. Це обумовлює певну динаміку виникнення почуттів, тобто етапність. Так, «пік» досягнення почуттями найвищої точки розвитку, обумовлений відчуттями, отриманими після психологічної розрядки; «спад», пов'язаний із фізіологічною неможливістю людини бути у постійному стані психологічного збудження; повторний «пік» як його рецидив, пов'язаний із необхідністю знову відчувати та пережити те ж саме чуттєво-емоційне задоволення та внутрішньої єдності і спокою. Цей процес має циклічний характер, але інколи в ньому можуть відбуватися певні збої, викликані перенасиченням чуттєвої сфери, і це стає першим кроком до порушення нормального чуттєвого сприйняття дійсності через призму релігійних приписів.

Так, В. Джемс доводив, що загальною психологічною особливістю всіх релігій є перехід від «душевного страждання» до поступового «звільнення від нього» [49, с. 497]. Він зазначав, що значимість релігійних переживань визначається відповідно до таких критеріїв: безпосередня упевненість, філософська розумність і моральна плідність. «Св. Тереза могла б володіти здоровими, як у жуйних тварин, нервами, і це не врятувало б її теологію, якби її теологія не витримала випробування наших критеріїв. Навпаки, якщо її теологія тріумфує після такого випробування, що нам до того, якою мірою історична була св. Тереза в її земного життя?» [49, с. 31] – зазначає філософ. При цьому В. Джемс підкреслює позитивну сторону емоційної чутливості: вона дозволяє

людині не обмежуватися лише власним здоров'ям і матеріальним благополуччям, але уможлиблює сприйняття світу із зовсім іншої, більш глибокої, більш емоційно-внутрішньої позиції.

Відомий російський психіатр М. Нікітін [132, 133] кілька разів відвідував відомі монастирі (зокрема, Саровський монастир Тамбовської губернії) у дні паломництва віруючих і спеціально спостерігав за тими паломниками, які приходили (або їх привозили) із метою зцілення від багатьох хвороб. Він зазначав, що результатом віри в нечисту силу є переконання в можливості її впливу на людину. Однак не лише сам диявол і підвладні йому біси можуть заподіювати людям хвороби. За народними повір'ями існує багато людей, що перебувають у зносінах із нечистою силою. Ці люди – чаклуни – володіють отриманою ними від диявола здатністю викликати в людини найрізноманітніші розлади – це заподіяння шкоди здоров'ю людини, насилання «причинни». До речі, такою насланою хворобою народ і пояснював явища крикливства. Професор М. Нікітін на підставі детального аналізу крикливства зазначав, що воно являє собою захворювання, основу якого складає істеричний невроз. Існування крикливства, як народної хвороби, обумовлено наявністю в народі віри в причинну, без якої воно було б немислиме.

Науковий розвиток цих ідей був продовжений М. Нікітіним у праці «Релігійне почуття як зцілюючий фактор» [134], у якій він навів деякі дані з літератури та власні спостереження в монастирях Росії на початку XX ст. Він зазначає, що факти зцілення віруючих від різних хвороб за посередництва релігії відомі ще з часу виникнення перших форм релігійного культу. Найчастіше такі зцілення відбувалися у храмах, що були центрами, куди сходилися хворі. Безперечно, у цих випадках значну роль відігравали релігійні почуття та феномен самонавіювання, які, закріплюючись у релігійному досвіді, сприяли зціленню.

В історії відомо багато описів духовного досвіду, у яких підкреслюється один їх аспект, зокрема «граничний інтерес (наприклад, П. Тіліх), інтегруючий чи об'єднуючий фактор всередині особистості (наприклад, Дж. В. Хоуден,

1992), справжність (наприклад, Д. Хельмінґ, 1996), джерело туги (наприклад, Г. Мей, 1988), смислова ідентичність і мета (наприклад, Т. Боллінджер, 1969), єднання з Богом (наприклад, Ф. Магіл та І. МакГріл, 1988)» [298]. Однак ряд дослідників пропонують багатовимірну шкалу до розгляду проблеми духовності, виокремлюючи такі компоненти: 1) пошук сенсу життя, 2) зустріч з трансцендентністю, 3) почуття спільності, 4) пошук істини в останній інстанції, або вищої цінності; 5) повага і вдячність за таємниці творення і 6) особиста трансформація [298]. Вважаємо, що саме така багатовимірність духовності може бути методологічним орієнтиром в осмисленні духовного потенціалу релігійних почуттів.

Важливе значення в розумінні сутності релігійних почуттів має виявлення особливостей їхньої динаміки. Динамічність релігійних почуттів має певну послідовність, що найяскравіше проявляється у процесі навернення, у якому можна виділити три етапи. Спершу особистість, перебуваючи у стані постійного зростання емоційної напруги, драматичних колізій, намагається подолати цей стан. Однак таке емоційно-чуттєве напруження не може довго тривати. Урешті-решт настає такий момент, який можна ідентифікувати як етап емоційної розрядки: змінюється палітра релігійних почуттів і як результат – негативні почуття змінюються на позитивні – страждання полегшуються. І на завершальному етапі людина позбавляється від тих почуттів, які пригнічували її: з'являється радість, задоволення й заспокоєння. Почуттєвий вектор змінює своє спрямування: домінуючими стають позитивні почуття.

В. Джемс звертає увагу на чудову здатність нашої свідомості надавати «рятивні релігійні досвіди» в моменти, коли людина найбільше цього потребує, наприклад, у період відчаю. «... Істинний корінь релігійної проблеми у цьому зойку: Допоможіть! Рятуйте! ... Однак для того, щоб спасіння було справжнім, воно повинно прийти в такій самій приголомшливо сильній формі, як і сам душевний біль» [49, с. 137]. Ця думка В. Джемса збігається з ідеєю британського філософа Б. Рассела: «... Чим сильнішими були релігійні почуття і глибше догматичні вірування впродовж того чи іншого періоду історії, тим

більшою жорстокістю був відзначений цей період і тим гірше виявлявся стан справ. У так звані століття віри, коли люди справді вірили у християнську релігію у всій її повноті, існувала інквізиція з її тортурами; мільйони нещасних жінок були спалені на вогнищах як відьми; і не було такого роду жорстокості, яка не була б пущена в хід проти всіх верств населення в ім'я релігії» [191].

Безумовно, у цьому процесі важливу роль відіграє почуттєвий досвід, який має здатність до коректування, зміни релігійного стану людини. Релігійні почуття, закріплюючись в екзистенційному досвіді, дозволяють людині знайти якусь владу над переживаннями, ініціюють осмислення та прийняття рішень. У цьому випадку «екзистенціальний досвід – не просто сукупність переживань, але їхня особлива цілісність, продукт обробки, розшифрування, розплутування, які щоразу приводять до нового рубежу особистісної зрілості й пов'язаного з нею прийняття складнощів долі» [78, с. 67].

У процесі навернення релігійні почуття відіграють значну роль – це не лише безпосереднє переживання сутності змінюваних станів «Я» (радість, сум, схвильованість, умиротворення, любов), але й щось більше – вони вводять у світ цінностей, уможлиблюють їхнє осягнення. Це співпричетність буттю, переживання духовного досвіду. «Те ж відбувається і з переживанням навернення: цінність і значення цього переживання створюється тим, що воно в короткий проміжок часу виявляє перед людиною вищу грань її духовних сил ...» [49, с. 208], – зазначав В. Джемс.

Отже, релігійне навернення – певний акт надбання почуттєвого досвіду, спосіб переживання, який так чи інакше змінює долю людини. Для В. Джемса важливі наслідки релігійного навернення закріплюються у стані впевненості. «Першою і основною рисою цих переживань є звільнення від стану пригніченості, – упевненість, що врешті-решт усе буде добре, – відчуття внутрішнього світу й гармонії ... Другою характерною рисою є почуття пізнання невідомих доти істин ... Третьою рисою «стану впевненості є почуття, що світ піддався якимось об'єктивним змінам ... » [49, с. 201–202]. Також «елементом навернення є ... екстаз щастя» [49, с. 206]. Таким чином, якщо з

погляду психології причиною навернення є переміщення наших потаємних, релігійних прагнень із периферії свідомості до центру, то з філософського – це перевага на «терезах нашої віри» релігійного почуття й переконання.

Дослідження в царині релігійної навернення свідчать про те, що воно, з одного боку, може позитивно впливати на людину (Б. Кілбурн і Дж. Т. Річардсон, 1984; Дж. Мафлер, Дж. Ленгрод, Дж. Річардсон, і П. Руіз, 1997; Дж. Т. Річардсон, 1985, 1995; Т. Роббінс і Д. Ентоні, 1982), а з іншого – призводити до проблематичних, навіть небезпечних наслідків (Л. Зальцман, 1953; М. Сінгер, 1972; Р. Дж. Вутен і Д. Ф. Ален, 1983) [309]. Чи відбувається сутнісна зміна на всіх рівнях індивідуальності в цілому? У першому всебічному дослідженні американського філософа, психолога Е. Старбека [318] було отримано ряд результатів, які викликали певний резонанс; ці результати є слушними для того, щоб сформулювати проблему. Для прикладу, 75 % жінок і 60 % чоловіків, що були учасниками експерименту (70 % від об'єднаної групи), описали, що переживали «депресію, печаль, меланхолію» до навернення. Однак навернення для більшості об'єктів стало досвідом самоперетворення, який завершився в деякому сенсі «новизною життя», тріумфуванням, миром, радістю і сприйняттям життя на вищому рівні – як зміною самого себе, появою альтруїстичних імпульсів. Однак після навернення почуття мали тенденцію до коливання; вони не завжди змінювали поведінку. Деякі учасники експерименту повідомили, що вони все ще продовжують боротися зі спокусою небажаної поведінки.

Пізніші дослідження вже почали враховувати взаємовідношення між наверненням, життєвими цілями й цінностями. Для того, щоб дослідити психологічні фактори, які можуть бути однозначно пов'язані з «духовними перетвореннями», Б. Зінбауер і К. Пергамент [309] узяли групу духовних неофітів, групу, яка пережила поступові релігійні зміни та групу релігійних прихильників, які не переживали релігійних змін (усі об'єкти дослідження були студентами із християнським віросповіданням). Дослідники вимірювали рівень стресу, життєві події, мотивацію навернення тощо. Автори вважали, що

духовне навернення повинно було привести до радикальних змін особистості. Однак вони виявили, що самоідентифікація змінилась для обох експертованих груп: духовних неофітів і поступово новонавернених. Крім того, духовні неофіти повідомили, що мали до навернення глибшу тривожність і більше сприйняття особистої неповноцінності і, навпаки, після навернення – покращення своєї особистісної компетенції й духовного досвіду. Отже, результати частково підтверджують припущення К. Пергамента щодо духовного потенціалу навернення. Вони також частково узгоджуються із твердженням, що певні типи людей можуть використовувати і використовують релігію як засіб досягнення особистісного зростання. Важливість цих досліджень полягає в тому, що вони включають питання про особистісні аспекти, які можуть змінюватись із плином часу. З іншого боку, ці дослідження є ретроспективно-перехресними. Випробовуваних просили в певний момент часу подумати про своє минуле, яке не було досліджене (зверталася увага лише на спогади). Це мало важливе значення для того, щоб з'ясувати, який тип особистостей найбільш піддається змінам унаслідок навернення. Було виявлено, що найяскравіше ці зміни відстежуються в adeptів новітніх релігійних рухів.

Т. Роббінс і Д. Ентоні [309] подають перелік позитивних змін, які були задокументовані під час дослідження приналежності людей до нових релігійних рухів. У цей перелік включені: припинення незаконного використання наркотиків, оновлені професійні інтереси, послаблення невротичних проблем, запобігання самогубств, зниження аномії й моральної розгубленості, посилення соціального співчуття та відповідальності, самореалізація, зменшення психосоматичних симптомів, уточнення его-ідентичності тощо. У подальших дослідженнях Б. Кілбурн і Дж. Річардсон [309] порівняли участь у нових релігійних рухах із курсом психотерапії. Вони звернули увагу на те, що проходження курсу терапії й участь у новому релігійному русі надають людині нову позитивну індивідуальність і нове відчуття сенсу життя. Вони навели ряд досліджень новітніх, нечисленних релігійних груп, учасники яких, в основному,

піддалися змінам на рівні поведінки. Однак хоча ці результати вражають, проте, на жаль, не включають у себе багато важливих моментів, зокрема тих, що стосуються особистісних рис. Швидше за все, більшість із цих результатів фіксують процес релігійного навернення на рівні цілей, поведінки та змін у самоідентифікації.

Таким чином, процес релігійного навернення характеризується різноманітною гамою почуттів. Спершу певний дисонанс у когнітивній структурі особистості викликає дисгармонію. На цьому етапі переважають негативні релігійні почуття: стан апатії, тривоги, страху, провини, які виникають унаслідок розбалансованості ціннісних установок, зіткнення протилежних уявлень, бажань тощо. У цьому випадку релігійні почуття активізують процеси саморефлексії та самопізнання людини, виступають рушійним фактором задіяння її особистісних структур, зміни системи їх смислів і значень.

В. Джемс намагався пояснити почуттєвий досвід емпіричними фактами, звертаючись до пережитих певними людьми вражень («відчуття невидимого», «переживання єдності з Богом») і визнає їх вищим надчуттєвим осягненням, що недоступне для звичайного стану свідомості. Яким би не було справжнє значення таких переживань, безумовно, вони представляють один з основних видів людського досвіду. Тому результатом процесу релігійного навернення є надбання почуттєвого досвіду, як безпосереднього переживання надчуттєвої реальності, яка задіює й розкриває базисні структури людської суб'єктивності, що можуть розглядатися як архетипічні патерни. Почуттєвий досвід можна визначити як досвід виявлення, висвічування трансцендентного виміру в самій тканині іманентного, зіткнення з ним, сприйняття його присутності в життєвому світі індивіда. Він є надчуттєвим рухом до смислоутворення трансцендентної основи специфічно людського погляду на світ, погляду, який робить цей світ життєвим світом людини.

Духовний потенціал релігійних почуттів найяскравіше відстежується у стані святості. Під святістю В. Джемс розумів такий стан свідомості, де

переважають релігійні почуття, які стають ядром духовного життя й починають визначати всю життєдіяльність людини. «Святою людиною можна назвати ту, яка у своїй діяльності керується релігійним почуттям» [49, с. 220]. В. Джемс «змальовує» загальний для всіх релігій портрет такого носія святості, у якого Віра, Надія, Любов, синтезуючись, перетворюючись у єдиний сплав, формують духовність. Святість включає в себе такі моральні основи, дотримання яких у загальнолюдських масштабах могло б змінити світ. Роль святих для світу полягає у створенні й розповсюдженні добра, моральнісних чеснот. Святі вносять у життя паростки нового, вищого життя. Французький філософ Е. Бутру зазначав, що «святість, оскільки вона надихається релігійним началом у власному розумінні цього слова, збільшує у світі суму моральної енергії, доброти, гармонії і щастя» [22, с. 281]. У цьому полягає її «практична цінність» для людини і світу.

Релігійні почуття розширюють внутрішнє життя людини, сприяючи створенню нових сфер прояву її сутнісних сил. В. Джемс розглядав святого, насамперед, як глибоко мужню людину, яка зважилася на «ризик віри». Святий любить людину не за її гідність, а тому, що вона людина, і завдяки своїй людській природі є зосередженням особливого роду духовності, особливого роду невидимої сили, здатної навіть «марну душу» повернути (іноді незадовго до кінця її життя) до релігійних почуттів і моральної наповненості внутрішнього «Я». Святі мають дивовижну здатність впливати на інших, запалювати їхні душі, надавати їх життю сенс і значимість. Власне, стан святості відкриває нові смислові можливості – діючи відповідно до них, її носій реалізує свою людську сутність.

Таким чином, почуттєвий досвід святого інтегрує духовні домінанти в систему моральнісних орієнтирів, у систему розуміння самого себе, виступає засобом самоконструювання себе як духовної особистості. Більше того, вирізняючись кумулятивним ефектом, цей досвід сприяє формуванню людяності. Виходячи з вищезазначеного, можна сказати, що релігійні почуття є безпосередньою складовою антропологічної стратегії, її генеруючим ядром.

Отже, релігійні почуття оприявнюються у процесі відношення (оскільки релігійні почуття є почуттями когось про когось, або щось), фіксуючи напруженість антропологічної ситуації, яка має здатність до акумуляції та зростання. Прояви релігійних почуттів корелюються рівнями емпатії, значущим контекстом дій людини, феноменом відповідальності, які, з одного боку можуть сприяти цілісному духовному розвитку людини, а з іншого – призвести до втрати її самоідентичності, оскільки, втрачаючи свій сакральний статус, вони починають виконувати невластиві їм функції.

Однак прояви святості не застраховані від крайнощів. В. Джемс підкреслював: «Для того, щоб життя не ухиялося від рівноваги, необхідно, щоб сильні почуття супроводжувалися настільки ж сильною волею, щоб сильна воля з'єднувалася з могутніми інтелектуальними здібностями, а останні доповнювалися здатністю до великої любові» [49, с. 274]. У цьому контексті В. Джемс прагнув з'ясувати сутність релігійного фанатизму, вважаючи, що в цьому випадку порушується рівновага між чуттєвою й інтелектуальною сферами. Коли почуття і воля домінують над раціональністю, тоді побожність переходить у фанатизм. Отже, В. Джемс порушує питання про формування культури релігійних почуттів, яка б унеможливила патологічні форми їхнього прояву. У цьому контексті цілком слушною є думка Є. Торчинова: «Насправді існує один простий і дуже ефективний критерій віднесення тих чи інших станів до трансперсональних чи до патологічних. Якщо переживання цього стану (чи цих станів) призводить до деградації (психологічної, фізичної, соціальної, професійної, інтелектуальної) особистості, то його варто віднести до патологічних. Якщо такої депривації не відстежується чи ж, навпаки, трансперсональний досвід стимулює творчий розвиток і реалізацію особистості, то його, безперечно, не можна віднести до психопатології» [222, с. 38].

3.3. Релігійні почуття як презентація духовності: український контекст

В етнопсихічній структурі різних народів модель релігійного феномену постійно змінюється. Ці зміни можуть бути досить різноманітними: чи то

послаблюватись чи, навпаки, інтенсифікуватись, чи перетворюватись під впливом зміни акценту на тому чи іншому компоненті. У випадку українського народу «... українська психічна структура вирізняється емоційно-почуттєвим характером, кордоцентричністю» [254, с. 10]. У цьому контексті виникає ряд питань: «Як релігійність репрезентується в сучасному українському просторі? Яким чином феномен кордоцентризму пов'язаний з емоційно-чуттєвим світом українців, із їхніми релігійними почуттями?» Спробуємо відповісти на них.

Офіційна статистика релігійної мережі, яку подав департамент у справах релігій і національностей Міністерства культури України засвідчує, що релігійна мережа в Україні станом на 1 січня 2016 р. [67] представлена 35709 релігійними організаціями, у тому числі 86 центрів і 292 управління, 34183 релігійні громади (справами церкви опікується 31851 священнослужителів), 516 монастирів (чернечий послух несе 6901 чернець), 359 місій, 75 братство, 198 духовних навчальних заклади (навчається 19862 слухачі), 12171 недільна школа. Висвітленням релігійного життя займаються 329 конфесійних друкованих засобів масової інформації. Отже, Україна – поліконфесійна держава. Основною складовою релігійно-церковного життя в Україні є релігійна організація, у якій задовольняються релігійні потреби віруючих громадян, які не лише можуть здійснювати релігійні практики, а й інкорпоровати своє вчення в повсякденну діяльність, вільно та цивілізовано його пропагувати та поширювати. Релігійна громада, як певна згуртованість віруючих одного віровчення, в поле своїх інтересів задіює зв'язки, які розгортаються в контексті вертикального зв'язку «людина-Бог» і горизонтальних зв'язків – «людина-людина», «людина-суспільство». При цьому в ній домінує «серединний» вектор спрямування, оскільки всі види діяльності центруються на згуртуванні громади, на залученні кожної людини саме до цього гурту. У релігійній громаді домінує така форма спільності як згуртування, що уможлиблюється завдяки таким інтегруючим чинникам як почуття солідарності, почуття «ми», які обумовлюються цілою системою

релігійних почуттів, які відповідним чином «вписуються» в контекст віроповчальних настанов.

Емоційно-чуттєвий характер української релігійності спричинений певною своєрідністю світосприймальних настанов. Німецький філософ К. Ясперс [292] виходив із припущення про те, що в житті кожної людини відбувається постійна боротьба різних сил, таких як потяг і розум, почуття і розум, душа і дух, які впливають один на одного та вимагають приведення їх до гармонійного стану. Взаємодія сил та інтересів сприяє появі всіляких світоглядів, що визначають наше життя, спрямованість нашого «Я». К. Ясперс [292, с. 58–134] виокремлює предметні світосприймальні установки, скеровані на зовнішній світ, отже – на предмети довкілля. Далі філософ звертає увагу на саморефлексивні установки, скеровані на внутрішній світ людини. Вони «віддзеркалюють» дійсність крізь призму суб'єктивних переживань сприймаючого, його психічних станів, настроїв. Як предметні, так і саморефлексивні світосприймальні установки за силою актуалізації (самоактуалізації) можуть бути пасивними, споглядальними, або активними, дієвими, спрямованими на зміну або перетворення сприйнятого. Однак можлива ситуація, коли людина у «процесі руху» відчуває себе охопленою тотальністю, «суттю світу» (наприклад, злиття того, хто любить, із коханим у почутті любові). Ця настанова, що перемагає протиставлення «Я» і предмета сприйняття, називається, за К. Ясперсом, ентузіастичною. Отже, вищеназвані установки визначають спрямованість нашого «Я». Проте для нашого дослідження представлятимуть інтерес, насамперед, ті світосприймальні установки, які пов'язані з емоційно-чуттєвим світом людини.

Упродовж тисячоліть українці витворили певний спосіб почування, мислення й поведінки, який вирізняє їх від інших спільнот, етносів. Український філософ О. Кульчицький (1895–1980) [100], досліджуючи проблему формування національної психіки українців, звертає увагу на цілий комплекс взаємопов'язаних чинників, які визначають її сутність, зокрема: геопсихічні, у яких відображається цілісний вплив природного середовища;

історичні, що віддзеркалюють спільну історичну долю народу, який живе в ситуаціях «межовості»; соціопсихічні, у зрізі яких відбивається соціальна структура української суспільності з переважанням селянства; культурно-морфічні, які засвідчують належність української культури до Європейської (однак ця належність має периферійний характер); глибинно-психічні, які укорінені в архетипах колективного несвідомого й ідентифікуються як комплекс меншовартості. «Світоглядний менталітет» українського народу філософ розглядав крізь призму персоналізму, який пронизаний глибинними емоційно-чуттєвими архетипами, що вкорінені в колективному несвідомому. Безперечно, кожен із цих факторів впливав на формування українського етносу. Однак кожен із них має певну специфікацію, що проявляється в їхній функціональності і відповідних історичних трансформаціях. Отже, як зазначав О. Кульчицький, для українців притаманні світосприймальні настанови, у яких відображаються «цілість поглядів на світ, цілість пізнань і оцінок світу» [100, с. 48]. Проте і в них домінує чуттєво-емоційна «увнутрішненість», що призводить до певного «вчування» у природне довкілля, породжуючи переживання нескінченного, абсолютного, яке найбільш рельєфно проявляється в екзистенційно-межових ситуаціях – «загрози смерті», «випадковості», «терпіння», що їх витворила геополітична ситуація України, «української», плодючої, багатой межової смуги поміж Заходом і Сходом. Напевно, ця межовість часто-густо й слугувала тією ідеологічною «мотузкою», яку й донині полюбують посмикувати горе-політики, щоб ще більше поглибити межу, наприклад, між Заходом і Сходом України.

Спробуємо відстежити вплив геополітичного чинника, який ідентифікується як межовість, як «на грані двох світів», на релігійні почуття як презентацію духовності. Як свідчить історія, ситуація граничності, знаходження «при битій дорозі», якою проривалися орди кочівників, залишаючи за собою смерть, руйнацію, поневолення, формували такий конструкт як «межові ситуації», ситуації порубіжжя, що спонукали до філософських розмислів про призначення людини, її сенсожиттєву

спрямованість. Загальновідомо, що коли саме життя підпадає під «тиск» проблематизації, людина вимушена зануритися в осягнення глибших, потаємних смислів життя. Власне, вона немовби піднімається на вищий екзистенційний рівень осягнення. Разом із тим її екзистенціали набувають персоналістичного забарвлення, де все суто людське переживається в контексті Богопричетності. У цій формі вісню відношення до життя стає не воно саме, не турбота про життя, а щось вище за нього, що знаходиться за його межами – його «трансценденція» як ідеал, що переступає й перевершує межі життя. Звісно, у народів із християнською культурою цією «трансценденцією» була християнська віра, а ідеалом, що «переступав межі життя», було сподівання на вічне щастя в Господі. Отже, в історії українського народу саме релігія «намагалася» не лише пом'якшити ситуацію межовості, а й стати над ситуацією, слугувати тією точкою опори, яка уможливлювала збереженість того архетипу, який формувався упродовж тисячоліть. А це, зокрема, емоційно-чуттєва складова релігії, яка багато в чому визначалася такими екзистенціалами як романтичність, естетизм, почуття любові до ближніх, до того довкілля, що оточувало людину.

Психолог, громадський діяч і публіцист Б. Цимбалістий, погоджуючись із думкою О. Кульчицького про значення межовості у світовідчутті українців, додає ще й структуру родинного життя, «бо воно є носієм традицій у способі думанні, настанов до зовнішніх і внутрішніх побудов, типових відповідей на різні ситуації і т. д.» [257, с. 84]. При цьому цей чинник він вводить у ширший контекстуальний простір – культурно-антропологічний, у якому охоплюється не лише процес «вимальовування» національної вдачі й розкриваються трансформаційні особливості ментальних характеристик, а й досліджується національна психіка, відкриваються перспективи впливу на процес зміни чи збереження національних рис [257, с. 91–96]. Отже, світопереживання українця, вирізняючись персоналістичними інтенціями, сягає своїм корінням глибинних пластів внутрішнього життя людини. У просторі такого інтровертизму й формується релігійність, у якій поєднується ментальність і духовність.

Події в Україні в 2013–2014 рр., які отримали назву Євромайдан або Революція Гідності, засвідчили, що ситуація межовості має й інший контекстуальний смисл – вона ламає стереотипи, у якій схоплюється ситуація «між», перетворюючись у біфуркаційний топос, здатний зламати існуючу геополітичну структуру, зміщуючи центри тяжіння. Тому й цілком слушною є думка В. Корабльової: «... Подія Євромайдану вписується в топологічну метафорику Порубіжжя, адже суть не лише в тому, що, по-перше, зазначені події не вкладаються у прогностику соціальних наук, постаючи тим самим стохастичним аттрактором, випадковою точкою біфуркації, а по-друге, ці події можуть змінити архітектоніку соціального ландшафту континенту в цілому» [88, с. 300]. Масові заворушення, спершу маючи антиурядовий характер, будучи протестом проти корупції та криміналізації влади, згодом обернулися формуванням української політичної нації, громадської солідарності нового типу. У цьому процесі взяли участь майже всі конфесії. На відміну від Майдану-2004, у цій ситуації змінюються орієнтації – вектором їхнього спрямування стають не персоналії, а ідеї й цінності – загальноєвропейські, загальнолюдські, зокрема почуття людяності, справедливості, гідності тощо. Громада, яка виникла під час Євромайдану, продемонструвала вищий рівень засвоєння християнських цінностей, культури релігійних почуттів. «І ця теологія любові – це той момент, коли ти як християнин стоїш над ситуацією і маєш право на таке категоричне судження» [261, с. 56], – влучно підкреслив Ю. Чорноморець. Отже, межовість ситуації, у цьому випадку події Євромайдану, засвідчили, що релігійні почуття здатні слугувати психотерапевтичним чинником, тією спонукою, яка оприсутнює їхні культурні смисли.

Переживаючи межові ситуації, людина набуває нових цінностей, нових смисложиттєвих орієнтирів. У цьому випадку переживання піднімаються до рівня продукуючого процесу, і, актуалізуючи сенс, намічають вихід із критичної ситуації. На релігійність впливають як позитивні, так і негативні переживання; хоча кожен із цих типів надає їй особливого відтінку. Безперечно,

така палітра переживань пов'язана із сенсопродукуючою діяльністю й дозволяє глибше проникнути в духовне життя людини загалом, і в її релігійну духовність зокрема. Про значущість такого емоційного стану для людини свідчить їхнє оприсутнення в ритуалізованих обрядових діях. Цей процес проходить або через свідомість, де оцінюється, осмислюється, індивідуалізується, або через несвідоме, де набуває невизначеності, викликаючи дискомфорт і тривогу. Як у першому, так і в другому випадку суперечності долаються завдяки переживанням, які стимулюють і оптимізують сенсопороджуючу діяльність свідомості.

Протестний рух в Україні продемонстрував, що саме Церква може бути як посередником між мітингуючими та владою, так і об'єднуючим фактором представників різних віросповідань. Знуцання над людською гідністю стало сильним активатором релігійних почуттів, які консолідували релігійні громади й народ, змістили акценти з державно-конфесійних стосунків у площину співпраці між ними та соціумом. Погоджуємося з думкою В. Єленського: «Зрозуміло, що така екстремальна ситуація призводить до загострення релігійних почуттів, до того, що Пігірім Сорокін називав «моральною поляризацією», тобто кристалізацією двох великих, більших, ніж, зазвичай, когорт людей. Одна з них демонструє велику людяність і стійкість у здатності протистояти злему; інша – небачену у «мирний час» аморальність і жорстокість. Земна, видима Церква зараз переживає такий період, коли кожне її слово і кожний вчинок може мати величезне значення для її майбутнього впливу на «світ цей» [61, с. 138].

На нашу думку, саме релігійність, як форма буття релігії і як її суб'єктивний вияв, уможливорює розкриття емоційно-чуттєвого світу людини. Релігійність – це сутнісна характеристика психічного стану особистості, позаяк вона пов'язана з чуттєвим світом людини. При цьому, з одного боку, релігійність відігравала значну роль у формуванні національної психіки, а з іншого – етнічні структури також впливали на релігійний чинник, що врешті-

решт спричиняло формування їхнього своєрідного етно-конфесійного синкретизму.

Якщо ми звернемося до проблеми проявів релігійних почуттів в етнонаціональному вимірі, то побачимо, що вони доволі варіативні. Історик, етнограф М. Костомаров у праці «Дві руські народності» зазначав, що в українців «міцне почуття божої всеприсутності, душевна скруха, внутрішня розмова з Богом, тайне думання про божу волю над собою, сердечний потяг до духовного, невідомого, який не можна представити в уяві, до таємничого, однак утішного світу» [90, с. 71]. Натомість український філософ, історик культури, громадський діяч І. Мірчук вважає, що домінуючим серед релігійних почуттів у світогляді українців є почуття любові. Він відзначає перевагу в українців «почуття й панівну роль любові, що творять перехід до основного елементу українського світогляду – глибокої релігійності» [127, с. 18]. Також відомий український філософ В. Шинкарук акцентував увагу на значущості буття духовного світу, який ґрунтується на особливій чуттєвості, яку він називає любов'ю. Учений визначав, що релігійні святині, як і будь-які інші цінності, генетично пов'язані з любов'ю, із смисложиттєвими предметами наших духовних почуттів. Однак «для осяяння і прозріння вічності любов має животворитися вірою» [266, с. 147]. Отже, у цьому випадку філософ підкреслює взаємозв'язок між почуттями та вірою, які, набуваючи смисложиттєвого значення, конструюють духовність, яка «належить до найістотніших універсальних ознак людського в людині» [266, с. 147] і вивищується завдяки Вірі, Надії, Любові, які є корелятами Вищого, трансцендентного буття.

Український філософ, публіцист, громадсько-політичний діяч М. Шлемкевич, розглядаючи українську релігійність у контексті проблеми «світогляд-мистецтво», підкреслює, що саме релігійна туга є спонукою до зближення з Богом. Він зазначає: «У тій неокресленій тузі людини, що прагне вийти поза себе, поза своє тогочасне існування, корені релігійності. Кінець цієї мандрівки і спокій вона (людина) називає Богом» [269, с. 99–110]. Отже, етнічні чинники, засвідчуючи свою «присутність» у релігійності, таким чином

маніфестували себе в різноманітній гамі почуттів, зокрема любові, смиренності, щирості, тузі тощо.

На джерела української релігійності, як зазначав український громадсько-політичний діяч В. Янів (1908–1991), впливало геополітичне становище України, селянськість українців, зорієнтованість літератури й мистецтва на релігійні, смисложиттєві цінності, переважання чуттєвого, емоційного елементу над раціональним, інтровертизм, емотивність, родинний індивідуалізм, християнська всепрощенність [286, с. 181–200]. Однак учений не ототожнює релігійність зі світоглядом і духовністю, зазначаючи, «що релігійність є такою однією з найістотніших рис українського світогляду» [286, с. 181] і домінантою української духовності. Окреслюючи контури виховного ідеалу з метою посилення позитивних рис української національної вдачі серед комплексу інших чинників, В. Янів звертає увагу на врівноваження почуттєвої, вольової й розумової діяльності вихованця [286, с. 300–301]. Отже, В. Янів у релігійності значну роль відводить чуттєвому компоненту, що, безперечно, знаходить свій вияв і в духовності. Тому й релігійність є особливим виявом духовності.

Зупинимось детальніше на корелятивному зв'язку релігійності й духовності. Зазвичай кожен віруючий – це одиничний прояв конкретної релігії. Звісно, існують певні теоретичні загальноприйняті норми й настанови в межах кожної релігійної традиції; утім їхнє втілення в реальності через окремих людей може бути доволі різноманітним: від поверхневого дотримання традицій до крайніх проявів релігійного фанатизму. Така різноманітність прояву релігійних феноменів обумовлена особливостями світосприйняття та світопереживання кожним окремим індивідом. Внутрішній духовний світ людини є живильним середовищем для релігії, поза яким її існування нівелюється і врешті-решт зникає. Слушною є думка українського психолога, соціолога А. Фурмана, який вважає, що ментальність безпосередньо пов'язана з національною культурою. Учений зазначає: «Менталітет як сутнісна форма вияву ментальності – не стільки набутий результат людських стосунків і поведінки, скільки очікування цього результату, який повинен статися на основі визначальних програм і

доктрин розвитку різних сфер суспільного життя (ідеологія, політика, освіта тощо)» [248, с. 43].

На особливу чутливість української релігійної свідомості звертає увагу А. Річинський (1892–1956), який намагався з'ясувати сутнісні особливості українського релігійного світогляду, у якому, по-перше, відсутні посередники між людиною й божеством; по-друге, характерною рисою свідомості українців є почуття інтимної близькості між людиною і Богом, у якій майже втрачається момент протиставлення, власне, розмиваються межі між «Я» і Богом: господар дому, піднімаючись до рівня духівника «безпосередньо встановлює містичний зв'язок між собою й божеством, цілим світом і всіма космічними силами» [195, с. 104]; по-третє, інтимізація зв'язку між людиною й Богом розгортається в сільській хаті, що набуває значення Божого храму, де поєднуються два світи – мікрокосм і макрокосм; по-четверте, саме для української релігійності притаманне космічне почуття єдності всього живого й неживого. Отже, для українців притаманна така релігійність, яка характеризується глибокою чутливістю, у якій порухи душі відсвічують доброту, гостинність, завдяки якій долаються межі між людським й Божественним: між ними встановлюється душевний, інтимний зв'язок.

Ще В. Липинський (1882–1931) зазначав, що в кожній людині вкорінені одвічні інтенції до життя. Тому й, щоб самоздійснитися в цих вимірах, людина намагається поєднати своє «Я» із Божественним, до якого вона намагається долучитися завдяки своєрідній чутливості. До речі, таке поєднання В. Липинський називає містицизмом. «Оце містичне почуття примушує людину віддавати все напруження свого розуму, всю дисципліну й послух своєї волі, все своє завзяття справі милій, тим вищим силам, в які людина вірить, – справі, яка стає ціллю і провідником всіх думок і діл даної людини» [111, с. 22]. У такому витлумаченні містицизм – це не лише надприродне самоствердження людини, але і природне, яке дає можливість їй бути господарем природи. Адже «без віри – без містицизму – не можна помислити цілої людської культури і цивілізації» [111, с. 22].

Як ми переконалися, у релігійності дослідники значну роль відводять чуттєвому компоненту, що, безперечно, знаходить свій вияв і в духовності. Отже, релігійність є особливим виявом духовності, світогляду людини. Світогляд – це та складова організованої свідомості, яку ми самоусвідомлюємо, це своєрідна модель світу. До речі, російський психолог Р. Грановська називає «моделлю світу» світоглядний конструкт, у якому зосереджені нагромаджені та систематизовані на цей момент людиною уявлення про світ і про себе. Вона підкреслює, що вплив «моделі світу» «на самопочуття й поведінку людини визначається синтезом особистого досвіду й історичних традицій її оточення» [40, с. 401]. У нашому ж варіанті дослідження сама система емоційно-чуттєвого сприйняття світу вже є моделлю світу. Безперечно, світогляд, як модель світу, пов'язаний із проблемою духовності.

Слово «духовний» у літературних джерелах, буденному житті частіше вживається в контексті внутрішнього світу людини. У тлумачному словнику суспільствознавчих термінів слово «духовність» описується як властивість людської психіки, яка вказує на переважання інтелектуальних, моральних інтересів над матеріальними, готовність до саморозвитку, орієнтацію на загальнолюдські цінності й ідеали (миру, добра, істини справедливості), спрямованість до їхнього втілення в життя [220, с. 121]. У етимологічних словниках зазначено, що термін «духовний» походить від своєї першооснови, слова «дух» [184, с. 242] і вживається у значенні «дихання». Таке тлумачення орієнтує на «внутрішній», замкнений «у собі» світ людини. Отже, з одного боку, «дух» вживається у значенні душі людини як внутрішньої її сутності, джерела «дихання», а з іншого – концепт «дух» вказує на певні сфери проживання надприродних сутностей, які він репрезентує.

У цьому контексті уточнимо смислові нюанси в розумінні слів «дух», «душа». Специфіку їхніх співвідношень зустрічаємо у словнику Ю. Степанова. Автор зазначає, що відповідно до загального правила індоєвропейської граматики друге є похідним, підлеглим, залежним від першого, тобто слово душа походить від поняття дух (dux-ia) – «дух» [216, с. 718]. Отже, поняття

«духовний» належить до внутрішнього життя людини, містить смислове навантаження «душевного, внутрішнього». До речі, термін «духовидець» похідний від вищеназваного поняття, під яким розуміється людина, що володіє здатністю бачити духовний світ, його пізнавати, спілкуватися з його представниками, а також провіщати й осягати душевні таємниці [208, с. 1180].

У християнській філософії поняття «духовність» пов'язується з внутрішнім світом людини, її душею, осмислюючись як світоглядний, ціннісний орієнтир. При цьому аксіологічний аспект посилюється у процесі вибудови моральних основ, життєвих орієнтирів, пріоритетних релігійних ідей. Духовною підставою людини виступають такі чесноти як Віра, Надія, Любов. У цьому контексті слушною є думка українського релігієзнавця О. Марченка: «Новий імператив, що формується в світі, є співзвучним основним духовно-моральнісним пріоритетам вітчизняної релігійно-філософської думки й на відміну від поширеної донедавна діяльнісної орієнтації, має на меті зв'язати людського індивіда не з об'єктивністю, а зі світом духу, світом божественного, вбачаючи в ньому, в його інтуїціях ключ до людського самоздійснення. Така орієнтація, безумовно, є більш конструктивною, оскільки підключає індивіда до емоційної тканини священного, робить його існування співзвучним Абсолюту. На перший план виходить потреба й обов'язок людини перевершувати саму себе як виключно природну чи соціальну істоту і все більшою мірою реалізувати себе як істоту духовну» [122, с. 245]. Отже, у нинішній антропологічній проблематиці акценти все більше зміщуються в царину духовності.

Доволі змістовним є визначення духовності українським філософом С. Кримським: «Духовність завжди виступала як принцип самобудови людини, як вихід до вищих ціннісних інстанцій конститування особистості та її менталітету, як заклик до здійснення того, що не здійснюється природним шляхом. Духовність – це здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується собітотожність людини, її свобода

від жорсткої залежності перед ситуаціями, що постійно змінюються. Духовність урешті-решт призводить до смислової космогонії, поєднання образу світу з моральнісним законом особистості» [98, с. 23]. Отже, духовність – це інкорпорування інтенцій духу в реальну діяльність, спілкування, поведінку, вчинки. Духовність, вирізняючись аксіологічними інтенціями, сприяє самоконструюванню «Я-концепції».

Зазвичай духовність націлена на пошук визначального й індивідуального сенсу як вивищення людини над власною екзистенцією, пропускання всього через внутрішній світ людини, його почуттєву канву. Для нашого дослідження цікавими є розмисли про духовність В. Федотової, яка, визначаючи духовність як ціннісний зміст свідомості, виявляє такі її типи: естетизм, етизм, теоретизм, релігійність. Причому проблему формування духовності вона пов'язує з рівнем душевного життя, «під яким ми будемо розуміти не просто психіку, а не відчужений від людини безпосередньо даний світ почуттів, її психічний уклад, ціннісний зміст і цілісність її чуттєвого сприйняття світу, психічного життя» [231, с. 51]. Таким чином, душевне життя особистості, розгортаючись як світ її почуттів, є підґрунтям духовності. Людина, позбавлена душевності, стає бездуховною, оскільки втрачається «енергетична» роль почуттів. На наш погляд, проблема полягає в тому, яке місце займають у проблемі взаємозв'язку духовного й душевного Віра, Надія, Любов [290, с. 18–19], які уможливають душевну розвиненість, актуалізують душевну працю людини.

Однак духовність потребує певної культури розуму, яка у вітчизняній традиції філософування ідентифікується як «духовний розум». Ось чому І. Копинський підкреслював, що духовність людини формується тоді, коли розум людський «з'єднуючись у пізнанні всіх речей із розумом Божим, утворює початок духа й через певний час, у подвигах завжди перебуваючи, народжує, дух» [87]. Розвиток розуму, як вважає автор «Алфавіта духовного», збігається з розвитком серця, упорядкованістю почуттів. І. Копинський протиставляє духовний розум, який наділений істинною премудрістю й самопізнанням, і «зовнішнє мудрування», розсудливість якого має поверховий характер. Якщо

духовний розум формується внаслідок заглиблення людини в себе та у сутнісну основу існування навколишнього світу, то в «зовнішньому мудруванні» домінує зневага людини до розкриття своїх внутрішніх потенціалів, прагнення до егоїстичного самоствердження. Однією з найважливіших рис духовного розуму є самоочищення, звільнення від впливу похадливостей і пристрастей. Натомість «зовнішнє мудрування» – це «зневага до очищення розуму», а, отже, внутрішня несвобода мислення, «сліпота душі», прив'язаність до пристрасті, похадливості чи однобокого розуміння існуючого. Тих, хто прихильний до «зовнішнього мудрування», І. Копинський характеризує так: «Якщо хто зник до зовнішньої мудрості, духовну ж зневажаючи, то він подібний до того, хто бачить тільки на одне око чи стоїть на одній нозі» [87]. Він зауважував, що шукаючи «зовнішні мудрості» не прагнуть пізнати суті існування навколишнього світу чи глибини свого духа.

Вважаємо, що українська духовність глибоко душевна, що й дає можливість стверджувати про її емоційно-чуттєву домінанту. До речі, можна навести приклад української вишивки, як довершеної синергії людського й божественного. Дослідники розповідають, що в давні часи процес вишивання мав усі ознаки ритуального дійства. Навіть були визначені дні, коли можна було займатися вишиванням. Приступаючи до цього таємничого дійства, людина повинна була мати чисті, світлі думки, що сприяли позитивній енергетиці, яка закріплювалася у вишивці. Прикметно, що узори вишивки мали індивідуальний характер. Жінка володіла «мовою» орнаментального письма, де через кольори, лінії, візерунки створювала абсолютно унікальну річ, закодовану на добру долю для себе чи рідної людини. А ось відшити чужий узор для сорочки, наприклад, означало взяти на себе чужу долю. Вишивання не було роботою чи наукою, швидше магією, умінням передати своє емоційно-чуттєве світовідчуття, свою внутрішню енергію, закодувавши її на полотні. Дивовижно, що саме поняття «вишивка» термінологічно пов'язане із феноменом «вишній», божественний, а в грецькій мові слугує ідентитетом поняття «космос».

С. Кримський, досліджуючи «найсуттєвіші архетипи української ментальності», виокремлює такий феномен як «філософія серця», як вираз «внутрішньої людини»; «софійність» світу, як світоглядний вимір людського життя. Як ми зазначали, за одностайною думкою багатьох дослідників (О. Кульчицький, М. Костомаров, В. Липинський, Б. Цимбалістий, М. Шлемкевич та інші), українська психічна структура вирізняється емоційно-почуттєвим характером, «кордоцентричністю». Її цілісність забезпечується несвідомим – як нижчим прошарком, тісно пов'язаним із почуттєвим. Однак несвідоме не протистоїть вищому, керуючому прошаркові – розуму та волі з їхньою культуротворчістю, тим більше, що українське колективне несвідоме – наскрізь позитивне. О. Кульчицький, досліджуючи особливості української духовності, підкреслює: «Звівши збіжні (конвергентні) і розбіжні (не конвергентні) особливості українського психічного життя до основних характерологічних і структурних прикметностей, можемо сказати, що українська психічна структура визначається своїм емоційно-почуттєвим характером, зосередженням довкола «серця», своєю кордоцентричністю» [100, с. 56–57].

У філософських працях Г. Сковороди провідне місце посідає феномен серця, до якого він звертається завжди, коли намагається увиразнити те, що притаманне виключно людині. Серце в розмислах Г. Сковороди – це своєрідний принцип життєствердження, це той орган, завдяки якому можливе спілкування з Богом, той конструкт, який продукує моральність, духовність, засвідчує людяність людини, її Боголюдськість. Г. Сковорода говорить про серце як живу сутність; воно вмирає й народжується, постійно змінюється в устремлінні до Бога. Філософ зазначає, що якщо душа позбавлена відчуття Бога, вона перетворюється в опудало. «... Господь наш є всередині нас, у серці нашому» [205, с. 363]. Серце Г. Сковорода називає «вогнистим», «цілісним», «божественною іскрою». «О, серце, бездно всіх вод та небес ширина!... Яка ти глибока! Усе охоплюєш і складаєш, а тебе ніщо не вміщує» [206, с. 163], – із натхненням проголошує Г. Сковорода.

Утім, при аналізі концепту серця у філософії Г.Сковороди стає зрозумілою недостатність його пояснення виключно через посилення на саме серце. Філософ виходить за межі серця як такого, звертаючи увагу на принципи взаємодії серця із «серцем» Бога та серцями інших людей в інтерперсональному просторі існування. Отже, людина, здійснюючи прорив за власні межі, долаючи свою граничність, долучається до божественної істини, стає спроможною до «симфонічного» спілкування з серцями інших людей. Г.Сковорода надає серцю функціональних характеристик: саме серце центрує людину, окультурює її почуття, уможливує пошуки життєвої Правди. Тому цілком зрозуміло, чому емоційно-чуттєва сфера поєднується із філософією серця, із кордоцентризмом як сердечним світосприйняттям, у якому домінуючу мотиваційну роль відіграє не розумово-раціональна компонента, а емоційно-чуттєва сила людського серця, яка проявляється як почуття. Д. Чижевський зазначав: «Серце»... є для Сковороди позасвідоме (швидше «над-свідоме» ніж «під-свідоме»). І цікаво те, що продовжуючи платонівську та християнську традицію, і наближаючись до декого з мисленників пізнішої романтики, Сковорода малює це позасвідоме не як нижче порівняно до свідомого психічного життя, а як вище і глибше, не як джерело порушень і збочень у «нормальному» ході психічних переживань, джерело, так би мовити, «темних» сил, а як осередок усього доброго та світлого, не як сліпу силу, а скоріше як провидчу та пророчу» [259, с. 68–69]. Серце приховує у собі досвід, який радше є ірраціональним, аніж раціональним. Тому й не дивно, що саме воно є витоковим джерелом душевного життя. Глибинні таїни серця – це душа людини. Тому й серце є основою локалізації релігійності, витоковим джерелом релігійних почуттів. Посилаючись на авторитет Біблії, П. Юркевич утверджує такі вузлові лінії кордоцентризму: «Серце є хранитель і носій усіх тілесних сил людини» [282, с. 73]; «Серце є осереддя душевного і духовного життя людини» [282, с. 74]; «Серце є вмістилищем всіх пізнавальних дій душі» [282, с. 74]; «Серце породжує слово («позаяк слово є явлення або вираження думки, то й воно виходить із серця» [282, с. 75]; «Серце є осереддя багатоманітних душевних почувань, хвилювань і

пристрастей» [282, с. 76]; «Серце є осереддя моральнісного життя людини» [282, с. 76]. Відтак кордоцентризм конструює та продукує як процес мислення, так і духовність і моральність, які формуються, динамізуються силою почуттів.

Український філософ, психолог Я. Ярема перший намагався подати таку структуру української духовності, де центральною її складовою вважав інтровертизм, як увиразнення внутрішнього світу людини, заглиблення в глибинні таїни внутрішньої діяльності. Дослідник зазначає, що інтровертивні народи відрізняються від представників екстравертизму. Інтровертизм, як тип світосприйняття, сприяє формуванню творчого натхнення, що знаходить свій вияв у культурі, релігії, зокрема в містицизмі та спіритуалізмі. Для них притаманний процес естетизації світу, що знаходить відображення в таких стилях як романтизм, символізм та експресіонізм. Ці паралелі засвідчують зв'язок української духовності з релігійним світоглядом, його емоційно-чуттєвою компонентою. Яскравим представником інтровертизму був український філософ Г. Сковорода. «В ньому відбивається в найголовніших рисах і сам український народ, бо й він, як і Г. Сковорода, прив'язаний у своїй покорі до життєвих злиднів і своєї ролі нижчого в театрі життя, відданий більше внутрішнім переживанням, ніж діяльності назовні, з думкою, спрямованою на ідеал моральної краси й щастя у світі вічності; естет і співак у своїх терпіннях, і при цьому строгий суддя, непримиренний ворог і вічний революціонер проти сил лихої зовнішньої дійсності. Таким Сковородою був український народ довгі віки» [289, с. 44].

Інтровертизм має свої витокові джерела в ідеалі християнського життя – ізоляціонізмі, який актуалізували у своїх працях представники східнохристиянської традиції. Однак ізоляція від світу не є намаганням від нього відчужитися. Навпроти, просто домінантою християнського ідеалу виступала ідея «внутрішньої» людини, а не зовнішньої. Загальновідомо, що все життя Г. Сковорода намагався відділитися від світу, усамітнитися й насолоджуватися таїнами природи, крізь які проглядала велич Бога.

Вищеназвані складові духовності й визначають світосприйняття українців, які під час Революції Гідності проявили себе як носії людськості й духовності. Чому ж віра, релігійні почуття стала інтегруючим фактором в Україні під час Революції Гідності? Оскільки представники конфесій усвідомили загрозу національній безпеці України, взяли відповідальність на себе за її майбутнє, оскільки у такому контексті релігійні почуття, змінюючи палітру негати на позитив, стають специфічною зброєю, яка конструює новий тип реальності – зникають межі між опозиціями «Я-Інший», «Свій-Чужий», формується духовна людина. Релігійні організації довели, що вони вище політичних орієнтацій, конфесійних відмінностей: їхня основна місія – спасіння людини, її морально-духовна сфера. Церква не має інших засобів, як, по-перше, молитися, а по-друге, бути з людьми. Коли на Майдані священник – він самим фактом своєї присутності змінював настрій і манеру поведінки людей (до речі, серед українців одним із найвищих рівнів довіри є саме довіра до церкви). Релігійні почуття представників різних конфесій перетворились у загальне богослужіння, долаючи бар'єри конфесійності. «Люди Майдану продемонстрували на цілий світ стриманість і можливість збиратися мирно в таких великих кількостях з такою дружньою, теплою атмосферою без агресії. Мені подобається, що я живу в такій країні. Я бачу, як сонце сходить і освітлює людські душі: люди хочуть мати світлі ідеали, нормальне життя, правду, хочуть жити не боячись, а в дружбі, в мирі та в злагоді. Україна має такий потенціал. Майдан проголосив хороші цінності. Ця висока духовна та культурна складова, яка лише на початковому рівні, має перспективу на розвиток та прекрасне майбутнє, проте народжується у муках, переживаннях та боротьбі. Майдан започатковує нову сторінку в історії України» [149, с. 104].

Отже, чим більше було свавілля влади, тим інтенсивніше проявлялися релігійні почуття, які укріплювали адептів різноманітних конфесій у вірі, підсилювали її діалогічність і відкривали простір для толерантного співіснування різних релігійних парадигм, у яким головним є принцип толерантності як конструкт взаєморозуміння, поваги, сприйняття іншого з

іншим світоглядом. Віра, як впевненість і довіра, інтенсифікувала почуттєву сферу. Почуття солідарності на Майдані народжувало ефект розширення прав і можливостей, відчуття власної можливості впливати не лише на те, що відбувається у суспільстві, але й формувати єдиний простір – Європростір як простір прав і свобод людини, її гідності й людяності.

Висновки до третього розділу

Функціональна специфікація релігійних почуттів формується як результат переживання взаємовідношення «людина-священний об'єкт», який часто персоніфікується, оприявнюючись як релігійні уявлення. Релігійні уявлення охоплюють різноманітні образи надприродної реальності. Центральне місце в системі цих уявлень посідає образ Бога. Цей образ конструюється у процесі взаємодії людини з релігійними феноменами як система значень і сенсу, якими особа наділяє Бога. У свідомості більшості віруючих його образ представлений полярними рисами. Найважливіші зміни, що відбуваються у віруючій людині, – це персоніфікація образу Бога. Важливо зазначити, що з віком образ Бога, як регулятор поведінки, може змінюватися, або ж розширювати свої функції: якщо для дитини Бог є, передусім, суворим суддею, який може покарати, то в юному віці відбуваються зміни і Бог стає морально-етичним взірцем для наслідування. Релігійні почуття, виникнувши за певних умов, не залишаються незмінними. Не лише зміна життєвих умов приводить до більш чи менш значних змін релігійних почуттів, але й середовище, яке оточує дитину, спосіб її виховання, індивідуальні особливості характеру людини, її вікові особливості розвитку тощо.

Нині серед наукового загалу існують різні погляди щодо впливу релігійних почуттів на психічне здоров'я людини: одні вважають, що вони сприяють духовному зростанню особистості, інші, навпаки, вважають, що вони деструктивно впливають на людину. Проте, якщо придивитися до цього дискурсу уважніше, ми помітимо, що цей дискурс іде в напрямі оцінювання ситуації, хоча, власне, він мав би зводитися до пошуків підстав цієї оцінки саме в такій площині: «Який вплив здійснюють релігійні почуття на людину?» По-

перше, релігійні почуття формують дезадаптивність у суспільстві, сприяють депривації людини та позбавляють її інтерсуб'єктивного спілкування, по-друге релігійні почуття сприяють розвитку особистості, наростанню людського в людині, (у цьому разі вони сприяють психологічній цілісності особистості, не призводять її до однобічного розвитку). В цьому контексті значну роль відіграє як критично-рефлексивна складова мислення, так і такі релігійні процеси як навіювання та навернення. При цьому, у процесі навернення релігійні почуття – це не лише безпосереднє переживання сутності змінюваних станів «Я» (радість, сум, схвилюваність, умиротворення, любов), але й центр духовності, святості.

Відтак проблема релігійних почуттів має принципово важливе, домінантне значення в будь-якій релігії. Саме спрямованість релігійного почуття, «вектор почуття» характеризує релігійність особистості в таких двох «зрізах»: геополітичному й духовному. В історичному становленні української психіки особливе місце посідає геополітична ситуація. «На грані двох світів», межовість положення породжує феномен ситуацій порубіжжя, які спонукають до філософських роздумів про призначення людини й сенсу життя. Коли саме життя, як таке, стає проблематичним, людина шукає глибші змісти в житті. У цій формі вісью ставлення до життя стає не воно саме, не турбота про життя, а щось вище за нього, якась його «трансценденція», якась ідея чи ідеал, що переступає й перевищує межі життя (К. Ясперс). Соціально-психологічний аспект формування релігійних почуттів українців передбачає саму духовність у її функціональному зв'язку з усіма процесами, що формуються в часі та просторі і відобразилися на характері українців. Кордоцентризм, інтровертизм – у їхньому взаємопоєднанні та поєднанні з національною ідеєю, основою якої є очікування «правди», і з об'єктивними чинниками, які актуалізують релігійну віру, є сприятливими для формування релігійних почуттів українців, які є засобом презентації духовності, її душевного увиразнення.

Основні положення третього розділу висвітлені у працях автора [159], [164], [166], [168], [170], [173], [174], [175].

ВИСНОВКИ

Підходам до осмислення феномену «релігійне почуття» передуює аналіз таких понять як «емоція», «почуття», увесь спектр значень яких «обертається» навколо поняття «переживання», яке, визначаючись особистісним контекстом, характеризується рефлексивністю, пов'язане із сенсожиттєвими установками й цінностями людини. Зазвичай релігійні почуття досліджуються в наступних напрямках: в богословському (релігійні почуття є вродженими), філософському (пов'язуються з релігійною вірою, з релігійним досвідом, підкреслюється їх рефлексивний, ірраціональний характер), психологічному (формують досвід душі, зливаються з вірою в сенс життя, сягаючи своїм корінням у нескінченність), релігієзнавчому (діапазон осмислення доволі різноплановий: від заперечення релігійних почуттів як таких – до розгляду їх особливостей та ролі в житті людини).

Феномен «релігійне почуття» безпосередньо пов'язаний із релігійним відчуттям. Між ними є спільне: вони є складовими пізнавального процесу. Однак відчуття є лише його початковою формою; воно засвідчує факт наявності релігійного явища, події, речі тощо. Натомість релігійне почуття – це особистісне ставлення людини до релігійних феноменів, явищ, подій у формі переживання, у якому вони «оцінюються». Воно вирізняється рефлексивністю, оскільки є внутрішньою діяльністю, яка спрямована на переосмислення переживань, містить тенденцію до їхнього змістовного вираження.

Сучасні релігієзнавці вважають релігійне почуття важливою складовою релігійної свідомості. Однак не всі переживання є релігійними, але лише ті, які пов'язані з релігійними уявленнями, ідеями, унаслідок яких вони набули відповідної спрямованості, змісту та значення. Проте будь-яке релігійне переживання, «проходячи» крізь внутрішній світ людини, виражає себе, проявляючись як любов, страх, радість тощо. Це оприявлення пов'язане з осмисленням як внутрішньою роботою самосвідомості з усвідомлення пережитих і прожитих певних форм релігійних почуттів, які спричинені

цариною священного. Така триєдність релігійного почуття – переживання як проживання, прояв, осмислення – уможливорює певне почуття причетності до системи життєвих поглядів, цінностей, установок (поведінкових, ментальних, етичних), продиктованих тим чи іншим релігійним вченням; це певний духовно-екзистенційний акт, у якому відображено відношення до релігійних об'єктів.

У дисертаційному дослідженні проаналізовано різні підходи до виникнення релігійних почуттів. Соціологічна модель (Е. Дюркгайм) виникнення релігійних почуттів, ґрунтуючись на положенні про те, що джерелом релігійного життя є соціальний спосіб існування людей, витоково пов'язує їх, з одного боку, із тотемом і тотемізмом, а з іншого – розмежуванням явищ на священні та профанні. Натомість З. Фройд виникнення релігійних почуттів пов'язує зі здатністю людини до витіснення, сублімуванням несвідомих потягів, проектуванням їх зовні та символічним задоволенням соціально неприйнятних, заборонених бажань. Мислитель зазначав, що амбівалентне поле почуттів, слугуючи підґрунтям виникнення релігії, проявляється в механізмі формування комплексів: рання травма – витіснення травмуючих образів – заміщення їх у свідомості ілюзією-компенсацією, тобто здійсненням бажання у мріях. Спільним у вищезазначених моделях є те, що, по-перше, у них витoki релігійних почуттів пов'язуються з тотемом і тотемізмом; по-друге, вони надають значної ролі ритуалу у процесі переходу людини з одного стану в інший, по-третє, цей перехід здійснюється спільно, колективно.

Дослідження сучасної нейробіології вносять корективи в розуміння релігійних почуттів, релігійного досвіду і, власне, феномену релігії. По-перше, дослідження активності скроневих ділянок під час релігійного досвіду засвідчило: біологічна здатність «переживання Бога» зіграла вирішальну роль у виживанні людського виду – без подібної протипаги феномен індивідуальності так і не зміг би закріпитися (М. Персінгер). По-друге, було запропоновано комплексну теорію, яка пояснювала роль взаємодії ділянок мозку у виникненні різних типів релігійних переживань (д'Аквілі і Е. Ньюберг). Прибічники

нейробіологічної версії виникнення релігійних почуттів, намагаючись відшукати їхнє джерело в мозковій діяльності людини й довести, що вона запрограмована вірити, усе ж недооцінюють роль установки та доміанти, які відіграють вирішальну роль у процесі формування релігійності людини, і, власне, її системи релігійних почуттів.

Спираючись на праці Г. Гадамера, Р. Каюа, К. Леві-Строса, Й. Хейзінги автор приходить до висновку, що виникнення релігійних почуттів у первісних людей пов'язується з феноменом гри, який дозволяє долати «інстинктивне» начало в людині, підкреслюючи в той же час його унікальність і неповторність. Гра є своєрідною формою презентації агональної діяльності, яка, посилюючись ритуалом і «несучи» в собі властивості, завдяки яким «творюється» світ релігійних почуттів, утворює точки опори для конденсації культурних смислів, центруючи при цьому соціальність.

Однак, вирізняючись методологічними установками, соціологічна, психоаналітична, нейробіологічна, ігрова концепції виникнення релігійних почуттів засвідчують необхідність комплексного підходу до їхнього витокового осмислення, потребують методологічного синтезу, певної дослідницької стратегії, завдяки якій можна було б генерувати дані варіативні моделі.

Виходячи з різноваріативних, багаторівневих характеристик феномену «релігійне почуття», проведено кореляцію між поняттями: «космічне релігійне почуття», «трансперсональне переживання» і «п'єк-переживання». Пропонується розглядати їх як семантично споріднені, інваріантні за формою поняття, які мають певні смислові відмінності. Космічне релігійне почуття ґрунтується на сприйнятті краси й гармонії Всесвіту та на безкорисливості (не залежить від страху покарання і прагнення отримати нагороду) потреби людини в русі до досконалості. Це відчуття таємниці і є переживанням присутності Божественного в основах Всесвіту, тільки не в антропоморфній формі, а у формі принципу впорядкованості явищ.

У космічному релігійному почутті схоплюється момент єдності людського та всесвітнього, де немає чітких меж об'єкта відображення, де

переживання феноменів прекрасного (естетичні почуття), моральнісного (моральні почуття), сакрального (релігійні почуття), інтелектуального (наукові почуття) співпадають. У трансперсональних переживаннях відображаються не лише особистісні переживання людини. У них людина стає співучасником, співтворцем подій як у суспільстві, так і у Всесвіті. «Пік-переживання» – це спосіб вираження зв'язку людини з Абсолютом на рівні містичного феномену як особистісної форми оприявлення трансцендентного.

В дисертаційному дослідженні подаються різні підходи до вияву складових релігійних почуттів. Це, зокрема, історична концепція (Т.Рібо), в якій на початкових етапах їх формування виокремлюються страх (почуття залежності) і любов (почуття потягу), які носять утилітарно-практичний характер. Однак в процесі історичної генези в релігійному почутті починає домінувати моральнісна складова, яка згодом змінюється раціональним компонентом. Натомість моральнісна концепція (Р.Грассері) структурування релігійних почуттів корелюється егоїстичним, его-альтруїстичним, альтруїстичним чинниками. За А. Ейнштейном, релігійні почуття мають наступні складові: в історичній генезі вони проявляються, по-перше, як страх – реагування на небезпеку зі сторони сильнішого, могутнішого; по-друге, як моральні почуття, в яких появляються аксіологічні елементи; по-третє, як космічне почуття – здивування, почуття захвату, подиву перед дивовижними тайнами буття. В психоаналітичній концепції (В.Райх) релігійні почуття включають такі компоненти як збудження, екстаз, що провокуються сексуальною енергією, яка укорінена в царині несвідомого.

Однак необхідною умовою виникнення релігійних почуттів є об'єкт, суб'єкт та ті відношення, які виникають унаслідок їх поєднання. Тому на індивідуальному рівні релігійні почуття включають такі складові як передчуття та вчування. Передчуття є підґрунтям чуттєвого світу людини. Пережиті стани залишають стійкі «почуттєві сліди» в довготривалій пам'яті, визначають вибірковість подальшої поведінки відносно ситуацій, які раніше викликали це переживання. Однак окрім передчуття, складовою релігійного почуття є

вчування як проекція стосунків переживань «Я» на ті об'єкти, які мають сакральний статус. Саме на цьому рівні започатковується аксіологічний аспект, завдяки якому релігійні феномени «входять» в царину священного. Передчуття, розгортаючись як вчування, проникнення сакральним статусом об'єкта, формують почуттєвий досвід, який впливає на розвиток і функціонування психіки особистості, її поведінку. Повторення ситуацій, що спричиняють появу того чи іншого почуттєвого стану, призводять до акумуляції почуттєвого досвіду.

Отже, релігійні почуття, акумулюючи історичний, духовно-моральнісний, індивідуальний досвід людини, є багаторівневим, поліфункціональним феноменом, включеним до широкого світоглядного плану її свідомості й поведінки.

Проблема сакрального – це проблема морального вибору та відповідальності, отже, це проблема етико-аксіологічна, оскільки вона пов'язана не стільки із задоволенням пізнавального інтересу, скільки з утвердженням певних світоглядних пріоритетів. Релігійні почуття, з одного боку, в образній формі кодифікують і маніфестують царину сакрального й тим самим оприявнюють важливі смисли відношення «людина-сакральний об'єкт», а з іншого – фіксують певний взаємозв'язок із сакральними об'єктами, концентруючи увагу на процесі інтеграції і трансформації особистості в цій синергійній взаємодії. При цьому релігійні почуття потребують занурення в смислові поля їхнього оприявнення, що уможливорює необхідність урахування почуттєвого фактору людської присутності у світі. Таким чином формується почуттєвий досвід, який, з одного боку, сприяє закріпленню у свідомості віруючих відповідних уявлень і зміцненню віри, що виконує функцію забезпечення прийняття відповідних духовних цінностей і символічних знань; а з іншого – щоразу призводить до нового рубежу особистісної зрілості та пов'язаного з нею прийняття складнощів і суперечностей людської долі.

Амбівалентність сакрального конститує амбівалентну природу релігійних почуттів, які здатні змінювати не лише своє вираження,

інтенсивність, а й емоційне забарвлення шляхом взаємопереходу: чим глибше і проникливіше виражені негативні почуття, тим більша ймовірність виявлення інтенсивних позитивних емоцій. Релігійним почуттям іманентно властива сенсожиттєва спрямованість, яка пов'язана з переживанням нескінченності, безсмертям і обумовлена соціокультурними реаліями. Причому сенс народжується внаслідок переживання ставлення, з одного боку між «Я-концепцією» та сакральними об'єктами, а з іншого – у царині інтерсуб'єктивності, уможливаючи взаєморозуміння людей, інтерпретацію світу, здатність розуміти та передавати інформацію виступає не лише умовою людського розвитку, але й формує почуттєвий релігійний досвід, який має здатність відкриватися Іншому. Оскільки в релігійних почуттях виражається єдність людського й божественного, іманентного та трансцендентного, остільки їм притаманний синергізм, у якому схоплюється «внутрішня діалогічність» людини з Абсолютом як єдність із Богом, що увиразнює їхній синергетичний ефект.

Прояви релігійних почуттів на міжособистісному рівні формують інтерсуб'єктивність як умову взаємодії та передачі почуттєвого досвіду. Інтерсуб'єктивність постає як корелятивний зв'язок між самоідентифікацією «Я» та «Іншого», у якому можна виокремити, з одного боку, проекцію переживань «Я» в «Іншого», а з іншого – «співпереживання» співчуття «Іншому», переживання разом із ним його душевного стану, які водночас формують емпатію (процес, орієнтований на розуміння й реагування на внутрішній світ іншої людини, легітимацію дій і вірувань «Іншого»). Відтак релігійні почуття на міжособистісному рівні характеризуються емпатійністю, яка формує духовну якість особистості.

Форми вияву релігійних почуттів є результатом діалогічного, духовного спілкування людини з Богом, які залежать від ситуації (мають ситуаційний характер) та особистих потреб релігійної людини. Людина, співвідносячи себе, свої вчинки з персоніфікованим образом Бога (Бог-любов, Бог – караючий суддя) переживає ці стосунки й тим самим індивідуалізує релігійні почуття,

співвідносить свою поведінку та життєві принципи з морально-етичним взірцем. Релігійні почуття, формуючи певний психічний стан, тісно пов'язані з індивідуальними особливостями особистості та відображають узагальнюючу характеристику її активності. З одного боку, релігійні почуття є внутрішньою діяльністю людини, а з іншого – мають зовнішнє вираження, у якому оприсутнюється форма ставлення до царини Божественного.

Аналіз функціональних проявів релігійних почуттів показав, що вони мають два вектори, дві орієнтації, які залежать від раціональної складової, завдяки якій актуалізується механізм здійснення критично-рефлексивного мислення: з одного боку, вони призводять до інволюції, деградації людини, а з іншого – приводять до формування цілісної, духовної особистості. Релігійні почуття мають значний морально-духовний потенціал, який залежить як від відношення людини до сакрального статусу релігійних явищ, предметів тощо, так і від її рівнів відповідальності. Коли ж з релігійних почуттів вихолощується духовно-моральнісний зміст, вони, набуваючи симуляційного, псевдорелігійного характеру, формують певне світосприйняття. У багатьох країнах світу образа релігійних почуттів (принизливі, непристойні дії відносно святих осіб, релігійних артефактів, звичаїв, вірувань тощо) карається законом. Однак ця проблема має не лише правовий, але й моральний контекст.

Процеси навіювання, навернення є чинниками формування релігійних почуттів, від яких залежать їх прояви, їх кумулятивний ефект. Ефективність релігійного навіювання залежить від того, наскільки воно було усвідомлене як самонавіювання. Процес релігійного навернення характеризується різноманітною гамою почуттів: спершу відстежується певний дисонанс в когнітивній структурі особистості, що сприяє її дисгармонії (переважають стани апатії, тривоги, страху, провини тощо); згодом активізуються процеси саморефлексії та самопізнання людини, виступаючи рушійним чинником її особистісних структур.

Релігія, як певний душевний стан, пов'язана з процесом духовності, у якому відображається творчі можливості людини. Духовність – це спосіб

самовідтворення та творення особистості. Однак як релігія, так і духовність пов'язані з сенсожиттєвими орієнтирами людини, які конструюють її життєвий світ. Прояви релігійних почуттів українців пов'язані з душевністю, як складовою духовності, на яку впливали як геополітичні чинники (ситуація межовості), так і світонастанови інтровертизму, кордоцентризму. Однак проблема функціональних проявів релігійних почуттів потребує подальшого дослідження у плані їх зв'язку з релігійною вірою, із різними релігійними практиками, із їхніми емоційно-чуттєвою, волетативною, раціональною складовими. У цьому контексті широкі можливості відкриваються для вивчення релігійних почуттів як ціннісно-сміслових конструктів тієї чи іншої релігійної традиції, їхньої ролі в формуванні сенсожиттєвого простору людини.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ Занань, 2000. – 862 с.
2. Андрианов Н. П. Особенности современного религиозного сознания / Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А, Павлюк В. В. – М.: Мысль, 1966 – 244 с.
3. Антонов К. М. Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций / К. М. Антонов // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2009. - №4. – С.90-102.
4. Аринин Е. И. Психология религии: учеб. пособие для студентов специальности «Религиоведение» / Е. И. Аринин, И. Д. Нефедова. – Владимир: Ред.-издат. комплекс ВлГУ, 2005. – 108 с.
5. Арістотель. Нікомахова етика [Електронний ресурс] / Арістотель ; переклад з давньогрецької, коментарі Віктора Ставнюка. – Режим доступу: http://ae-lib.org.ua/texts/aristoteles__nicomachean_ethics__ua.htm (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
6. Архиепископ Афанасий. Религиозное Чувство, Промысел Божий и Духовное Призвание /Афанасий, архиепископ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://vsemolitva.ru/b4/promysel_afanasij.html (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
7. Асмолов А. Г. Психология личности: культурно-историческое понимание развития человека / А. Г. Асмолов.- 3-е изд., испр. и доп.- М.: Смысл: Изд. центр «Академия», 2007.- 528 с.
8. Бакшутлов В. К. Становление религиозных чувств / В. К. Бакшутлов // Осмысление духовной целостности. Сб. статей. – 1992. – Вып. 3. –С. 164-184.
9. Бакшутлов В. К. Философия чувств: информационная концепция: автореф. дис. на соискание ученой степени д. филос. наук: спец. 09.00.13 «Философская антропология, и философия культуры» [Электронный ресурс] / В. К. Бакшутлов. – Екатеринбург, 1998. – 48с. – Режим доступа:

- http://irbis.gnpbu.ru/Aref_1998/Bakshutov_V_K_1998.pdf (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
10. Бассин Ф. В. «Значащие» переживания и проблема собственно-психологической закономерности / Ф. В. Бассин // Вопросы психологии. - 1972. - № 3.- С. 101-113.
 11. Бахтин М. М. К философии поступка / М.М. Бахтин // Собрание сочинений в 7-ми тт. – 2003. – Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. – С. 7-69.
 12. Бергсон А. Введение в метафизику / А. Бергсон // Собр. соч. Т. 5: Введение в метафизику. Смех. – СПб.: Издание М. И. Семенова, 1914. – С. 3-47.
 13. Бердяев Н. А. Метафизика пола и любви / Н. А. Бердяев // Русский Эрос, или философия любви в России. – М. : Прогресс, 1991. – С. 232–265.
 14. Бернс Р. Что такое Я-концепция? [Электронный ресурс] / Рене Бернс. – Режим доступа: <http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/berns0.htm> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
 15. Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни / В. М. Бехтерев // Гипноз. – Д.: Сталкер, 2000. – С. 98-171.
 16. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. – К., Українське біблійне товариство. – 2002. – 1159 с.
 17. Богачов А. Досвід і сенс. Монографія / Андрій Богачов. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 336 с.
 18. Боголюбов Н., прот. Философия религии / Н. Боголюбов. – К.: С. В. Кульженко, 1918. – Ч. 1. – 256 с.
 19. Большой Оксфордский словарь [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/emotion?q=emotion> (дата звернення: 10.01.2014). – Назва з екрану.
 20. Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения. Избранные работы / Ф. Брентано; составл., перев, с нем. В. Анашвили // Избранные работы. - М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. - С.9-91.

21. Буланова И. С. Смысловое содержание религиозной конверсии / И. С. Буланова // Религиоведение. – 2014. – №4. – С.132-138.
22. Бутру Э. Наука и религия в современной философии / Эмиль Бутру. –СПБ: «Шиповник», 1910. – 360 с.
23. Варій М. Й. Загальна психологія: підручник. 3-тє вид. / М. Й. Варій. – К.: Центр учб. л-ри, 2009. – 1007 с.
24. Василюк Ф. Е. Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования / Ф. Е. Василюк. — М.: Смысл, 2005. — 191 с.
25. Василюк Ф. Е. Психология переживания. Анализ преодоления критических ситуаций. /Ф. Е. Василюк. – М.: Изд-во Московск. Ун-та, 1984. – 200 с.
26. Верующие чаще испытывают страх, чем атеисты, - исследование [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://uarp.org/ru/news/1368214302#.VkbYA3bhC1s> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
27. Выготский Л. С. Собрание сочинений в шести томах / Л. С. Выготский; главный редактор А. В. Запорожец. – М.: «Педагогика», 1984 – Т. 4: Детская психология. – 431 с.
28. Вышеславцев Б. Внушение и религия / Б. Вышеславцев // Путь. Орган русской религиозной мысли. – апрель, 1930. - №21. – С.63-75.
29. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса / Б. П. Вышеславцев. — М.: Республика, 1994. — 368 с.
30. Гадамер Г.-Г. Истина і метод / Ганс-Георг Гадамер. [пер. з нім]. – К.: Юніверс, 2000. – Т.1. – – 464 с.
31. Галич А. И. Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий / А. И. Галич.- Спб., 1834. – 678 с.
32. Ганнушкин П. Б. Сладострастие, жестокость и религия / П. Б. Ганнушкин // Избранные труды. / под ред. О. В. Кербикова. – М.: Мед., 1964. – С.80-93.
33. Гараджа В. Социология религии [Электронный ресурс] / В.Гараджа– 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА – М, 2005. – 348 с. — (Классический

- университетский учебник). – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/gar/03.php (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
34. Гегель Г. В.-Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. / Г. В. Ф. Гегель. – М.: «Мысль», 1975. – 532 с.
 35. Геннеп А., ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: РАН. Изд. фирма «Восточная литература», 1999. – 198 с.
 36. Геффдинг Г. Философия религии / Г. Геффдинг. – СПб.: Общественная польза. [б.г.] – 403 с.
 37. Гивишвили Г.В. Животное происхождение религиозного чувства [Электронный ресурс] / Г. В. Гивишвили. – Режим доступа: <http://scorcher.ru/neuro/science/animals/religion.php> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
 38. Гогоцкий С. С. Программа психологии: (Из психологических лекций в Университете св. Владимира) / Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий. – Вып. 2. – Киев : Типография имп. Университета Св. Владимира, 1880 . – 107 с . - Оттиск из «Университетских известий», 1881 г.
 39. Гольбвакс М. Возникновение религиозного чувства по Дюркгейму / М. Гольбвакс // Происхождение религии в понимании буржуазных ученых. – М.: Московский рабочий, 1932. – С.17-106.
 40. Грановская Р. М. Психология веры / Р. М. Грановская. – Санкт-Петербург: Издательство «Речь», 2004. – 576 с.
 41. Грассери Р. де-ла Психология религии / Р. де-ла. Грассери ; пер. с франц. В. И. Писаревой. – С.-Петербург: Изд. Ф. Павленкова, 1901. – 332 с.
 42. Гроф С. За пределами мозга / С. Гроф.– М.: Институт Трансперсональной Психологии. Издательство Института Психотерапии, 2000. – 504 с.
 43. Гусерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеології логіки / Е. Гуссерль ; пер.з нім. В. Кебуладзе. – К.: ППС, 2009. – 356с.
 44. Далай-лама Искусство быть счастливым. Руководство для жизни [Электронный ресурс] / Его Святейшество Далай-Лама XIV ; перевод

- Чеботарев. –Режим доступа: http://lib100.com/book/vostok/art_happ (дата звернения: 29.11.2015). – Назва з екрану.
45. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка [Электронный ресурс] / В. Даль. – Режим доступа: <http://www.runivers.ru/lib/book3178/> (дата звернения: 29.11.2015). – Назва з екрану.
 46. Дамте Д. С. Понятие религиозного чувства в немецкой философии XIX в. / Д. С. Дамте // Психология религии: между теорией и эмпирикой. Сборник научных статей / Ред.-сост. К.М.Антонов, Т.В.Малевич, Т.В.Фолиева). – М.: ПСТГУ, 2015, - С. 30-46.
 47. Данилин А. Г. LSD. Галлюциногены, психodelия и феномен зависимости / Александр Геннадиевич Данилин. – М.: ЗАО Изд- во Центрполиграф, 2001. – 521 с.
 48. Деева Н. А. Рефлексивные механизмы переживания: роль в жизнедеятельности человека и методика исследования / Наталья Александровна Деева // Общество и право. - 2015 - № 1 (51). – С.275-280.
 49. Джемс В. Многообразие религиозного опыта / В. Джемс. – СПб.: Андреев и сыновья, 1993. – 418 с.
 50. Джуссани Л. Религиозное чувство. Книга 1. / Луиджи Джуссани– М.: «Христианская Россия». – 193 с.
 51. Диспут А. В. Луначарского с мигрополитом А. И. Введенским 21 сентября 1925 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.atheism.ru/old/OthAth15.html> (дата звернения: 29.11.2015). – Назва з екрану.
 52. Дмитриева Н. А. Об этимологии и современном толковании слова «эмоция» в русском, английском, французском и итальянском языках [Электронный ресурс] / Н. А. Дмитриева. – Режим доступа: http://refereed.ru/ref_d47a80c869e2b9b3152588833943039f.html (дата звернения: 18.09.2015). – Назва з екрану.
 53. Добрынина В. И. Философия XX века: учебное пособие [Электронный ресурс] / В. И. Добрынина, В. С. Грехнев, В. В. Добрынин и др. – Режим

- доступа: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/FIL_XX/ (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
54. Доусон К. Г. Религия и культура / Г. К. Доусон. – СПб.: Алетейя, 2000. – 281 с.
 55. Дроздовский Д. Мозг, религия и Бог [Электронный ресурс] / Д. Дроздовский. – Режим доступа: <http://tonos.ru/articles/3324> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрана.
 56. Дулуман Є. К. Идея Бога / Є. К. Дулуман. – М.: «Наука», 1970. – 175 с.
 57. Дулуман Є. К. Релігія як соціально-історичний феномен / Є. К. Дулуман. – К.: Наукова думка, 1974. – 263 с.
 58. Духновский С. В. Переживание дисгармонии межличностных отношений: Монография / С. В. Духновский. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2005. – 175с.
 59. Дюркгайм Еміль. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Еміль Дюркгайм. – К.: Юніверс, 2000. – 423 с.
 60. Етимологічний словник української мови: В 7 т. /редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін. — К.: Наук. думка, 1985. Т. 2: Д — Копці / Укл.: Н. С. Родзевич та ін. — 1985. — 572 с.
 61. Єленський В. Солідарність Церков перед наступом влади – критично важлива складова їхньої справжньої незалежності / Віктор Єленський // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / за загальною редакцією д. філос. н. Л. О. Филипович і канд. філос. н. О. В. Горкуші. – К.: Самміт-Книга, 2014. – С.135-138.
 62. Єсип М. З. Релігійні уявлення віруючих з різними копінг-стратегіями: автореф. дис. ... канд. психол. наук : 19.00.01 / Єсип Мар'яна Зіновіївна ; Ін-т соц. та політ. психології НАПН України. - К., 2012. - 19 с.
 63. Жити [Электронный ресурс] // Викисловарь. – Режим доступа: <https://ru.wiktionary.org/wiki/%D0%B6%D0%B8%D1%82%D0%B8> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.

64. Забияко А. Сакральное как категория феноменологии религии М.Элиаде /А. Забияко// Религиоведение. – 2002. – № 3. – С. 133– 138.
65. Забияко А. Энциклопедия эпистемологии и философии науки [Электронный ресурс] / А. Забияко; авт.упоряд. И. Т. Касавин. – М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2009. – 1248 с. – Режим доступа: http://epistemology_of_science.academic.ru (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
66. Заруда В. Т. Релігійне переживання (Причини єднання богослов'я з ідеалістичною психологією. Лекція) / В. Т. Заруда. – К.: Знання УРСР, 1968. – 46 с.
67. Звіт про мережу церков та релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2016 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу:<http://data.gov.ua/dataset/resource/%D1%81%D1%96%D1%87%D0%BD%D1%8F-2016> (дата звернення:29.02.2016). – Назва з екрану.
68. Зёдерблом Н. Становление веры в Бога / Н. Зёдерблом // Мистика, религия, наука. – М.: Канон, 1998. – С. 262–314.
69. Зенько Ю. М. Чувства, чувствования, эмоции [Электронный ресурс] /Ю. М Зенько. – Режим доступа: <http://lestvica.com.ua/zenko-feelings-feelings-emotions/> (дата звернення: 11.07.2015). – Назва з екрану.
70. Из Изборника 1073 года (оригинал и перевод) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.social-anthropology.ru/node/231> (дата звернення: 11.10.2014). – Назва з екрану.
71. Изард К. Е. Психология эмоций. / К. Е. Изард; перев. с англ. А. Татлыбаева – СПб.: «Питер», 2000. – 464с.
72. Ильин Е. П. Эмоции и чувства./ Е. П. Ильин.- СПб: Питер, 2001. - 752 с:
73. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 586 с.

74. Иннокентий, архиепископ Херсонский [Электронный ресурс] / Иннокентий Херсонский. – Режим доступа: <http://keliya.org/Biblio/16-19/Inn/lekcii-1-4.htm#1q> (дата звернення: 11.12.2014). – Назва з екрану.
75. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа; [пер. с фр. и вступ. ст. С. Зенкин]. – М.: ОГИ, – 2003. – 296 с.
76. Капустин Н. С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства) / Н. С. Капустин. — М.: Мысль, 1984.—222 с.
77. Карпицкий Н. Н. Трансцендентальное предчувствие как феномен человеческой субъективности: автореф. дис. на соискание ученой степени д. филос. наук: спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры» [Электронный ресурс] / Н. Н. Карпицкий. – Томск, 2004. – 38с. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/transsendentalhoe-predchuvstvie-kak-fenomen-chelovecheskoi> (дата звернення: 11.12.2014). – Назва з екрану.
78. Касавина Н. А. Экзистенциальный опыт: переживание пути и становление структуры / Н. А. Касавина // Вопросы философии. – 2013. – № 7. – С. 63-72.
79. Каюа Р. Людина та сакральне / Роже Каюа; наук. ред. В. В. Лях. – К.: Ваклер, 2003. – 256 с.
80. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / Вахтанг Кебуладзе ; відп. ред. Анатолій Лой. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 280 с.
81. Кислюк К. В. Релігієзнавство: навч. посібник для студентів вузів / К. В. Кислюк, О. М. Кучер. - К.: Кондор, 2004. -646 с.
82. Кіндрат К. П. Психологія і релігія / К. П. Кіндрат. – К.: Знання, 1966. – 46 с.
83. Кнотц Ксаверій. Секс, якого не знаєте. Для подружніх пар, які люблять Бога / Ксаверій Кнотц /пер. з пол. О. Мандрики. – Львів, Свічадо, 2010. – 224 с.
84. Колодний А. Релігійні вияви національної духовності українців / А. Колодний // Історія релігії в Україні: навчальний посібник / за ред. А. М. Колодного і П. Л. Яроцького. – К.: Т-во «Знання», КОО, 1999. - С. 571-589.

85. Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції / А. Колодний. – К.: Світ знань, 1992. – 52 с.
86. Конотоп Л. Г. Методологія дослідження релігійного досвіду в сучасній філософії Заходу /Л. Г. Конотоп // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – 2014. – 1(1). – С.12 -15.
87. Копинський Ісайя. Алфавіт духовний або лествиця по бозі чернечого життя, що містить у собі 33 глави. По образу господня по плоті на землі життя, еже є 33 ступеня [Електронний ресурс] / Ісайя Копинський. – Режим доступу:
http://uahistory.info/2011/11/28/sajjja_kopinskijj_alfavt_dukhovnijj_abo_levstvja_po_boz_chernechogo_zhittja_shho_mstit_u_sob_33_glavi_po_obrazu_gospodnja_po_plot_na_zeml_zhittja_zhe__33_stupenja.html (дата звернення: 1.12.2015). – Назва з екрану.
88. Корабльова В. М. Соціальні смисли ідеології: Монографія / В. М. Корабльова. – К.: ВАДЕКС, 2014. – 350 с.
89. Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://sufism.ru/quaran/>
90. Костомаров Н. Две русские народности / Н. Костомаров // Основа. – 1861.– № 3. – С. 33-80.
91. Костюк О. В. Релігійний міф: становлення та трансформація / О.В.Костюк. – К.: Міленіум, 2009. -150 с.
92. Красников А. Н. Методология классического религиоведения / А. Н. Красников. – Благовещенск: Библиотека Журнала «Религиоведения». 2004. - 148с.
93. Кримінальний кодекс України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/2341-14>
94. Кримський С. Б. Архетипи української культури / С. Б. Кримський // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1996. – С. 91–112

95. Кримський С. Б. Архетипи української ментальності / С. Б. Кримський // Проблеми теорії ментальності. – К.: Наук. думка, 2006 – 407 с..
96. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
97. Кристенсен У. Б. Значение религии / У. Б. Кристенсен // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2005. – №2. – С. 115-121.
98. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. - № 12. – С. 21-27.
99. Крюков Д. С. «Я-концепция» религиозной личности. (Философско-религиоведческий анализ) / Денис Сергеевич Крюков. // Вестник Московского университета. Сер.7. Философия. – 2006. - №6. – С. 73-87.
100. Кульчицький О. Риси характерології українського народу / О. Кульчицький // Енциклопедія українознавства. — Мюнхен; Нью-Йорк, 1949. — Т. 2. — С. 708–718.
101. Кульчицький О. Світовідчуття українця / О. Кульчицький // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С.48-65.
102. Куценок Б. М. Эмоции и религия. / Б. М. Куценок– 2-е изд. – К.: Политиздат Украины, 1987. – 167 с.
103. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор – М.: Республика, 1993. – 383 с.
104. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. - М.: Медиум, 1994. - 258 с.
105. Леві-Строс К. Первісне мислення / К. Леві-Строс. – К.: Український Центр Духовної культури, 2000 – 324 с.
106. Леонтьев А. Н. Учение о среде в педологических работах Л. С. Выготского (критическое исследование) [Электронный ресурс] / А. Н. Леонтьев. – Режим доступа: <http://www.voppsy.ru/issues/1998/981/981108.htm> (дата звернення: 11.12.2014). – Назва з екрану.
107. Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности / Д. А. Леонтьев. – 2-е, испр. изд. — М.: Смысл, 2003. — 487 с.

108. Лещенко А. М. Релігійна віра як вияв соціального почуття [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_77/Leshchenko.pdf (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану
109. Лещенко А. М. Релігійна віра як форма світовідчуття: автореф. дис. канд. філос. наук. спец. 09.00.11 – «релігієзнавство» / Альона Михайлівна Лещенко, Житомирський держ. ун-т ім. І. Франка. – Житомир, 2010. – 20с.
110. Линецький М. Л. Внушение. Знание. Вера. / М. Л. Линецький– К.: Политиздат Украины, 1988. – 158 с.
111. Липинский В. Релігія і церква в історії України / В. Липинський. – Philadelphia.: Америка, 1925. – 111 с.
112. Лири Т. Семь языков бога / Тимоти Лири. – К.: «Яиус», – М.: «Пересвет», 2001. – 224с.
113. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика [Электронный ресурс]/ А. Ф. Лосев.– Режим доступа: <http://psylib.org.ua/books/lose003/index.htm> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
114. Лютко О. М. Архетипи в релігійній складовій української ментальності / О. М. Лютко // Проблеми гуманітарних наук. Наукові записки Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. – 2008. – Вип.21. – С.51-61.
115. Лютко О. М. Православ'я як фактор самоідентифікації української нації / О. М. Лютко // Збірник наукових праць Рівненського інституту ВМУРЛ «Україна». – 2009. – С. 17-20.
116. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців / за заг. ред. д.філос. н. Филипович Л. О. і канд. філос. н. Горкуші О. В. – К.: Самміт-Книга, 2014. – 656 с.
117. Малевич Т. В. Нейротеология: теории религии и наука о мозге. / Т. В. Малевич // Религиоведческие исследования. – 2012. – №1-2 (7-8). – С. 62-83.

118. Малкова Е. Е. Тревожность и развитие личности: монография / Е. Е. Малкова. – СПб.: Изд-во РГПУ им.И.А.Герцена, 2013. – 268 с.
119. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. - 1990. - № 10. - С. 3- 18.
120. Мамардашвили М. К. Философские чтения / М. К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – 832 с.
121. Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии / Р. Маретт // Мистика религия наука. – М.: Канон, 1998. – С. 99–108.
122. Марченко О.В. Богошукання як шлях людського самоздійснення: аналіз вітчизняної релігійно-філософської традиції. Монографія /О.В.Марченко. – Черкаси: Брама, вид. Вовчок, 2004. – 264 с.
123. Марченко О.В. Духовність і релігійність у кризовому соціумі: перипетії духовно-моральнісного самовизначення особистості / О.В.Марченко // Людина в сучасному цивілізаційному процесі: філософсько-культурологічні та етико-естетичні виміри. Монографія. – Ніжин: Видавництво «Аспект-Поліграф», 2014. – С. 368-387.
124. Маслоу А. На подступах к психологии бытия [Электронный ресурс]/ Абрахам Маслоу ; перевод О.Чистякова. – Режим доступа: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/masla02/index.htm> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
125. Мелони Н. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события / Н. Мелони // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия. – М. : АСТ, 2000. – 356 с.
126. Михайлов И. А. Переживание / И. А. Михайлов // Новая философская энциклопедия в 4 т. Т. 3. – М.: «Мысль», 2010. – С. 218.
127. Мірчук І. Світогляд українського народу: спроба характеристики відбитка з наукового збірника Українського вільного університету в Празі / І. Мірчук. // Науковий збірник УВУ. – Прага, 1942. – Т.3. -242 с.

128. Моуди Р. Жизнь после жизни. Исследование регрессий в прошлые жизни / Реймонд Моуди; перев. с англ. ред. И. Старых.– К.: «София»; М. : София, 2003. – 320 с.
129. Мочалов И. И. В. И. Вернадский и религия [Электронный ресурс] / И. И. Мочалов. – Режим доступа: <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/Mochalov02.html> (дата звернения: 11.12.2014). – Назва з екрану.
130. Музичка І. Християнство в житті особи і людини. Вибрані твори / Іван Музичка ; [упоряд. А.Колодний]. – К.: [б.в.] 1999.- 387с.
131. Назаретян А. П. Терроризм, религия и задачи современного воспитания / А. П. Назаретян // Общественные науки и современность. – 2011. – № 4. - С. 141-144.
132. Никитин М. П. К вопросу о кликушестве / М. П. Никитин // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. – 1903. - № 9. – С. 656-668.
133. Никитин М. П. К вопросу о кликушестве / М.П.Никитин// Обзорение психиатрии, неврологии и э кспериментальной психологии. – 1903. - № 10. – С. 746-756.
134. Никитин М. П. Религиозное чувство как исцеляющий фактор / М. П. Никитин // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. – 1904. - № 2. – С. 100-108.
135. Нисский Г. Об устройении человека / Григорий Нисский ; перевод, послесл. и прим. В. М. Лурье. – СПб.: Аxioma, 2000. - 220 с.
136. Новицкий О. М. Руководство к опытной психологии / О. М. Новицкий. – Киев: Университетская типография, 1840. — 489 с.
137. Носович В. И. Научный атеизм о религиозной психологии / В. И. Носович. – М.: Наука, 1975. – 136 с.
138. Ньюберг Э. Как Бог влияет на ваш мозг: Революционные открытия в нейробиологии / Эндрю Ньюберг, Марк Роберт Уолдман ; [пер. с англ. У. Сапциной]. — М. : Эксмо, 2012. — 576 с.

139. Обозов Н. Н. Межличностные отношения / Н. Н. Обозов. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1979. - 191 с.
140. Олпорт В. Личность в психологии / В. Олпорт. – М.: «Ювента», 1998. – 345 с.
141. Орлов Ю. М. Постигание переживания / Ю. М. Орлов.- М.: Импринт-Гольфстрим, 1997. -32 с.
142. Орнацький Є. Українська емоційність / Є. Орнацький // Українська душа. – К.: «Фенікс», 1992. – С. 36-47.
143. Ортинський І. Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах. Вибрані твори / І. Ортинський ; упорядник, науковий редактор і автор вступної статті проф. Анатолій Колодний. – К.: УАР, 2014. -905с. – (Мислителі української діаспори).
144. Остин И. О стигматах и стигматиках / Игорь Остин // Открытия и гипотезы. – 2011. - №2. – С.2-28.
145. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто; [пер. с нем. А. Руткевич]. – СПб: АНО «Издательство С. -Петербургского университета, 2008. – 272 с.
146. Павленко В. П. Фанатизм: історичні та соціальні корені. Монографія / В. П. Павленко – Суми: СумДУ, 2008. – 184 с.
147. Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание / В. В. Павлюк. – Львов: Вища школа, 1976. – 217с.
148. Павлюх Н. М. Концепція естетичного сприйняття у творчості Ганса-Георга Гадамера / Н. М. Павлюх // Наукові записки Бердянського державного педагогічного університету. – 2014. – Випуск III. - С.220-228.
149. Паночко М. Це не протистояння між політиками, а сутичка правди з неправдою / Михайло Паночко // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / За загальною редакцією д. філос. н. Филипович Л. О. і канд. філос. н. Горкуші О. В. – К.: Самміт-Книга, 2014. –С.102-104.

150. Переверзнев И. П. Значение религиозного чувства для мысли и нравственной деятельности человека. (Психологические наброски) / Переверзнев И. П. // Христианское Чтение. – 1899. – № 10. – С. 675-696.
151. Пиаже Ж. Избранные психологические труды / Ж. Пиаже; [ред В. Н. Садовой, Э. Г. Юдин]. – М.: Просвещение, 1969. – 659 с.
152. Платон. Федон / Платон. // Собр.соч.: в 4-х т. Т.2. / под общ. ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1993. – С. 7-80.
153. Платонов К. К. Психология религии. Факты и мысли / К. К. Платонов – М.: Политиздат, 1967. – 239 с.
154. Платонов К. К. Человек и религия / К. К. Платонов – Минск: Нар. Освета, 1984. – 143 с.
155. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер. – М.: Российская политическая академия (РОССПЭН), 2004. – 368 с. – (Книга света)
156. Плеханов Г. В. О так называемых религиозных исканиях в России. Статья первая. О религии [Электронный ресурс] / Г. В. Плеханов. – Режим доступа:
http://philofiot.narod.ru/Plehanov_O_religioznih_iskaniyah_v_Rossii.htm (дата звернення: 11.12.2014). – Назва з екрану.
157. Попова М. А. Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии) / М. А. Попова. – М.: Мысль, 1973. – 261 с.
158. Попова М. А. О психологии религии / М. А. Попова. – М.: «Знание», 1969. – 32 с.
159. Предко Д. Є. Вчення про пристрасті в східній патристиці / Д. Є Предко // «Дні науки філософського факультету – 2011», Міжн. наук. конф.(20-21 квітня 2011 року). – 2011. – Част.6. – С. 120-122
160. Предко Д. Є. Зігмунд Фройд про амбівалентний характер релігії / Д. Є Предко // «Дні науки філософського факультету – 2014», Міжн. наук. конф.(15-16 квітня 2014 року). – 2014. – Част. 7. – С. 104-105.

161. Предко Д. Є. Концепт «переживання» у контексті смислових вимірів / Д. Є Предко // «Перші Танчерівські читання: методологічні проблеми сучасного релігієзнавства» (26 жовтня 2015 р.): матер. доп. та виступ. – 2015. – С.45-47.
162. Предко Д. Є. Концепція героїчного міфу в контексті психоаналізу / Д. Є Предко // «Дні науки філософського факультету – 2008», Міжн. наук. конф.(16-17 квітня 2008 року). – 2008. – Част. 4. – С. 135-137.
163. Предко Д. Є. Любов в російській релігійній філософії (релігійний контекст) / Д. Є Предко // «Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук». Матер. III веукр. наук. конфер. з міжнар. участю. (м. Дніпропетровськ, 20 грудня 2013 р.). – 2013. – Част. 5. – С. 49-51.
164. Предко Д. Є. Любов як презентація релігійності людини / Д. Є Предко // Науковий діалог «Схід- Захід». Матер. III веукр. наук. конфер. з міжнар. участю. (м. Кам'янець-Подільський, 7 червня 2014 р.). – 2014. – Част. 2. – С. 108-111.
165. Предко Д. Є. Міф про культурного героя: психоаналітичний та культурологічний аспект / Д. Є Предко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2010. – №98. – С. 19-21.
166. Предко Д. Є. Осмислення релігійних почуттів у контексті природничо-наукових досліджень / Д. Є Предко // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – 2015. – №3. – С. 13-17.
167. Предко Д. Є. Особливості молитви: релігієзнавчий аспект / Д. Є Предко // «Дні науки філософського факультету – 2010»: міжн. наук. конф. (21-22 квітня 2010 року). – 2010. – Част. 7. – С. 123-125.
168. Предко Д. Є. Петро Авсенєв про феномен душі / Д. Є Предко // «Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри». До 55-ї річниці кафедри релігієзнавства. Матер. веукр. наук.-практ. конфер., 22 вересня 2014 р. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2014. – С.9-12.

169. Предко Д. Є. Почуття як складова релігієзнавчої концепції З. Фрейда / Д. Є Предко // Гуманітарні студії. – 2014. – Вип. 24. – С. 70-77.
170. Предко Д. Є. Прояви релігійних почуттів: релігієзнавчий аспект / Д. Є Предко // Гілея: науковий вісник. – 2015. – Вип.94. – С. 23-30.
171. Предко Д. Е. Религиозное чувство: структурированность и особенности [Электронный ресурс] / Д. Е. Предко. – Режим доступа: http://lomonosov-msu.ru/uploaded/2200/2200_70132_52bffb.pdf
172. Предко Д. Е. Религиозные чувства в осмыслении Вильяма Джемса / Д. Е. Предко // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. – 2015. – №1(103). – С. 37-41
173. Предко Д. Є. Релігійне навіювання та уява: особливості взаємозв'язку / Д. Є Предко // «Дні науки філософського факультету – 2013», Міжн. наук. конф. (16-17 квітня 2013 року). – 2013. – Част. 1. – С. 339-341.
174. Предко Д. Є. Релігійне почуття: сутнісні характеристики та функціональність / Д. Є Предко // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – 2012. – Вип. 13. - С. 118-127.
175. Предко Д. Є. Релігійні почуття як презентація духовності: український контекст / Д. Є. Предко // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – 2015. – № 2(4). – С. 54-57.
176. Предко Д. Є. Релігійні почуття: психодинамічний аспект / Д. Є Предко // «Дні науки філософського факультету – 2012», Міжн. наук. конф. (18-19 квітня 2012 року). – 2012. – Част.4. – С. 97-99.
177. Предко Д. Є. Релігійні почуття: сенсожиттєвий потенціал / Д. Є Предко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Полігологія. – 2013. - №4(114). – С. 45-48.
178. Предко Д. Є. Специфіка релігійного почуття / Д. Є Предко // Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). «Дні науки філософського факультету – 2009»: Міжн. наук. конф.(21-22 квітня 2009 року). – 2009. – Част. 7. – С. 136-137.

179. Предко Д. Є. Специфічні особливості релігійних почуттів / Д. Є Предко // Вісник Черкаського університету. – 2015. – №11 (344). – С. 23-30.
180. Предко Д. Є. Сприйняття часу: релігійний та культурно-історичний аспекти / Д. Є Предко // Час у дзеркалі науки. Частина 2. – 2010. – С. 42-50.
181. Предко Д. Є. Формування концепції релігійного почуття В. Джемса: історико-філософські впливи / Д. Є Предко // «Дні науки філософського факультету – 2015», Міжн. наук. конф.(21-22 квітня 2015 року). – 2015. – Част. 7. – С. 134-136.
182. Предко О. І. Психологія релігії. Підручник / О. І. Предко - К.: Академвидав, 2008. — 344 с.
183. Предко О. І. Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості / О. І. Предко // Вісник Київського національного університету. Філософія. Політологія.- 2012.- №109.- С.26-30.
184. Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка / А. Г. Преображенский. – М. : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1959. – Т. 1. – А–О. – 717 с.
185. Преподобный Макарий Великий, Египетский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://orthodox-magazine.ru/aboutjournal/articles/at361> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
186. Прп. Максим Исповедник. Главы о любви [Электронный ресурс].- Режим доступа: http://www.hesychasm.ru/library/max/max_gl.htm (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
187. Психологія: з викладом основ психології релігії / [за заг. ред. Юзефа Макселона; пер. з польс. Т.Чорновіла]. – Львів: Свічадо, 1998.- 320 с.
188. Рабаданова Л. В. Проблема соотношения веры и разума в гносеологии мыслителей Киевской духовной академии как предпосылка становления религиозоведческой мысли в Украине [Электронный ресурс] / Л. В. Рабаданова. – Режим доступа: <http://www.info-library.com.ua/libs/stattya/5861-problema-spivvidnoshennja-viri-ta-rozumu-v-gnoseologiyi-misliteliv-kiyivskoyi-duhovnoyi-akademiyi-jak-peredumova->

- stanovlennja-religieznachoyi-dumki-v-ukrayini.html (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
189. Райх В. Психология масс и фашизм [Электронный ресурс] / В. Райх. – Режим доступа: <http://www.soc.univ.kiev.ua/LIB/PUB/R/RAIH/fash.pdf> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
190. Ранк О. Миф о рождении героя / О. Ранк. – М.: «Рефл-бук.»; К.: «Ваклер», 1997. – 252 с.
191. Рассел Б. Почему я не христианин / Рассел Бертран [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mag.org.ua/libtxt/print127-4.html> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
192. Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
193. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин. Інформаційні матеріали до Круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?» 22 квітня 2013р. – К.; квітень 2013. – С. 1-35.
194. Рибо Т. Психология чувств / Т. Рибо ; [пер. с фр. М. Гольдсмит]. – СПб.: Изд. Ф. Павленкова, 1898. – 480 с.
195. Річинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості / А. В. Річинський. – Вид. третє. – Тернопіль, 2002. – 448 с.
196. Ромашко С. А. Смертельные игры: агон и агония. Логический анализ языка: концептуальные поля игры [Электронный ресурс] / С. А. Ромашко. – М., 2006. – Режим доступа: <http://shukinar.narod.ru/library/agon.html>
197. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии / С. Л. Рубинштейн – СПб.: Питер, 2001. – 720 с.
198. Савинська І. В. Філософська антропологія як напрям європейської філософії XX століття (антропологічні проекти Макса Шелера та Гельмута Плеснера) / І. В. Савинська // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – Випуск 7. – 2010. – С.90-99.

199. Сарапін О. В. Психологія релігії / О. В. Сарапін // Академічне релігієзнавство. Підручник. / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ Занань, 2000. – С. 152-157.
200. Сарапін О. Феноменологія релігії в її суперечливому баченні / Сарапін, О. // Українське релігієзнавство. — 2009. — Спецвипуск 1. — С. 68-75.
201. Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии: Архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (Архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова. – К.: В Типографии Губернского управления, 1869. – 363 с.
202. Святого Отца нашего Максима Исповедника. О любви. – Изд. третье. – Москва, 1839. – 149 с.
203. Сеченов И. М. Элементы мысли / И. М. Сеченов // Избранные произведения / И. М. Сеченов; ред. и послесловие Х. С. Коштыянца. – 1952. – Т. 1. – С.272-427.
204. Симонов П. В. Эмоциональный мозг / П. В. Симонов. — М.: Наука, 1981. — 215 с.
205. Сковорода Г. Кільце. Дружня розмова про душевний мир / Григорій Сковорода. // Твори: У 2 т. – Т. 1. – К.: АТ «Обереги», 1994. – С. 360-412.
206. Сковорода Г. Наркис. Розмова про те: пізнай себе / Григорій Сковорода. // Твори: У 2 т. – Т. 1. – К.: АТ «Обереги», 1994. – С. 150-195.
207. Скосарь В. Ю. Космическое религиозное чувство Альберта Эйнштейна [Электронный ресурс] / В. Ю. Скосарь. – Режим доступа: http://samlib.ru/s/skosarx_wjacheslaw_jurxewich/kosmicheskoreligioznoechuwstwoejnshtejnastatxja.shtml (дата звернення: 11.12.2014). – Назва з екрану.
208. Словарь современного русского литературного языка / [сост. А. М. Бабкин, Е. Э. Биржакова, В. В. Виноградов, В. М. Жирмунский, И. К. Зборовский и др.]. – М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1954. – Т. 3. (Г–Е). – 1339 с.

209. Словник української мови: в 11 томах. Т. 6: П-Поїти. / акад. АН УСРС І. К. Білодід, кандидати філос. н. А. А. Бурячок, Г. М. Гнатюк, П. Й. Горецький [та ін.] — К.: Наукова думка, 1975. — 832 с.
210. Снегирев В. А. Психология: Систематический курс чтений по психологии / В. А. Сергиев. - Харьков : тип. Адольфа Дарре, 1893. - XXV, 700 с.
211. Соколов П. Вера. Психологический этюд / П. Соколов // Вопросы философии и психологии. – 1902. – Кн. IV (64). – С. 1305-1362.
212. Соколова Е. Т. Нарциссизм как клинический и социокультурный феномен [Электронный ресурс] / Е.Т.Соколова. – Режим доступа: <http://www.harmoniya-r.narod.ru/sokolova-narciss.htm> (дата звернення: 18.08.2015). – Назва з екрану.
213. Соловьёв В. С. Смысл любви / В. С.Соловьёв // Русский Эрос, или Философия любви в России -М.: Прогресс,1991. - С. 19-77.
214. Соломаха І. Г. Релігійна віра: етичний вимір / І. Г. Соломаха // Вісник Черкаського університету. – Серія «Філософія». - №11 (224). – Черкаси, 2012. – С.88-95.
215. Сорокин П. А. Эмиль Дюркгейм о религии / П. Сорокин // Новые идеи в социологии. – 1914. – № 4. Генетическая социология. – С. 58-83.
216. Степанов Ю. С. Константы: словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. – М. : Академический проект, 2001. – 990с.
217. Темных П. Я. Историко-этимологический словарь русского языка: В 2 т. – 3-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1999. - 560 с.
218. Теплов Б. М. Проблемы индивидуальных различий / Б. М. Теплов. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1961. - 536 с.
219. Токман В.В. Феномен священного: його сутність і світоглядна природа: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / В. Токман. – К., 2001. – 16 с.
220. Толковый словарь обществоведческих терминов / [сост. Н. Е. Яценко]. – Спб. : Лань, 1999. – 528 с.

221. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного / Е. А. Торчинов. – Санкт-Петербург: «Азбука-классика», «Петербургское Востоковедение», 2005. – 480 с.
222. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния / Е. А. Торчинов. – Санкт-Петербург: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – 384 с.
223. Троицкий М. М. Наука о духе: общие свойства и законы человеческого духа: в 2 т. Т.1 / Матвей Михайлович Троицкий. – М. : Издание Н.А.Абрикосова, 1882 . – 344 с.
224. Туркулец С. Е. Вера в контексте анализа форм общественного сознания (право и религия) / С. Е. Туркулец // Религиоведение. – 2007. – №4. – С.120-126.
225. Турчин В. Инерция страха. Социализм и тоталитаризм / В.Турчин. – Издание второе. – Нью-Йорк: «Хроника», 1978. – 295 с.
226. Угринович Д. М. Психология религии / Дмитрий Модестович Угринович. – М.: Политиздат, 1986 – 352 с.
227. Узнадзе Д. Н. Психология установки / Д. Н. Узнадзе. — СПб.: Издательский дом «Питер», 2001. – 416 с.
228. Ухтомский А. А. Доминанта / А. А. Ухтомский. – СПб.: Издательский дом «Питер», 2002.- 448с.
229. Ученые открыли ген веры и религиозности [Электронный ресурс].– Режим доступа: <http://nedelya-ua.com/uchenye-otkryli-gen-very-i-religioznosti> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
230. Ушинский К. Д. Собрание сочинений / К. Д. Ушинский ; ред. Колегия А. М. Еголин (глав. ред), Е. Н. Мединский и В. Я. Струминский. – М.: Изд-во академии педагогических наук, 1950 – Т. 9 : Человек как предмет воспитания. Опыт педагогической антропологии: том второй. – 1950. – 628 с.
231. Федотова В. Г. Душевное и духовное / В. Г. Федотова // Философские науки. – 1988. - № 7. – С. 50-58.

232. Фейербах Л. Сущность христианства / Людвиг Фейербах [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://socialistica.lenin.ru/txt/f/feuerbach_1.htm (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
233. Філософський енциклопедичний словник / [укл. Є. К. Бистрицький, М. О. Булатов, А. Т. Ішмуратов, П. Ф. Йолон, Г. П. Ковадло, А. М. Колодний та ін.]. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.
234. Флоренский П. А. Иконостас / П. А. Флоренский. – М.: «Искусство», 1994. – С. 49–175.
235. Флоренский П. А. Отзыв о сочинении А. Туберовского «Воскресение Христово» / П. А. Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 2. – М., 1996. – С.192-278.
236. Флоренский П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П. Флоренский. – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
237. Флурнуа Т. Принципы религиозной психологии / Т. Флурнуа. – К., 1913. – 33 с.
238. Франк С. Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева / С. Л. Франк // Русская мысль. – 1913. – Кн. XI. – С. 1-31.
239. Франк С. Л. Религия любви / С. Л. Франк // Русский Эрос, или философия любви в России. – М.: Прогресс, 1991. – С. 401–414.
240. Фрейд З. «Я» и «Оно» / З. Фрейд // По ту сторону принципа удовольствия. Я и Оно. – М.: Издат-во АСТ. – Харьков: Фолио, 2004. – С. 91-157.
241. Фрейд З. Вступ до психоаналізу / Зігмунд Фрейд – К.: Основи, 1998. – 709 с.
242. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой / З.Фрейд // Психоаналитические этюды. – М.: Издат-во АСТ, 2004. – С.107-220.
243. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я / З.Фрейд // Тотем и табу. — М.: Олимп, 1997.— С. 279-348.
244. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии / З.Фрейд // Тотем и табу. – М.: Олимп, 1998. – С. 16-183.

245. Фромм Э. Гуманистический психоанализ. – / Э. Фромм; сост. и общ. ред. В. М. Лейбина. – СПб: Питер, 2002. – 544 с.
246. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм // Душа человека. – М.: «Издат-во АСТ-ЛТД», 1998. – С. 171-282.
247. Фромм Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 143-221.
248. Фурман А. В. Психокультура української ментальності / А. В. Фурман. – Тернопіль: Економічна думка, 2002. – 132 с.
249. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. В. В. Бибихина. – М., Ad Marginem, 1997. – 461 с.
250. Харьковченко Є. А. Софійність київського християнства / Є. А. Харьковченко. – Видання друге, доопрацьоване. – К.: Наукова думка, 2003. – 224 с.
251. Харьковченко Є. А. Софіологія: концептуалізація вчення в російській релігійній філософії / Є. А. Харьковченко // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – 2014. – №2(2). – С.6 -9.
252. Харьковченко Є. А. Софія: історико-філософська генеза поняття / Є. А. Харьковченко / Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – 2014. – №1(1). – С.6 -9.
253. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Йохан Хейзинга. – М.: Прогресс – Академия, 1992. – 464 с.
254. Храмова В. До проблеми української ментальності / В. Храмова // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 3-35.
255. Християнське життя за Добротолюбієм. Вибрані фрагменти з писань Святих Отців та Учителів Церкви. – Львів: «Свічадо», 2003. – 212 с.
256. Хьелл Л. Теории личности [Электронный ресурс] / Ларри Хьелл, Дэниел Зиглер ; пер. С.Меленевской и Д.Викторовой. – Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/hjelz01/index.htm> (дата звернення: 29.02.2016). – Назва з екрану

257. Цимбалістий Б. Родина і душа народу / Б. Цимбалістий // Українська душа. – К.: «Фенікс», 1992. – С. 66-97.
258. Челпанов Г. И. Учебник психологии : (для гимназий и самообразования) / Г. И. Челпанов. — 12-е изд. — М., «В. В. Дубнов, наследн. бр. Салаевых», 1915. – 222 с.
259. Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні [Електронний ресурс] / Дм. Чижевський. — Режим доступу: <http://litopys.org.ua/chyph/chyph.htm> (дата звернення: 29.11.2015). — Назва з екрану.
260. Чистяков Г. Религиозное чувство как психологический феномен [Электронный ресурс] / Г. Чистяков. — Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Article/Chist_RelChuvstv.php (дата звернення: 29.11.2015). — Назва з екрану.
261. Чорноморець Ю. Церкви, суспільство, майдан, влада / Юрій Чорноморець // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців / За загальною редакцією д.філос. н. Филипович Л.О. і канд.філос.н. Горкуші О.В. – К.: Самміт-Книга, 2014. –С.55-60.
262. Чудинов С. И. Фатализм мусульманского мировоззрения в преломлении сознания террориста-смертника / С.И.Чудинов // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2009. - №4. – С.144-155.
263. Шагивалеева Г.Р. Одиночество и особенности его переживания студентами: Монография / Г.Р. Шагивалеева. – Елабуга: Изд-во ОАО «Алмедиа», 2007. – 157 с.
264. Шелер М. Ordo amoris [Електронний ресурс] / М .Шелер. – Режим доступу: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000166/index.shtml>
265. Шелер. Положения человека в космосе // Избранные произведения / Под ред. Денежкина А.В./М.Шелер. – М.: Гнозис, 1994. – С. 31—95.
266. Шинкарук В. І. Віра, надія, любов / Володимир Іларіонович Шинкарук // Віче. – 1994. – №3(24). – С.145-150.

267. Шинкарук В. Методологічні засади філософських вчень про людину / Володимир Іларіонович Шинкарук // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. — К.: Педагогічна думка, 2000. — С. 8—48.
268. Шлейермахер Ф. Речи о религии / Ф. Шлейермахер – М.-К.: «REFG-book» - «ИСА», 1994. – 432 с.
269. Шлемкевич М. Душа і пісня / М. Шлемкевич // Українська душа. – К. : Фенікс, 1992. – С. 97-112.
270. Шмітт Е. «Оскар і Рожева пані» [Електронний ресурс] / Е. Шмітт. – Режим доступу: <http://liturok.in.ua/svitlit/6clas/hrestomatia6/54-erk-emmanuel-shmtt-oskar-rozheva-pan.html>(дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
271. Шюц А. Символ, реальность и общество / А. Шюц // Избранное: Мир, светящийся смыслом. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С.456-529.
272. Шюц А. Структура повседневного мышления [Электронный ресурс] / А.Шюц. – Режим доступа: <http://www.countries.ru/library/texts/shutz.htm> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
273. Эдвардс Д. Религиозные чувства [Электронный ресурс] / Джонатан Эдвардс. – Пенза: Откровение, 2009. – 437 с. – Режим доступа: <http://www.reformed.org.ua/2/627/Edwards> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
274. Эйнштейн А. Религия и наука [Электронный ресурс] / Альберт Эйнштейн – Режим доступа: http://scepsis.net/library/id_48.html (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
275. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. Аврора или утренняя заря в восхождении / М. Экхарт. – К.: Ника-центр, 1998. – 432 с.
276. Элиаде М. Азиатская алхимия: сборник ессе / М. Элиаде; [пер. с рум., фр., англ. Изд-во Янус-К.]. - М.: Янус-К, 1998. – 604 с.
277. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том 1. От каменного века до элевсинских мистерий / Мирча Элиаде – М.: Академический Проект, 2008. – 622 с.

278. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость / М. Элиаде [пер. с фр.]. – СПб : «Алетейя», 1998. – 258 с.
279. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде; [пер. с англ. Ш. Богина, Н. Кулакова, В. Рокитянский, Г. Старостин]. – М.: Ладомир, 1999. – 448с.
280. Эпштейн М. О философских чувствах и действиях / М. Эпштейн // Вопросы философии. – 2014. - №7. – С. 167-175.
281. Этимологический словарь украинского языка в 7 т. / [сост. Р. В. Балдырев, В.Т. Коломиец, А. П. Критенко и др.]. – Т. 2 (Д-КОПЦ). – К.: Наукова думка, 1985. – 570 с.
282. Юркевич П.Д. Серце і його значення в духовному житті людини, згідно вчення слова Божого. / П. Д. Юркевич. // Вибране. — К.: Абрис, 1993. — С. 73-115.
283. Юрьева Л.М. История. Культура. Психические и поведенческие расстройства / Л.М.Юрьева. – К.: Сфера, 2002. – 304 с.
284. Яблоков И. Основы религиоведения [Электронный ресурс] / И. Яблоков. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Jablok/_04.php (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
285. Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии / Торкильд Якобсен. — М.: Изд. ф. «Восточная литература» РАН, 1995. — 293 с.
286. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду / В.Янів // Релігія в житті українського народу. – Мюнхен – Рим – Париж, 1966. – С. 179-203.
287. Янів В. Нариси з історії української етнопсихології / В. Янів ; упоряд. М. Шафовал. – [3-тє вид., стер.]. – К. : Знання, 2006. 341 с.
288. Яннарас Христос. Вера Церкви. Введение в православное богословие [Электронный ресурс] / Христос Яннарас. – Режим доступа: http://royallib.ru/book/yannaras_hristos/vera_tserkvi_vvedenie_v_pravoslavnoe_bogoslovie.html (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.

289. Ярема Я. Українська духовність в її культурно-духовних виявах / Я. Ярема // 36. Першого Українського Педагогічного Конгресу. – Львів, 1938. – С.16-88.
290. Ярмусь С. Досвід віри українця. Вибрані твори / Степан Ярмусь – Друге видання. – К.: «Світ знань», 2007. – 488с.
291. Яровой А. В. Социокультурные проекции агональности: автореф. дисс. канд. филос. наук, 24.00.01 – теория и история культуры / Андрей Викторович Яровой. – Ростов-на-Дону, 2012. – 42 с.
292. Ясперс К. Психологія світоглядів / К. Ясперс; з нім. пер. О. Кислюк, Р. Осадчук. — К.: Юніверс, 2009. — 464 с.
293. Яхьяев М. Я. Специфика религиозного фанатизма / М. Я. Яхьяев // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2006. - №3. – С.143-152.
294. Яхьяев М. Я. Феномен религиозного фанатизма / М. Я. Яхьяев. – Махачкала: ИПЦ ДГУ, 2006. - 231с
295. American Piety in the 21st Century: New Insights to the Depth and Complexity of Religion in the US. – Baylor university: 2006. – 54 p.
296. Angulo J. The background of the religious feeling in a primitive tribe [Електронний ресурс] / Jaime de Angulo. – Режим доступу: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1926.28.2.02a00020/pdf> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану
297. Carus P. The history of the devil and the idea of evil from the earliest times to the present day [Електронний ресурс] / Paul Carus. – Режим доступу: <http://www.sacred-texts.com/evil/hod/index.htm> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
298. Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure [Електронний ресурс] / Peter C. Hill, Kenneth I. Pargament, Ralph W. Hood and others. – Режим доступу: http://www.psy.miami.edu/faculty/mmccullough/Papers/conceptualizing_religion_and_spirituality_jtsb.pdf (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.

299. Dieciuc M. The Mystical Mind: The Philosophical and Psychological Significance of Mystical Experience / M. Dieciuc // International Journal of Religion and Spirituality in Society. – 2011. – Vol. 1, Iss. 2. – P. 149–158;
300. Freud S. Hemmung, Symptom und Angst / S. Freud. – Internationaler Psychoanalytischer Verlag Leipzig Wien Zurich, 1926.- 144 s.
301. Hamer D. H. The God Gene: How Faith Is Hardwired into Our Genes / Dean H. Hamer. - New York: Anchor, 2005. - 256 p.
302. Haule J. Feeling / J. Haule // Encyclopedia of Psychology and Religion. – Springer, 2010. – P. 323-324.
303. Hood, Ralph W. The psychology of religion: an empirical approach / Ralph W. Hood Jr., Peter C. Hill, and Bernard Spilka.–4th ed. – New York: The Guilford Press, 2009. – 636 p.
304. Kiger P. J. Your Brain on God [Электронный ресурс] / Patrick J. Kiger. – Режим доступа: <http://channel.nationalgeographic.com/brain-games/articles/your-brain-on-god/> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану
305. Maslow A. Religions, Values, and Peak-Experiences [Электронный ресурс] / Abraham H. Maslow. – Режим доступа: www.bahaistudies.net/asma/peak_experiences.pdf (дата звернення: 29.02.2016). – Назва з екрану.
306. Moisi Dominique The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World / Dominique Moisi. – New York: Anchor Books, 2010. – 176 p.
307. Otto Rudolf. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und seinen Verhältnissen zum Rationalen / Rudolf Otto. – Nachdruck, 2004, - 229 S.
308. Pahnke W. N. The psychedelic mystical experience in the human encounter with death / W. N. Pahnke // Psychedelic Review. -1971. - №11. – P.3-20.
309. Paloutzian R. F. Religious Conversion and Personality Change [Электронный ресурс] / Raymond F. Paloutzian, James T. Richardson, Lewis R. Rambo. – Режим доступа:

- https://www.researchgate.net/publication/227631107_Religious_Conversion_and_Personality_Change (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
310. Persinger M. A. Religious and Mystical Experience as Artifacts of Temporal Lobe Function: a general Hypothesis / M. A. Persinger // *Perceptual and Motor Skills*. – Vol. 57/3 (1983). – P. 1255-1262.
 311. Pinto M. Offences to religious feelings in Israel: A theoretical explication of an exceptional legal doctrine / Meital Pinto // *ETHNICITIES*. –2012. – №12 (2). – P. 232-248.
 312. Rizzolatti G. Premotor cortex and the recognition of motor actions / Giacomo Rizzolatti, Luciano Fadiga, Vittorio Gallese, Leonardo Fogassi // *Cognitive Brain Research*. – 1996. – Volume 3, Issue 2. – P. 131–141.
 313. Rizzuto A. M. Object relations and the formation of the image of God / A. M. Rizzuto // *British Journal of Medical Psychology*. – 1974. – № 47(1). – P. 83-99.
 314. Rotter J. Internal Versus External Control of Reinforcement [Електронний ресурс] / Julian B. Rotter. – Режим доступу: <http://www.changingstates.co.uk/tutorials/02-PG-Cert-Dip/Locus%20of%20control/Rotter1990.pdf> (дата звернення: 29.02.2016). – Назва з екрану.
 315. Ruttan L. A. Enhancement of Temporal Lobe-Related Experiences During Brief Exposures to Milligauss Intensity Extremely Low Frequency Magnetic Fields [Електронний ресурс] / Leslie A. Ruttan, Michael A. Persinger & Stanley Koren // *Journal of Bioelectricity*. – 1990. - Volume 9, Issue 1. – P 33-54. – Режим доступу: <http://www.nrgarchive.gdk.mx/1990-Ruttan-and-Persinger-Journal-of-Bioelectricity-Enhancement-of-temporal-lobe-related-experiences-during-brief-exposures-to-milliga.pdf>
 316. Sabadell Por Miguel Ángel La religión a los ojos de la ciencia [Електронний ресурс] / Por Miguel Ángel Sabadell. – Режим доступу: <http://www.muyhistoria.es/contemporanea/articulo/ciencia-contra-religion> (дата звернення: 29.11.2015). – Назва з екрану.
 317. Scheler M. Vom ewigen im Menschen / M.Scheler. – Leipzig, 1921. – 725 s.

318. Starbuck E.D. The psychology of religion / E. D. Starbuck. – New York, 1908 – 370 p.
319. Wenzler L. Das Phanomen des Heiligen in der Korrelation von Noesis und Noema / L.Wenzler // Klaus Kienzler, Josef Reiter, Ludwig Wenzler (Hg.) Das Heilige im Denken Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper. – Münster, 2005. – S.13 – 32.
320. Woods O. The Geographies of Religious Conversion // Progress in Human Geography. – 2012. – Vol. 36, Iss. 4. – P. 440–456
321. Zehnder D. Negative Parental Influences on Religious Conversion: Implications for Pastoral Care // Pastoral Psychology. – 2011. – Vol. 60, Iss. 4. – P. 563–573.