

УДК 2-184.2

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.11>Олександр САРАПІН, канд. філос. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0001-9339-2338
e-mail: tenasand@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД У ПЕРСПЕКТИВІ СЕМАНТИЧНОГО АНАЛІЗУ

Вступ. Запропоновано можливе розв'язання питання семантичного потенціалу релігійного досвіду. Відзначено потребу вийти за межі психологізму і банального дескриптивізму в ідентифікації релігійного досвіду.

Методи. Реалізацію результатів дослідження досягнуто застосуванням герменевтичного і порівняльного методів. Подано свідчення про семантичний аналіз, який уможливується через презентацію ретроспективного виміру і систематики.

Результати. Розглянуто деякі аспекти семантичної історії релігійного досвіду, наявні у творах Ф. Шляєрмахера, В. Джеймса, Р. Отто, Й. Ваха і М. Еліаде. Узагальнення Ф. Шляєрмахера про внутрішній досвід релігійної людини започатковують дослідницьку тенденцію, в основі якої лежить опора на суб'єктивізм в його сприйнятті. У творах В. Джеймса, Р. Отто, Й. Ваха і М. Еліаде утверджується семантична подвійність в ідентифікації релігійного досвіду, яка знаходить вираження у кількох варіантах розв'язання дилеми "суб'єктивізація – об'єктивізація". Обґрунтовано тезу, за якою в аналізованих творах помітним є натяк на дві умовні методологічні стратегії в осмисленні релігійного досвіду. Основною першою методологічною стратегією є ідентифікація релігійного досвіду як смислового наповнення внутрішнього світу індивіда конфесійно зумовленими образами і символами.

В основі другої методологічної стратегії лежить ідентифікація конфесійної обізнаності індивіда у міру їх вклячення до реалії певної релігійної традиції. Узагальнено характеристики і наслідки реалізації дослідниками кожної з методологічних стратегій.

Висновки. Розкрито неадекватність концептуалізацій релігійного досвіду в перспективі актуалізації першої стратегії і можливість для належних інтерпретацій у світлі реалізації другої стратегії. Перспективною у виявленні семантичного потенціалу релігійного досвіду визнано потребу враховувати згадані дві методологічні стратегії і подальше розгортання їх змісту.

Ключові слова: релігійний досвід, семантичний аналіз, священне, нумінозне, Шляєрмахер, Джеймс, Отто, Вах, Еліаде.

Вступ

Тематика релігійного досвіду ще не стала предметом виваженого семантичного аналізу у працях сучасних науковців. Подібний стан речей можна пояснити частими спробами його вивчення як однієї з визначальних проблем психології релігії. У зв'язку з цим доречно констатувати ситуацію своєрідної психологічної монополізації, котра поширюється на особливості ідентифікації релігійного досвіду. Для прикладу, шведський теолог Карл-Рейнгольд Бракенхієльм стверджував: "Досвід є релігійним за умови, що він заздалегідь: а) має якість психологічної безпосередності, в) суб'єкт, здатний пережити такий досвід, оцінює його як досвід трансцендентності (або досвід, котрий виявляється детермінантою трансцендентності) і с) який вражає і надихає" (Bråkenhielm, 1985, p. 26). Більшість сучасних американських психологів, наприклад М. Аргайл, Б. Бейт-Халламі, Ч. Д. Бетсон, В. Стейс, Р. В. Худ вдавалися до ідентифікації релігійного досвіду як суто психічного акту, або процесу (Beit-Hallahmi, & Argyle, 1997; Watson, 1993; Stace, 1960; Hood, 1974). Вірогідно, надмірна психологізація релігійного досвіду посприяла поширенню серед більшості дослідників випадків його ототожнення з релігійними переживаннями. Принаймні в англійській науковій літературі понятійна конструкція "релігійний досвід" часто передається у формі множини *religious experiences*.

Проте ще В. Джеймс у своїй класичній праці "Різноманіття релігійного досвіду" розкривав типологію і суто психологічні характеристики такого феномену. Щоправда автор згаданої праці уникав відповіді на пряме запитання про можливість тлумачення релігійного досвіду як винятково психічного явища (James, 1963).

З іншого боку, більшість філософів і релігієзнавців у спробах ідентифікувати релігійний досвід відштовхуються від традиційної установки В. Джеймса про невимовну,

езотеричну "реальність чогось невидимого". Отже, в дослідницькій літературі не бракує спроб описати релігійний досвід як такий предмет, котрий не піддається чіткому визначенню. Звісно, що слід зважати на певну аморфність, розмитість змісту цього надто суб'єктивного феномену. Можливо, що в цьому слід убачати ефект розтікання, розпорошування тематики релігійного досвіду у змістових полях багатого галузей знання. Іншими словами, відповідна тематика поступово стає предметом міждисциплінарного дискурсу.

Метою дослідження є виявлення семантичного потенціалу понятійної конструкції "релігійний досвід", виходячи за межі її суто психологічних ідентифікацій. Принаймні варто констатувати два основні підходи в такому осмисленні досвіду і показати наслідки їх культивування у сучасних дискурсах. Отже, об'єктом дослідження будуть ті випадки вживання понятійної конструкції "релігійний досвід", у яких набуває значущості її семантичний потенціал. Відповідно, предметами цього дослідження будуть тільки ті твори дослідників, у яких виразно розкривається відповідна проблематика релігійного досвіду.

Методи

Для реалізації зазначеної мети оптимальним видається застосування герменевтичного і порівняльного методів дослідження. Перший із них передбачає вилучення домінантних смислів релігійного досвіду в тих текстах, де ця понятійна конструкція набуває особливої значущості і приховує в собі можливості подальшого змістового розгортання. Порівняльний метод, у свою чергу, дозволяє виявити спільне та відмінне в ідентифікаціях релігійного досвіду тими дослідниками, чії тексти підлягатимуть контекстуальному осмисленню. Зазначені методи слід визнати інструментами семантичного аналізу, у перспективі якого розкриваються ті значення, котрих набуває певне поняття в своїй історії. При цьому

© Сарапін Олександр, 2026

операція виявлення значень такої понятійної конструкції, як "релігійний досвід", в остаточному підсумку дозволяє наблизитися до розв'язання проблеми її специфіки.

Результати

Семантичний аналіз релігійного досвіду уможливлено через демонстрацію його ретроспективного виміру та систематики. Передусім на увагу заслуговують деякі аспекти семантичної історії "релігійного досвіду" у творах Ф. Шляєрмахера, В. Джеймса, Р. Отто, Й. Ваха та М. Еліаде. Принаймні їхні інтерпретації відповідної понятійної конструкції стали знаковими в перспективі окреслення двох методологічних підходів.

Перша спроба семантичного осмислення релігійного досвіду належить німецькому мислителю і теологу Фрідріху Шляєрмахеру. Саме він започатковує його вивчення як окремого предмета наукового аналізу у творі "Про релігію: промови до освічених людей серед тих, які її зневажають". Принаймні американський філософ Вейн Праудфут появу концепції релігійного досвіду вбачав саме у працях Ф. Шляєрмахера (Proudfoot, 1985, р. XII). Швейцарська дослідниця Сабріна Мюллер вважає, що "Фрідріх Шляєрмахер багато зробив для того, щоб в теології стало можливим говорити про релігійний досвід як про науковий предмет" (Müller, 2023, р. 3). Щоправда, німецький лютеранський теолог Герхард Ебелінг опрацювання тематики досвіду як такого пов'язував з творчим доробком М. Лютера, "в мисленні якого досвід не тільки набуває оригінального уцілененого звучання, але і вперше стає очевидним предметом постійного роздуму про його конститутивне значення для теології" (Ebeling, 2006, pp. 4–5). Вірогідно, лютерівські інтенції з приводу теми персонального досвіду вплинули на розроблення Ф. Шляєрмахером проблеми релігійного досвіду в його виразних описових характеристиках.

Проте зауважу, що автор твору "Про релігію.." не вживав словосполучення "релігійний досвід" (*religiöse Erfahrung*). Натомість для позначення такого досвіду він використовував прикметники "внутрішній" (*innere*) і "безпосередній" (*unmittelbare*). Для прикладу, Ф. Шляєрмахер писав: "Один має погляди на світ та формули для їх вираження, тоді як інший має почуття та внутрішній досвід, щоб їх задокументувати. Перший сплітає свої формули, а другий плете систему спасіння зі свого досвіду..." (Schleiermacher, 1985, S. 51–52). Таким чином, внутрішній досвід для німецького теолога не може бути предметом концептуальної рефлексії. Натомість його можна ідентифікувати виключно в перспективі "почуття залежності" (*das Gefühl der Abhängigkeit*). Саме такі почуття Ф. Шляєрмахер сприймає як початковий релігійний досвід. Підтвердженням тому є його твердження: "Релігія залишається у межах безпосереднього досвіду існування і дії Всесвіту, в межах її індивідуальних інтуїцій і почуттів; кожне з них є самодостатнім твором, не пов'язаним з іншими і не залежним від них" (Schleiermacher, 1985, S. 40). Між іншим, В. Праудфут відзначав "наполегливе прагнення Шляєрмахера до безпосередності релігійного досвіду" (Proudfoot, 1985, р. 3).

На мою думку, саме Ф. Шляєрмахеру вдалося включити тему релігійного досвіду до герменевтичного дискурсу. Принаймні його описи безпосередності досвіду як детермінанти релігії уможливають твердження про вторинність її доктринального і морального компонентів. З іншого боку, наголос Ф. Шляєрмахера на важливості афективного чинника для релігії започатковує ті ідентифікації релігійного досвіду, в яких помітними були твердження про його суб'єктивне наповнення, різноманітність і незвідність до будь-яких зовнішніх структур. Таким

чином німецький теолог відверто наполягав на семантичній однобічності понятійної конструкції "внутрішній досвід".

Безпосередність релігійного досвіду у сприйнятті Ф. Шляєрмахера набуває подальшого змістового розгортання у концепції В. Джеймса про його суб'єктивну інтенсивність. При цьому американський психолог вдається до своєрідної елітаризації понятійної конструкції "релігійний досвід". Зокрема, він вказав на відмінність між "одного разу народженими" (*once born*) і "двічі народженими" (*twice born*). "Одного разу народжені" – це індивіди, котрі проживають життя, не зазнаючи жодних виявів релігійного досвіду. Натомість "двічі народжені" – це вже ті, хто, переживши такий інтенсивний релігійний досвід, убачають у ньому стимул для суттєвого покращення їхнього образу життя (James, 1963, р. 166–167). Навіть більше, для В. Джеймса інтенсивний релігійний досвід не властивий звичайним вірянам, котрі дотримуються певних ритуалів та установок своєї релігії. Проте такий досвід стає прикметною рисою релігійних "геніїв", для яких релігія не є "нудною звичкою", але "гострою лихоманкою". Причому релігійний досвід уможливорюється переважно в ситуаціях екстремального вияву почуттів і дії інсайдерів.

Принагідно зверну увагу на визначення релігії, яке подає В. Джеймс. Для нього релігія означає "почуття, дії і переживання (*experiences*) окремих людей у їхній самотності, наскільки вони усвідомлюють своє ставлення до того, що вони вважають Божественним" (James, 1963, р. 31). Зверну увагу на те, що В. Джеймс наголошував на переживаннях (досвідах) як на завершальному складнику пізнавальних можливостей особистості. Його словами: "Ми повинні радше шукати оригінальні переживання, які були зразками для всієї цієї маси нав'язаних почуттів та імітованої поведінки" (James, 1963, р. 6). У такому разі виникає слушне запитання: "Який змісл В. Джеймс вкладав у поняття "релігійний досвід"?"

Передусім варто визнати своєрідну подвійність у його ідентифікації релігійного досвіду. З одного боку, В. Джеймс зважав на "екзистенціальну думку", у світлі якої релігійні переживання видаються суто суб'єктивними станами, або актами, або умовами переживання "реальності невидимого". Його словами: "Релігійний досвід, який ми вивчаємо, – це те, що живе всередині особистого життя. Такий особистий досвід з перших рук завжди здавався тим, хто був свідком його народження, еретичним нововведенням" (James, 1963, р. 6). У такому разі слід констатувати суто психічні передумови виявів різноманітних релігійних переживань. Зазвичай В. Джеймса цікавлять відповіді на питання: "Що переживає людина, перебуваючи у станах меланхолії, навернення, екстазу, чи містичних осянь"? Або: "Що відбувається з людиною, коли вона внаслідок навернення досягає святості"? Відповіді на ці питання він шукає у спробах прояснити трансформації у змісті свідомості людини під час її перебування в екстремальних ситуаціях. Тоді релігійний досвід у розумінні В. Джеймса зводиться до більш-менш інтенсивної переміни, котра звично відбувається у глибинах свідомості людини. Подібні переміни зумовлені тим ефектом, який уможливується її контактом з чимось тим, що претендує на статус Божественного. У лекції ХХ В. Джеймс висуває припущення: "...хоч би чим було те "більше" у потойбічному, з яким ми відчуваємо зв'язок у релігійному досвіді, – по цю сторону воно є підсвідомим продовженням нашого свідомого життя" (James, 1963, р. 512).

Вірогідно, що верифікація подібного припущення вимагала від його автора належним чином оформлених

свідчень. Тому не дивно, що В. Джеймс вдається до демонстрації прикладів численних переживань, у процесі яких віряни досягають ефекту спілкування з тим, що вони визнають Божественним. Звісно, американський психолог намагався показати піднесеність та велич таких переживань, які для нього тільки кількісно відрізняються від звичайних емоційних реакцій людини з приводу інших людей чи буденних речей. В. Джеймс наголошував: "У будь-якій настанові, яку ми називаємо релігійною, має бути щось урочисте, серйозне і делікатне" (James, 1963, p. 38).

Звісно, що для нього різновиди релігійного досвіду потребують серйозного ставлення з боку науковців. До того ж вони виявляються своєрідними гарантантами контактів людини з "реальностями невидимого". До речі, в анкеті Дж. Пратта (осінь 1904 р.) на запитання, що він має на увазі під "релігійним досвідом, В. Джеймс відповів: "Будь-який момент життя, який наближає людину до реальності духовних речей" (James, 1963, p. 531).

Також у В. Джеймса уможлиблюється сприйняття релігійного досвіду як форм вираження переживань "реальності невидимого". Тобто спрацьовує своєрідна об'єктивація, яка в остаточному підсумку зазнає артикуляції у певних доктринальних і ритуальних положеннях. В. Джеймс стверджував, що "релігійний досвід спонтанно і неминуче породжує міфи, забобони, догми, віроучення та метафізичні теології, а також критику одного набору з них прихильниками іншого" (James, 1963, p. 433). Щоправда, американський психолог надто скептично ставився до спроб раціоналізації форм об'єктивації безпосереднього релігійного досвіду і його наслідків. Натомість особлива увага В. Джеймса до описів релігійних переживань дозволяє стверджувати про його схильність до демонстрації відчутного суб'єктивізму в їх сприйнятті.

Подальша семантична історія понятійної конструкції "релігійний досвід" пов'язана з появою праці німецького теолога Рудольфа Отто "Священне". Її вихідною установкою було визначення Ф. Шляєрмахером релігії як благочестивого почуття залежності, яке, по суті, виявляється осередком релігійного досвіду людини. Звісно, що воно не піддається жодній концептуалізації. На увагу заслуговує зауваження Р. Отто: "Шляєрмахеру, на щастя, вдалося виокремити вельми помітний елемент такого досвіду, назвавши його "почуттям залежності" (*das Gefühl der Abhängigkeit*)" (Otto, 1963/2004, S. 9). Автор праці "Священне" наполягав на унікальності релігійного досвіду і його винятковій відмінності від інших різновидів людських переживань. Р. Отто надто патетично наголошував: "Неймовірно, або радше дивовижно: бо якщо в будь-якій сфері людського досвіду і є щось унікальне для цієї сфери і тільки в ній зустрічається, то це саме в релігійному переживанні" (Otto, 1963/2004, S. 4). Таким чином, його точка зору щодо сутності релігійного досвіду принципово відрізнялася від установки В. Джеймса, який, у свою чергу, сумнівався в унікальності всього, що має стосунок до емоційної сфери релігії.

Звісно, що Р. Отто, загалом дотримуючись погляду Ф. Шляєрмахера, наполягав на первинності афектів у релігійному досвіді і, відповідно, на вторинності в ньому усляких інтелектуальних елементів. Принагідно зазначу, що інтелектуальні елементи він визнавав "доповненням", або "схематизацією" емоційного змісту релігійного досвіду. Щоправда, Р. Отто стверджував про обмеження у сприйнятті Ф. Шляєрмахером "почуття залежності" як детермінанти релігійного досвіду. Принаймні він закидав Ф. Шляєрмахеру те, що, по-перше, у нього релігійне

почуття відрізняється від звичайних тільки мірою, а не внутрішніми якостями і, по-друге, у презентації ним такого кшталту почуття передусім як форми само-свідомості (Otto, 1963/2004, S. 9–12).

Проте Р. Отто як лютеранський теолог усвідомлював недоречність надмірного акценту на афективному підґрунті релігійного досвіду. Для нього подібна надмірність неминуче призведе до зневаги об'єктивного потенціалу Божественного. Іншими словами, Р. Отто наполягав на потребі враховувати усвідомлення об'єктивної божественної реальності в перспективі виявлення моментів справжнього релігійного досвіду.

Для характеристики якості релігійного досвіду людини Р. Отто використовує поняття "священне" (*Heilig*), яке не потребує зведення до чогось іншого. Для нього: "Визнання чогось "священним" є насамперед своєрідною оцінкою, котра уможлиблюється тільки в релігійній сфері" (Otto, 1963/2004, S. 5). Подібне твердження Р. Отто слід сприймати як вагомий аргумент на користь оптимального перекладу з німецької мови слова *Heilig* саме як "священне", а не як "святе". Для німецького теолога "святе" виявляється, по суті, моральною категорією, а "священне", у свою чергу, постає осередком *Gefühle* в його широкому значенні. Крім того, у нього святе належить до сфери раціонального, а священне – до царини ірраціонального.

Р. Отто наголошував на унікальності священного, оскільки воно "ухиляється від раціонального... є цілком незбагненним для понятійного осягнення" (Otto, 1963/2004, S. 5). В іншому місці тексту він стверджував про таку "властиву духу категорію священного, як темне апріорне знання" (Otto, 1963/2004, S. 188). "Категорія" для Р. Отто виявляється "базовим поняттям", котре властиве якомусь об'єкту. Тоді переживання людиною священного належить до семантичного простору її релігійного досвіду як обізнаності про таємниче Божественне.

У такому разі постає слушне питання: "Яким чином священне входить до горизонту релігійного досвіду людини"? Р. Отто посилається на одкровення, котре дозволяє людині усвідомити її переживання близькості до священного. Відповідно, німецький теолог стверджував про "релігійний інстинкт", "інстинктивне передчуття", "схильність", котрі здатні схопити передусім ірраціональний елемент в ідеї божественного. До речі, у Р. Отто контекстуально йдеться про схильність людини до набуття своєрідних "інтуїтивних знань", тобто "неявних знань".

На початку розділу 16 згаданого твору німецький теолог наполягав на необхідності виокремлювати раціональний та ірраціональний моменти в категорії "священне". Причому Р. Отто був переконаний у тому, що раціональний момент священного не слід виводити з якогось чуттєвого сприйняття. На його думку: "Ми тут повністю відвертаємось від чуттєвого досвіду, повертаючись до того, що, незалежно від будь-якого "сприйняття", властиве самому духу як його первинність (*Ursprünglichstes*), котра заснована на "чистому розумі" (Otto, 1963/2004, S. 137). Отже, Р. Отто приділяє увагу не стільки суб'єкту, скільки релігійному об'єкту.

Вірогідно, потреба визнати об'єктивацію в ідентифікації релігійного досвіду змусила німецького теолога запровадити поняття "нумінозне" (походить з латинського *numen* – божество). Це поняття, з одного боку, виявляється як усвідомлення людиною чогось того, що перебуває за межами феноменального світу. З іншого боку, його актуалізація свідчить про відчуження людиною необхідності єднання з "вищою реальністю". Визначальною характеристикою нумінозного Р. Отто проголошує

"інаковість". Точніше, воно постає у нього як "зовсім Інакше" (*ganz andere*). Вважаю, що в такому понятті слід убачати дещо модифіковану конкретизацію "почуття абсолютної залежності" у викладі Ф. Шляєрмахера. У чому ж тоді полягає своєрідність відтвореного Р. Отто неологізму?

Німецький теолог стверджував: "Оскільки цей феномен є цілковито *sui generis*, як і будь-яка оригінальна та базова даність, то він не піддається визначенню у строгому сенсі, а може лише обговорюватися" (Otto, 1963/2004, S. 7). При цьому "нумінозне" Р. Отто виявляється спільним компонентом у всіх релігійних традиціях. За своєю сутністю воно є "позначенням священного мінус його моральний момент та раціональний момент взагалі" (Otto, 1963/2004, S. 6).

З іншого боку, *Numinosum* є тим, що відчувається вірянами, але він не може бути раціонально пізнаваним. Р. Отто у своєму творі розгортає основні моменти відчуття нумінозного як такого. Ними виявляються: почуття "тварності" (*Kreaturgefühl*), жажлива таємниця (*mysterium tremendum*), захоплення (*fascinations*), священне як нуміозна цінність (*Sanctum als numinoser Wert*). Щоправда, німецький теолог все-таки допускає можливість схематизації нумінозного, оскільки з'ясування його суті приведе нас до розгадки "таємниці" (*Mysterium*), цієї яскраво вираженої характеристики релігійного досвіду. В. Праудфут слушно зауважив: "... застосування Отто категорії нумінозного є прикладом того, як можна за допомогою дослідницької категорії створити відчуття таємниці" (Proudfoot, 1985, p. 222). Тоді слід визнати, що нумінозне постає своєрідним ідентифікатором досвіду трансценденції, зафіксованому в текстах інсайдерів. Для прикладу, Р. Отто згадує про такий досвід, який практикували "місіонери в середовищі тибетців та чорношкірих Африки" (Otto, 1963/2004, S. 168).

Отже, німецький теолог сприймає нумінозне в перспективі присутності в ньому таємниці. При цьому він визначає його як залишок, утворений після вирахування наявних у священному морального та раціонального моментів. Отже, сутність священного ховається у нумінозному. Священне, у свою чергу, постає прихованим ідентифікатором інтенсивного благоговійного і водночас страхітливого переживання людиною таємниці божественної присутності. Такий амбівалентний досвід "присутності таємниці" проголошується тим досвідом, з якого "виростають" усі релігійні традиції. Симптоматичним видається твердження Р. Отто: "Досвід (*Erfahrnisse*), який ми в християнстві називаємо благодаттю, або відродженням, має відповідність у піднесених духовних релігіях поза християнством" (Otto, 1963/2004, S. 51).

В остаточному підсумку, поняття "священне" і "нумінозне" Р. Отто слід визнати своєрідними методологічними орієнтирами в осмисленні ним семантичної подвійності релігійного досвіду.

Німецький теолог і соціолог Йоахім Вах у своїх розвідках з тематики релігійного досвіду спирався на установа Ф. Шляєрмахера і Р. Отто. Релігійний досвід для нього також постає основою релігії як такої. При цьому Й. Вах ототожнював його з граничним досвідом. За його міркуваннями, людина в такому акті переживає зустріч з вищою, або остаточною реальністю (*ultimate reality*). Зокрема, Й. Вах стверджував: "Релігійний досвід є всеосяжною відповіддю всієї істоти на те, що сприймається як вища реальність. Тобто ми залучені не тільки своїм розумом, почуттями чи волею, але як цілісні особистості" (Wach, 1951, p. 32). Зауважу, що німецький теолог наполягав на неможливості концептуалізації такого типу досвіду.

З іншого боку, він виокремлює форми вираження релігійного досвіду в думках і діях. Й. Вах писав: "Тільки у своєму вираженні і через нього наш досвід стає доступним іншим, так само як і будь-який релігійний досвід" (Wach, 1951, p. 33). Тобто релігійний досвід індивідів задля розуміння його характеру повинен зазнавати неминучої об'єктивності. Й. Вах твердив про теоретичні (концептуальні), практичні і соціологічні форми його вияву. На його думку: "Всюди і за всі часи людина відчувала потребу виразити свій релігійний досвід трьома способами: концептуально; через дію, або практично; і в межах домовленостей, або соціологічно" (Wach, 1951, p. 34). Звісно, що форми вияву релігійного досвіду піддаються можливим інтерпретаціям. Що ж стосується розуміння його сутності, то Й. Вах вказував на необхідність урахувувати методологічний принцип "порочного кола", у якому "розуміння внутрішнього досвіду настає лише через інтерпретацію його об'єктивного вираження, однак адекватна інтерпретація сама по собі залежить від попереднього розуміння внутрішнього досвіду" (Wach, 1967, p. 14).

Принадно зауважу, що попереднє розуміння Й. Вахом внутрішнього досвіду вписується у парадигму нумінозних переживань Р. Отто, в яких людина стикається із "зовсім Інакшим". У подібному "зіткненні" людини із "зовсім Інакшим" Й. Вах убачав "усвідомлення нею вищої реальності" (Wach, 1951, p. 217). Загалом слід стверджувати про наявну у працях німецького теолога семантичну подвійність в ідентифікації ним релігійного досвіду. Щоправда, презентована Й. Вахом об'єктивність такого типу досвіду видається зовнішньою, оскільки поширюється тільки на його форми вираження.

Сприйняття релігійного досвіду як ідентифікатора переживань людини, пов'язаних з актуалізацією священного, набуває особливого значення у творах румунського релігієзнавця Мірчі Еліаде. Для нього священне (*sacré*) означає передусім об'єктивну реальність, котру неможливо звести до інших компонентів духовного життя індивідів. М. Еліаде проголошує сакральне об'єктивною категорією і, відповідно, противагою суб'єкту релігійного досвіду. У своїх творах він часто твердив про досвід священного як Вищої реальності, дотримуючись установок Р. Отто. Для прикладу, у передмові до твору "Сакральне і профанне" М. Еліаде писав: "Священне завжди проявляється як реальність зовсім іншого порядку, ніж "природні" реальності" (Eliade, 1965a, p. 16). Між іншим, властивий індивідам досвід долучення до сакрального М. Еліаде визнавав своєрідним гарантом існування іншого трансцендентного світу. Симптоматичними видаються його твердження: "Саме в переживанні сакрального, у зіткненні з надлюдською реальністю виникає ідея про те, що дещо справді існує, що існують абсолютні цінності, здатні направляти людство і надавати смислу людському існуванню. Тому саме через досвід сакрального виникають ідеї реальності, істини та смислу" (Eliade, 1963, p. 171).

Зауважу, що еліадівське розуміння священного певною мірою уподібнюється "нумінозному" Р. Отто. Тоді зрозумілими стають його висловлювання на кшталт: "Рудольф Отто описує сакральне як *ganz andere*" (Еліаде, 2018, с. 16). Нагадаю, що німецький теолог "зовсім Інакшим" характеризував "нумінозне", але не священне. Вірогідно, що М. Еліаде намагався включити своє розуміння релігійного досвіду в рамки концепції сакрального саме як об'єктивної реальності. Підтвердженням входження релігійного досвіду у парадигмальну установку священного є інтенція М. Еліаде,

подана ним у передмові до твору "Мефістофель і андрогін". На його думку: "Зустріч із "зовсім іншим" незалежно від того, усвідомлюємо ми це чи ні, народжує досвід релігійного характеру" (Eliade, 1965b, p. 11).

Звісно, що священне в релігійному досвіді людини відображається в різних феноменах і ситуаціях цього світу. Для М. Еліаде релігійні переживання уможлижуються в таких феноменах, як міфи, практики йоги, шаманські ритуали, маніфестації світла тощо. Крім того, він наголошував: "Кожен релігійний досвід виражається та транслюється у певному історичному контексті. Але визнання історичності релігійного досвіду не означає, що його можна редукувати до нерелігійних форм поведінки" (Eliade, 2018, p. 21). У такому разі не існує "чистих" релігійних феноменів. З іншого боку, об'єкт релігійного досвіду не може бути зведений до чогось іншого, оскільки в протилежному випадку він втрачає свій унікальний статус. За міркуваннями М. Еліаде священне завжди маскується у феноменах цього світу або в їхніх способах дій. Тоді досвід релігійної людини дозволяє їй зрвати ту "завісу", за якою приховуються ієрофанії (сакральні маніфестації).

Однак у працях М. Еліаде також помітними є приклади суб'єктивізації релігійного досвіду. Для нього релігійна людина розпізнає священне завдяки своєму внутрішньому досвіду. Таким чином спрацьовує своєрідна синонімізація релігійного досвіду і переживань людиною ієрофанії. При цьому М. Еліаде наполягав на співвідносності переживань людиною сакрального із ситуацією її існування у світі. Подібні переживання він визнавав пов'язаними з певними аспектами людського буття. Для прикладу, М. Еліаде стверджував: "Насправді усвідомлення людиною свого способу буття та прийняття власної *присутності* у світі разом становлять "релігійний досвід" (Eliade, 2018, p. 24). Інший приклад. В інтерв'ю з Клодом-Анрі Роке він наголошував: "Священне не припускає віру в Бога, в богів або духів. Воно... є досвідом певної реальності і джерелом усвідомлення буття... Якщо досвід священного, по суті, є питанням свідомості, тоді очевидно, що священне неможливо пізнати «ззовні». Тільки через внутрішній досвід кожний може розпізнати його в релігійних діях християнина, або первісної людини" (Eliade, 1978, p. 176). Тоді виходить, що людина усвідомлює священне, тому що воно наповнене буттям і виявляється як зовсім інша реальність.

Тепер про властиве М. Еліаде ототожнення релігійного досвіду і переживань сакрального. Вельми помітним видається подібне ототожнення у більшості його публікацій. Для прикладу, у згаданому вище в інтерв'ю М. Еліаде категорично стверджував: "Так, цей досвід, який ми називаємо священним або релігійним, має екзистенційний характер" (Eliade, 1978, p. 156). У передмові до праці "Пошуки. Історія та смисл в релігії" він наголошував: "На найбільш архаїчному рівні культури саме життя людини є релігійним актом, оскільки лише харчування, сексуальне життя та робота мають сакральне значення" (Eliade, 2018, с. 8). Отже, в контексті архаїчної епохи священне і релігійне не відрізнялися один від одного. Якщо зважати на ідеалізацію румунським релігієзнавцем первісної релігійності, тоді його твердження про ототожнення священного і релігійного поширюються і на розвинуті релігійні традиції.

Таким чином, священне в розумінні М. Еліаде має статус до вищої реальності, але воно не претендує на статус такої реальності. Священне в нього не виявляється уособленням трансцендентної сутності, котра мислиться поза людським досвідом. Причому М. Еліаде

вважав переживання людиною чогось сакрального маркером належності до релігії. У зв'язку з цим згадаю його інтенцію: "... бути – або радше стати – людиною означає бути "релігійним" (Eliade, 2018, с. 8). З іншого боку, М. Еліаде визнавав сакральне чимось на кшталт надісторичної сутності, котра відкривається у феноменальному світі й, отже, нав'язується людині ззовні.

Таким чином, слід констатувати наявну в міркуваннях М. Еліаде логічну непослідовність. Чи, можливо, румунський релігієзнавець зайвий раз намагався підкреслити виразну амбівалентність у сприйнятті священного? Тоді виходить, що релігійний досвід індивідів постає критерієм об'єктивізації священного і водночас свідченням його суб'єктивізації. Вірогідно, М. Еліаде зумисне не вдавався до утвердження пріоритетності одного з двох чинників, що формують релігійний досвід. Тоді постає слушне запитання: "Чому не вдавався?" Вірогідно, наголос на суб'єктивному чиннику такого досвіду уможлилював соліпсизм у сприйнятті М. Еліаде сакрального. Натомість акцент на об'єктивізації релігійного досвіду призвів би до обмеження одкровення божественного, яке румунський релігієзнавець, по суті, змішував зі священним. У такому разі М. Еліаде схилявся до компромісного розв'язання проблеми зумовленості релігійного досвіду.

Тепер про інший вимір семантичного потенціалу релігійного досвіду, який умовно підпадає під рубрику "систематика". Ідеться про спробу впорядкування свідчень про ті його значення, які видаються визначальними у творах Ф. Шляермахера, В. Джеймса, Р. Отто, Й. Ваха та М. Еліаде. Принаймні в їхніх згаданих вище творах помітними є натяки на дві умовні методологічні стратегії.

Перша з них охоплює ідентифікації релігійного досвіду як смислового наповнення внутрішнього світу індивіда конфесійно зумовленими образами та символами. У цьому разі спрацьовує семантичне перекидання релігійного досвіду і внутрішнього, або містичного, досвіду. До речі, В. Джеймс вважав, що зміст містичного і релігійного досвіду перетинаються, але вони не є однаковими за обсягом. До подібного типу досвіду входять релігійні екстази, видіння, пророцтва, віщі сновидіння, релігійні преображення, відчуження гріховності, розкаяння, розради й навіть "томління за Богом" і "сп'яніння Богом" (Жицінський, 2004). У такому разі на статус релігійного досвіду претендують різноманітні його вияви – від витончених містичних переживань до примітивних емоцій, спричинених видіннями ангелів та демонів. В. Стейс повідомляє про німецького містика Генріха Сузо, котрий "про свій досвід говорить, як про "сліпучу темряву", яка парадоксальним чином поєднує в собі позитивні і негативні аспекти в одній фразі" (Stace, 1960, p. 100).

Конкретизаціями першої методологічної стратегії у сприйнятті релігійного досвіду слід визнати його численні дескриптивні визначення. Для прикладу, британський філософ і богослов Річард Свінберн ідентифікував релігійний досвід як "досвід, який (епістемічно) здається суб'єкту досвідом Бога (або просто Його присутності, або вчинення чи здійснення чогось), або чогось іншого надприродного" (Swinburne, 2004, p. 295). Для польського теолога Юзефа Макселона: "Релігійний досвід – це особлива зустріч з Богом, яка заторкує найглибші закутки людської особистості" (Макселон, 1998, с. 269). У вітчизняній дослідницькій думці на увагу заслуговує визначення релігійного досвіду Ольги Карагодіної. На її думку: "...це "прорив" за межі панівної (повсякденної) реальності з наступною сакралізацією таких переживань" (Карагодіна, 1997, с. 54). Олена Предко, згадуючи про кілька ідентифікацій релігійного досвіду,

узагальнює, що такого кшталту досвід "конструює діалогічну модель взаємодії суб'єкта з цариною Божественного, розгортаючись у певні релігійні практики та інтеріоризуючи результати цієї взаємодії у формі ціннісних конструктів" (Предко, 2014, с. 22).

У світлі першої стратегії сприйняття релігійного досвіду спрацьовують переважно його описові характеристики та ідентифікації з виразними афективними підтекстами. Гносеологічним підґрунтям реалізації подібного типу досвіду слід визнати принцип ймовірності. Ідеться про те, що якомусь суб'єкту здається, що він зіткнувся з ситуацією присутності Бога (надприродної сили). Причому таку ситуацію він сприймає як очевидну, вбачаючи в ній унікальну когнітивну цінність. Але подібне сприйняття не є очевидним для тих суб'єктів, котрі не зазнавали досвіду присутності Бога (надприродної сили). Принаймні реакція з боку інших суб'єктів може бути в інтервалі від можливого припущення такої ситуації до надмірного скепсису щодо її сприйняття.

З іншого боку, ті інсайдери, котрі зазнавали досвід "присутності Бога або якоїсь надприродної сили", відчували більш-менш інтенсивний перцептивний резонанс, який спонукав їх до конструювання особливих причинно-наслідкових зв'язків. У деяких випадках у згаданих інсайдерів простежуються такі афективні реакції, як ейфорія, інтуїтивне прозріння, захоплення, блаженство. У своїй класичній праці "Різноманіття релігійного досвіду" В. Джеймс, послуговуючись рукописами Е. Старбека, описує стан одного вірянина, котрий зазнав ейфорії внаслідок "присутності Бога". У його переповіданні: "Бог для мене реальніший за будь-яку думку про річ чи людину. Я позитивно відчуваю Його присутність, і тим інтенсивніше, чим більше живу в тіснішій гармонії з Його законами, записаними в моєму тілі та розумі. Я відчуваю Його в сонячному світлі чи дощі; і благоговіння, змішане з чудовим спокоєм, найбільш точно описує мої почуття" (James, 1963, p. 70).

Тому цілком зрозумілими видаються приклади надмірно емоційних описів релігійного досвіду, які можна знайти в численних публікаціях. Для прикладу, С. Мюллер подає свідчення тих інсайдерів, котрі зазнавали подібних інтенсивних переживань (Müller, 2023, p. 116–118). Симптоматичним є її узагальнення: "Релігійний досвід пов'язаний з неконтрольованістю, пізнанням (Бога), новими прозріннями і високою емоційністю" (Müller, 2023, p. 117). Відтворення численних випадків інсайдерських релігійних переживань, зафіксованих у працях переважно американських науковців, можна знайти у п'ятому розділі праці Б. Бейт-Халлами і М. Аргайла "Психологія релігійної поведінки, переконань і досвіду" (Beit-Hallahmi, & Argyle, 1997, p. 75–96). На основі опису таких випадків вони узагальнюють: "Релігійний досвід передає тим, хто його переживає, відчуття контакту з наймогутнішою істотою або силою, "незалежно від того, називають вони це Богом чи ні", відчуття єдності всього творіння; вони почуваються єдиними та люблять інших людей; вони почуваються більш цілісними, можливо, "прощеними"; вони найщасливіші; у них був досвід позачасовості, можливо, вічності; і вони вірять у те, що зіткнулися з якоюсь реальністю" (Beit-Hallahmi, & Argyle, 1997, p. 96).

На мою думку, більшість дескриптивних ідентифікацій релігійного досвіду видаються виразними, захопливими для уяви інсайдерів, однак з теоретичного погляду вони не є адекватними. Крім того, для їх оцінки бракує зовнішніх критеріїв. Принаймні будь-яка об'єктивація релігійного досвіду неминуче призведе до втрати ним особливого езотеричного статусу. Отже, слід

визнати неможливість інституційного нав'язування якихось стандартів у культивуванні інсайдерами свого релігійного досвіду. Варто погодитися з думкою канадської філософині Марсель Бріссон, яка вважала, що такого кшталту досвід "не застигає у структурованих формах пасивності або активності, встановлених інститутами" (Brisson, 1974, p. 73).

Між іншим, ймовірний характер релігійного досвіду для деяких філософів і теологів уможлиблює особливий доказ існування Бога. Ідеться про модифікації так званого "досвідного доказу". Для прикладу, британський філософ і богослов Річард Свінберн у праці "Існування Бога" апелює до такого фундаментального принципу раціональності, як "принцип довірливості" (*the principle of credulity*). Зокрема, він стверджував, що "принцип раціональності, згідно з яким (за відсутності особливих міркувань), якщо суб'єкту здається (епістемічно), що *x* присутнє (і має певну характеристику), то, ймовірно, *x* все-таки присутнє (і має цю характеристику); те, що, як нам здається, сприймається, вірогідно, так і є" (Swinburne, 2004, p. 303). Отже, для Р. Свінберна сприйняти релігійний досвід якогось суб'єкта означає вірити (або бути схильним повірити) в існування Бога або іншої надприродної реальності на основі такого досвіду. Однак постає слушне запитання: "Чи слід визнавати "досвідний доказ" достатнім або ж логічно спроможним для віри в Бога"? З іншого боку, якийсь суб'єкт може вірити в Бога, не відчуваючи Його присутності в собі або біля себе. У будь-якому разі Р. Свінберн вдався до певних обмовок, демонструючи ефективність "принципу довірливості". Зокрема, він наполягав на тому, що "релігійний досвід, котрий здається присутністю Бога, слід вважати достовірним, якщо тільки не буде доведено на інших підставах, значно більш ймовірних, що Бог не існує" (Swinburne, 2004, p. 321).

Друга методологічна стратегія у сприйнятті релігійного досвіду свідчить про його альтернативний семантичний потенціал. Ідеться про релігійний досвід як ідентифікацію конфесійної обізнаності індивіда в міру його включення до реалій певної релігійної традиції. У такому розумінні понятійна конструкція "релігійний досвід" входить до семантичного поля "знання, котре спонукає до певних дій". З цього погляду симптоматичним є популярний латинський термін *experientia*, що означає переважно "досвід, досвідне знання, досвідченість". Від латинського *experientia* походять англійське слово *experience*, французьке – *expérience*, італійське – *esperienza*. Між іншим, німецьке слово *Erfahrung* також означає "досвід, досвідне знання", на відміну від слова *Erlebnis* з його усталеними значеннями "досвід", "переживання", які видаються більш сфокусованими на їх суто суб'єктивному підґрунті.

Семантику подібного розуміння досвіду влучно передав новозеландський релігієзнавець Петер Донован. На його думку: "Завдяки досвіду ми маємо на увазі не стільки подію, у якій беремо участь, скільки її вплив на нас. Ми вчимося на досвіді; те, чого ми навчаємося, ми називаємо "нашим досвідом" (Donovan, 1979, p. 3). Тоді релігійний досвід уподібнюється усьому тому, про що віряни дізнаються, як про якусь релігійну традицію. Унаслідок цього релігійний досвід семантично зливається з ефектом досвідченості тієї людини, котра свої знання отримує у процесі включення до певної конфесії.

У подібній семантичній перспективі релігійний досвід претендує на статус особливого екзистенційного знання, якого віряни набувають унаслідок залучення до потенціалу певної конфесії. Тобто індивіди володіють

інформацією про якісь релігійні реалії і намагаються застосовувати її у своєму повсякденному житті. Таким чином понятійна конструкція "релігійний досвід" покидає межі суто суб'єктивного виміру і переходить до плану суб'єктивно-об'єктивної взаємодії. Певною мірою можна стверджувати про існування особливого способу буття людини у світі, цілковито детермінованого вимогами якоїсь релігійної традиції.

Конкретизаціями другої стратегії у сприйнятті релігійного досвіду слід визнати пізнавальні ефекти від більш-менш тривалого перебування індивіда в конфесійному середовищі. Подібні ефекти уможливаються внаслідок їх регулярної участі в культових діях або в процесі молитовного подвижництва, або у вправах, спрямованих на умертвіння плоті, або в пастирському служінні тощо. Також прикладами можуть бути досвід воцерковлення, досвід відстоювання релігійних цінностей, досвід протиставлення себе втіхам мирського світу і навіть "досвід спокуси" (Г. Ебелінг). У будь-якому разі доречно стверджувати про своєрідну об'єктивізацію релігійного досвіду і, відповідно, про можливість її більш-менш адекватної інтерпретації.

Проте в дослідницькій літературі семантика релігійного досвіду розглядається переважно у світлі першої методологічної стратегії. Цим пояснюється надмірна кількість таких його визначень, автори яких на різні лади демонструють можливості дескриптивізму. Крім того, в контексті ідентифікації релігійного досвіду як інтенсивного акту переживання індивідами "реальності невидимого" уможливаються різні версії уточнення його характеристик і варіантів типології. У зв'язку з цим згадаю про хрестоматійні характеристики релігійного досвіду у викладі В. Джеймса (James, 1963, p. 116).

Наслідком культивування першої установки також слід визнати наявність у публікаціях ідентифікації релігійного досвіду в перспективі уточнення його особистісного виміру. Наприклад, для О. Предко релігійний досвід – "це актуалізація людського, певний вид ставлення людини до світу, відносини у формі чуттєвої "впевненості" в існуванні вищих сил" (Предко, 2016, с. 44).

З іншого боку, в дослідницькій літературі обмаль тих визначень релігійного досвіду, які акцентують на об'єктивності віряними реалій своєї конфесії і на відповідних формах його об'єктивізації. Причому подібні визначення зазвичай вписуються у перспективу виявлення семантичного потенціалу досвіду як такого.

Також зауважу про незначну кількість дослідницьких пропозицій стосовно необхідності враховувати семантичну бінарність понятійної конструкції "релігійний досвід", хоча натяки на подвійність в ідентифікації такої конструкції помітними є у згаданих вище творах В. Джеймса, Р. Отто, Й. Ваха та М. Еліаде. Автору статті вдалося знайти лише презентацію подібної подвійності в дослідженні американського сходознавця Роберта Шарфа. Зокрема, він стверджував про два способи застосування релігійного досвіду: "1) як "брати участь у", "переживати", 2) як "безпосередньо сприймати", "спостерігати", "усвідомлювати", "бути свідомим" (Sharf, 1998, p. 104). Останнє для Р. Шарфа видається проблематичним за умови його концептуалізації.

Дискусія і висновки

Таким чином, семантичний аналіз понятійної конструкції "релігійний досвід" уможливується через виокремлення умовних двох методологічних стратегій. Основу першої із них становить тенденція до презентації суб'єктивізму в семантичному полі релігійного досвіду. Започаткована Ф. Шляермахером, вона отримує статус

домінантної установки у розв'язанні проблем, пов'язаних з ідентифікацією відповідного типу досвіду. В остаточному підсумку культивування подібної установки приводить до демонстрації послідовного психологізму в його ідентифікаціях. Проте постає питання адекватності визначень суто індивідуального релігійного досвіду. Чи спрацьовує у зв'язку з цим пропозиція В. Праудфута розрізняти описові і пояснювальні редукції у сприйнятті такого досвіду? Питання залишається риторичним.

Натомість видаються слушними інтерпретації наслідків об'єктивізації релігійного досвіду. Щоправда, більшість дослідників дотримуються установки Й. Ваха та М. Еліаде, вдаючись до ідентифікації зовнішніх форм вираження релігійного досвіду. Можливо, потребує докладного аналізу його визначення як конфесійної об'єктивності індивідів у різних формах її актуалізації. Іншими словами, перспективними видаються подальші дослідження значеннєвого потенціалу релігійного досвіду. Однак не варто замикатися у межах його семантичної сингулярності. Ймовірно, що подальші рефлексії з приводу презентації семантичної бінарності релігійного досвіду приведуть до більш обнадійливих результатів.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Еліаде, М. (2018). *Пошуки. Історія та смисл в релігії*. Дух і Літера.
- Жицінський, Ю. (2004). *Бог постмодерністів: Великі питання філософії в сучасній критиці модерну*. Український католицький університет.
- Карагодіна, О. (1997). Психологія релігії. *Українське релігієзнавство*, 6, 51–58. <https://doi.org/10.32420/2306-354>
- Макселон, Ю. О. (Ред.). (1998). *Психологія. З викладом основ психології релігії* (Т. Чорновіл, Пер.). Свічадо.
- Предко, О. І. (2014). Релігійний досвід: Особистісний вимір. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1(1), 21–25.
- Предко, О. І. (2016). Релігійний досвід: Особистісно-екзистенційна сутність. *Філософські проблеми гуманітарних наук*, 25, 40–45.
- Beit-Hallahmi, B., & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour belief and experience*. Routledge.
- Batson, C. D. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. Oxford University Press.
- Bräkenhielm, C. R. (1985). *Problems of religious experience*. Uppsala University.
- Brisson, M. (1974). *Expérience religieuse et expérience esthétique*. Université de Montréal.
- Donovan, P. (1979). *Interpreting religious experience*. Seabury.
- Ebeling, G. (2006). La plainte au sujet du défaut d'expérience en théologie et la question de son objet. *Études théologiques et religieuses*, 81(1), 1–23. <https://doi.org/10.3917/etr.0811.0001>
- Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. Gallimard.
- Eliade, M. (1978). *L'Épreuve du labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*. Belfond.
- Eliade, M. (1965a). *Le sacré et le profane*. Gallimard.
- Eliade, M. (1965b). *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in religious myth and symbol*. Sheed and Ward.
- Hood, R. W. (1974). Psychological strength and the report of intense religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13(2), 65–71. <https://www.jstor.org/stable/1259947>
- James, W. (1963). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New Matter by University Books. <https://archive.org/details/varietiesofrelig00jameuoft/page/n15/mode/2up>
- Müller, S. (2023). *Religious experience and its transformational power*. Walter de Gruyter GmbH.
- Otto, R. (2004). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Verlag C.H. Beck (Nachdruck aus "Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen," 1963, Verlag C.H. Beck).
- Proudfut, W. (1985). *Religious experience*. University of California.
- Schleiermacher, F. (1985). *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Reclam.
- Sharf, R. H. (1998). Experience. In M. C. Taylor (Ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (pp. 94–116). University of Chicago.
- Stace, W. T. (1960). *Mysticism and philosophy*. J. B. Lippincott.
- Swinburne, R. (2004). *The Existence of God* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Wach, J. (1967). *Sociology of religion*. University of Chicago.

Wach, J. (1951). *Types of religious experience: Christian and non-Christian*. University of Chicago.

References

- Batson, C. D. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. Oxford University Press.
- Beit-Hallahmi, B., & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour belief and experience*. Routledge.
- Bråkenhielm, C. R. (1985). *Problems of religious experience*. Uppsala University.
- Brisson, M. (1974). *Expérience religieuse et expérience esthétique*. Université de Montréal.
- Donovan, P. (1979). *Interpreting religious experience*. Seabury.
- Ebeling, G. (2006). La plainte au sujet du défaut d'expérience en théologie et la question de son objet. *Études théologiques et religieuses*, 81(1), 1–23. <https://doi.org/10.3917/etr.0811.0001>
- Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. Gallimard.
- Eliade, M. (1965a). *Le sacré et le profane*. Gallimard.
- Eliade, M. (1965b). *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in religious myth and symbol*. Sheed and Ward.
- Eliade, M. (1978). *L'Épreuve du labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*. Belfond.
- Eliade, M. (2018). *The Quest. History and meaning in religion*. Dukh i Litera [in Ukrainian].
- Hood, R. W. (1974). Psychological strength and the report of intense religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13(2), 65–71. <https://www.jstor.org/stable/1259947>
- James, W. (1963). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New Matter by University Books. <https://archive.org/details/varietiesofrelig00jameuoft/page/n15/mode/2up>
- Karagodina, O. (1997). Psychology of Religion. *Ukrainian Religious Studies. Bulletin*, 6, 51–58 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32420/2306-354>

Makselon, Y. O. (Ed.). (1998). *Psychology. With a presentation of the basics of the psychology of religion* (T. Chornovil, Trans.). Svichado [in Ukrainian].

Müller, S. (2023). *Religious experience and its transformational power*. Walter de Gruyter GmbH.

Otto, R. (2004). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Verlag C.H. Beck (Nachdruck aus "Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen," 1963), Verlag C.H. Beck).

Predko, O. I. (2014). Religious experience: The personal dimension. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 1(1), 21–25 [in Ukrainian].

Predko, O. I. (2016). Religious experience: Personal-existential essence. *Philosophical Problems of the Humanities*, 25, 40–45 [in Ukrainian].

Proudford, W. (1985). *Religious experience*. University of California.

Schleiermacher, F. (1985). *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Reclam.

Sharf, R. H. (1998). Experience. In M. C. Taylor (Ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (pp. 94–116). University of Chicago.

Stace, W. T. (1960). *Mysticism and philosophy*. J. B. Lippincott.

Swinburne, R. (2004). *The Existence of God* (2nd ed.). Oxford University Press.

Wach, J. (1951). *Types of religious experience: Christian and non-Christian*. University of Chicago.

Wach, J. (1967). *Sociology of religion*. University of Chicago.

Zhytsynsky, Y. (2004). *The God of Postmodernists: Great questions of philosophy in contemporary criticism of modernism*. Ukrainian Catholic University [in Ukrainian].

Отримано редакцією журналу / Received: 08.09.25

Прорецензовано / Revised: 17.09.25

Схвалено до друку / Accepted: 11.10.25

Alexander SARAPIN, PhD (Philos.), Assoc. Prof.

ORCID ID: 0000-0001-9339-2338

e-mail: tenasand@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS EXPERIENCE IN THE PERSPECTIVE OF SEMANTIC ANALYSIS

Background. The article offers a possible solution to the issue of the semantic potential of religious experience. The need to go beyond psychologism and banal descriptivism in the identification of religious experience is noted.

Methods. The implementation of the research results is achieved through the use of hermeneutic and comparative methods. Evidence is provided of semantic analysis, which is made possible through the presentation of a retrospective dimension and systematics.

Results. Some aspects of the semantic history of religious experience are considered, which are present in the works of F. Schleiermacher, W. James, R. Otto, J. Wach and M. Eliade. F. Schleiermacher's generalization about the inner experience of a religious person initiates a research trend based on the reliance on subjectivism in its perception. In the works of W. James, R. Otto, J. Wach and M. Eliade, a semantic binarity in the identification of religious experience is asserted, which finds expression in several variants of the solution to the dilemma: subjectivization – objectivation. The thesis is substantiated, according to which in the analyzed works a hint of two conditional methodological strategies in understanding religious experience is noticeable. The first methodological strategy is based on the identification of religious experience as the semantic filling of an individual's inner world with confessionally determined images and symbols. The second methodological strategy is based on the identification of confessional awareness of individuals as they are included in the realities of a particular religious tradition. The characteristics and consequences of the implementation by researchers of each of the methodological strategies are revealed.

Conclusions. Generalizes about inadequacy the inadequacy of conceptualizations of religious experience in the context of the actualization of the first methodological strategy and the possibility for optimal interpretations in light of the implementation of the second methodological strategy. The need to take into account the two methodological strategies mentioned above and the further development of their content is recognized as promising in identifying the semantic potential of religious experience.

Keywords: religious experience, semantic analysis, sacred, numinous, Schleiermacher, James, Otto, Wach, Eliade.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.