

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА
ШЕВЧЕНКА

Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису

ЯКУША ВІКТОРІЯ ІГОРІВНА

УДК 165.6/.8:167.2:340.12:342.731(043.3)

ДИСЕРТАЦІЯ

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ В СУЧАСНІЙ
АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Спеціальність 033 – філософія

Галузь знань 03 – гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії у галузі філософії.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають відповідне посилання на джерело.

_____/В.І.Якуша/

Науковий керівник:

Предко Олена Іллівна

доктор філософських наук, професор

Київ – 2024

Анотація

Якуша В. І. *Концептуалізація релігійного досвіду в сучасній аналітичній філософії*. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 «Філософія» (03 – Гуманітарні науки). Київський національний університет імені Тараса Шевченка. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, 2024

Дисертаційне дослідження проведено на засадах проблематики філософії релігії та онтології в рамках аналітичної традиції та феноменологічних проєктів, завдяки яким розкрито цілісне бачення феномену релігійного досвіду. Наукові пошуки потребували виходу за межі окремого методу і застосування поліметодологічного й мультидисциплінарного підходу, саме тому в предметне поле було включено окремі аспекти, пов'язані із герменевтикою, філософією права, правознавством, психоаналітикою. Центральним завданням був перегляд існуючих меж поняття «релігійний досвід» та аргументація важливої ролі інтерпретації в розумінні феномену на базі напрацювань сучасної аналітичної філософії. Саме тому дисертаційне дослідження спрямоване на концептуалізацію релігійного досвіду в сучасній аналітичній філософії шляхом пошуку актуальних аспектів дослідження від початку уведення даного поняття в філософію до сучасних спроб вивести проблематику на більш практично-обумовлений рівень, раціоналізувати, а з тим і трансформувати підхід до дослідження релігійного досвіду з огляду на зміни умов вірування.

Вибір теми обумовлений необхідністю подолання кризи, пов'язаної із переважно неприкладним характером досліджень релігійного досвіду, зняття стереотипного сприйняття цього феномену, на тлі процесів секуляризації та цифровізації, які лише посилюють та ускладнюють означену проблематику й загострюють питання про створення релігійно-безпечного середовища. Вочевидь використання наявних розумінь поняття «релігійний досвід»

значно звужує та концептуально збіднює дослідження у цій царині. Тож в роботі акцентовано увагу на тому, завдяки яким характеристикам і яким підходам можна розширити межі поняття, аби охопити більше проблемних питань, що вимагають дослідницьких рішень вже сьогодні.

Вирішення таких наукових завдань актуалізується не лише можливістю побудувати нові філософські концепції на засадах запропонованих змін щодо змістовного навантаження поняття «релігійний досвід», а й практичною необхідністю. Така необхідність в дослідженні охарактеризована за рахунок розкриття феномену релігійного досвіду як способу формувати та практикувати власні релігійні переконання, які, в свою чергу, слугуватимуть принциповими засадами і максимами соціальної поведінки індивіда. При цьому акцентовано увагу на тому, що саме релігійний досвід слугує засобом реалізації права на свободу віросповідання, вирішення питання щодо обмеження якої покладається на державу. Таким чином релігійний досвід перестає бути «приватною справою» і опиняється на перехресті у конфлікті між приватним та публічним інтересом, між нормою та девіацією, між свободою та втручанням у неї.

Вказані перехрестя проблематики набувають особливого значення в умовах збройних конфліктів, адже йдеться вже не лише про абстрактне, а й про конкретне право – право на альтернативну службу, коли виконання військового обов'язку суперечить релігійним переконанням. За таких умов релігійний досвід перетворюється на спосіб захисту власних інтересів та на доказ, що береться до уваги судом. Це дає підстави вважати, що поняття «релігійний досвід» потребує нового концептуального осмислення філософією, оскільки йдеться вже не про приватне встановлення вірогідності певного епізоду містичного досвіду й не про відповідність такого переживання нормативним рамкам релігійної традиції, а про реалізацію природного права, що в європейській традиції пов'язується зі свободою совісті.

Дослідження побудоване на тематичних блоках, що поступово розкривають характер проблеми і демонструють стан дослідження означеного феномену.

Перший розділ роботи присвячений окресленню онтологічних перспектив дослідження релігійного досвіду аналітичними методами, які актуалізують обрану проблематику. Акцентовано роль інтерпретації, завдяки якій уможлиблюється активна позиція суб'єкта релігійного переживання, а досвід виступає перетворюючим чинником, який формує повсякденні практики. Межі прийнятності такого підходу повинні встановлюватись з урахуванням тенденцій секуляризації та цифровізації й враховувати ризики для релігійної безпеки.

У другому розділі роботи розкривається початковий етап дослідження предмету у першій половині ХХ століття за двома напрямками – прагматизмом та феноменологією. Аналіз продемонстрував, що зародження нового напрямку досліджень було обумовлене духом «антропологічного повороту», завдяки якому вперше погляд на релігійність відбувся не з позицій авторитету самої релігії, а крізь призму людиномірності. Зокрема, у дослідженнях йшлося про нормативність, догматичність та кризу релігійного традиціоналізму, який пригнічував можливості для індивідуальної, особистісної інтерпретації релігійного досвіду. Водночас були відзначені й ідейні перспективи, що випливали із такої критики, а саме: ідея інтелектуальної духовності як позанаціональної і транскультурної людської чесноти, яка полягає у пошуку засад релігійного універсалізму та плюралізму і уможливить сприйняття релігійного досвіду поза межами релігійних течій.

Третій розділ присвячений концепціям сучасних дослідників релігійного досвіду в рамках аналітичної традиції. Констатовано, що релігійний досвід зацікавив аналітиків як джерело альтернативної істини, хоча натомість опоненти закидають безальтернативність релігійної істини. Так, дискусія балансує між тезами про те, що є достатньо розумних підстав, аби вважати релігійний досвід вірогідним за певних умов і тими, хто не має

сумнівів у ілюзорності такого досвіду. Акцентовано увагу на тому, що концептуальні антагоністи разом потерпають від загальної проблеми невизначеності меж поняття та феномену релігійного досвіду. Внаслідок цього дискусії провалюються в «старі» філософські питання про можливість/неможливість існування Бога, а сам релігійний досвід як явище залишається осторонь із невирішеними проблемними питаннями.

У четвертому розділі експліковано нове визначення поняття «релігійний досвід», яке не залежить від нормативності і значно розширює звичні межі, встановлені безкомпромісною діалектикою. Запропоновано визначити релігійний досвід як досвід, в якому рефлексується релігійність. Розкрито також співвідношення між змістовним навантаженням поняття «релігійний досвід» та практичним аспектом його застосування. Такий досвід слугує практикою релігійних переконань, свобода яких гарантована закріпленим природним правом на свободу віросповідання. Оскільки держава може визначати як необхідність обмеження такої свободи, так і наявність достатніх підстав для реалізації права, релігійний досвід зі своїм змістовним навантаженням опиняється на точці зіткнення між аргументацією зі сторони держави та зі сторони індивіда.

Теоретичне значення дисертаційного дослідження полягає у спробі переосмислити зміст поняття «релігійний досвід» крізь призму характеристик та особливостей цього феномену та з урахуванням тих дослідницьких складнощів і предметних проблем, які виражені у напрацюваннях в межах аналітичної філософської традиції та окремих феноменологічних проєктах. Практичне значення отриманих наукових результатів полягає у можливості використання матеріалу для подальших розробок як окремих висвітлених аспектів проблематики релігійного досвіду, так і для дослідницьких пошуків у рамках аналітичної філософської традиції. Запропоноване визначення поняття може бути використане в оновлених версіях філософських термінологічних словників. Матеріали дисертації та публікацій в рамках цього дослідження можуть стати в нагоді при оновленні

робочих програм для курсів та спецкурсів з філософії релігії, філософії права, соціальної філософії, феноменології, релігієзнавства. Окремі частини дослідження можуть бути враховані при написанні законопроектів, спрямованих на забезпечення права на свободу віросповідання та права на альтернативну службу.

Ключові слова: релігійний досвід, аналітична філософія, раціональність, прагматизм, нормативність, релігійна сфера, онтологія, епістемологія, свобода віросповідання, право, свобода, релігія, віра, державно-релігійні відносини.

Summary

Yakusha V. I. Conceptualization of religious experience in modern analytical philosophy. – A qualifying scientific work as a manuscript.

Dissertation for acquiring the degree of Doctor of Philosophy in the specialty 033 «Philosophy» (03 – Humanities). Taras Shevchenko National University of Kyiv. – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, 2024.

The dissertation research was conducted on the basis of the problems of the philosophy of religion and ontology within the framework of the analytical tradition and phenomenological projects, through which a holistic vision of the phenomenon of religious experience was revealed. Scientific research required going beyond a single method and applying a polymethodological and multidisciplinary approach, which is why certain aspects related to hermeneutics, philosophy of law, jurisprudence, psychoanalysis were included in the subject field. The central task was to review the existing boundaries of the concept of “religious experience” and argue for the interpretation of such an experience as a key and defining characteristic of this phenomenon based on the developments of modern analytical philosophy. That is why the dissertation research is aimed at the conceptualization of religious experience in modern analytical philosophy by searching for relevant aspects of the study from the beginning of the introduction of this concept into philosophy to modern attempts to bring the problem to a more

practically determined level, rationalize, and thus transform the approach to the study of religious experience with considering the changes in belief conditions.

The choice of the topic is due to the need to overcome the crisis associated with the mostly inapplicable nature of research on religious experience, to remove the stereotypical perception of this phenomenon, against the background of the processes of secularization and digitalization, which only strengthen and complicate the stated problems and exacerbate the issue of creating a religiously safe environment. Obviously, the use of the existing definition of the concept of “religious experience” significantly narrows and conceptually impoverishes research in this area. Therefore, the work focuses on what characteristics and what approaches can be used to expand the boundaries of the concept to cover more problematic issues that require research solutions today.

The solution of such scientific tasks is actualized not only by the possibility of building new philosophical concepts on the basis of the proposed changes regarding the meaningful load of the concept of “religious experience”, but also by practical necessity. Such necessity in research is characterized by revealing the phenomenon of religious experience as a way to form and practice one's own religious beliefs, which, in turn, will serve as the principles and maxims of an individual's social behavior. At the same time, attention is focused on the fact that it is religious experience that serves as a means of realizing the right to freedom of religion, the decision on the limitation of which rests with the state. In this way, religious experience ceases to be a “private matter” and finds itself at a crossroads in the conflict between private and public interest, between the norm and deviation, between freedom and interference with it.

The indicated intersections of issues become especially important in the conditions of armed conflicts, because it is no longer only about an abstract, but also about a concrete right – the right to alternative service, when the performance of military duty conflicts with religious beliefs. Under such conditions, religious experience turns into a way of protecting one's own interests and into evidence that is taken into account by the court. This gives reason to believe that the concept of

“religious experience” needs a new conceptual understanding by philosophy, since it is no longer about the private establishment of the authenticity of a certain episode of mystical experience and not about the conformity of such an experience to the normative framework of the religious tradition, but about the implementation of natural law, which in the European tradition is associated with freedom of conscience.

The study is built on thematic blocks that gradually reveal the nature of the problem and demonstrate the state of research of the given phenomenon.

The first section of the work is devoted to the outline of the ontological perspectives of the study of religious experience using analytical methods that actualize the selected issues. The role of interpretation is emphasized, thanks to which the active position of the subject of religious experience becomes possible, and the experience acts as a transforming factor that shapes everyday practices. The limits of the admissibility of such an approach should be established taking into account the trends of secularization and digitalization and take into account the risks to religious safety.

The second chapter of the work reveals the initial stage of the research of the subject in the first half of the 20th century in two directions – pragmatism and phenomenology. The analysis demonstrated that the emergence of a new direction of research was due to the spirit of the anthropological turn, thanks to which for the first time the view of religiosity took place not from the position of the authority of religion itself, but through the prism of the human dimension. In particular, the research discussed normativeness, dogmatism, and the crisis of religious traditionalism, which stifled opportunities for individual, personal interpretation of religious experience. At the same time, the ideological perspectives arising from such criticism were noted, namely: the idea of intellectual spirituality as a non-national and transcultural human virtue, which consists in searching for the foundations of religious universalism and pluralism and will enable the perception of religious experience beyond religious currents.

The third chapter is devoted to the concepts of modern researchers of religious experience within the analytical tradition. It has been established that religious experience has attracted the attention of analysts as a source of alternative truth, although opponents criticize the lack of alternative of religious truth. Thus, the debate balances between the thesis that there are sufficient reasonable grounds to consider religious experience veracity under certain conditions and those who have no doubts about the illusory nature of such experience. Attention is focused on the fact that conceptual antagonists together suffer from the general problem of indeterminacy of the boundaries of the concept and the phenomenon of religious experience. As a result, the discussion falls into “old” philosophical questions about the possibility/impossibility of the existence of God, and the religious experience itself as a phenomenon remains aside with unresolved problematic issues.

In the fourth chapter, a new definition of the concept of “religious experience” is explained, which does not depend on normativity and significantly expands the usual boundaries established by uncompromising dialectics. It is proposed to define religious experience as an experience in which religiosity is reflected. The relationship between the content load of the concept of “religious experience” and the practical aspect of its application is also revealed. Such experience serves as a practice of religious beliefs, the freedom of which is guaranteed by the enshrined natural right to freedom of religion. Since the state can determine both the need to limit such freedom and the presence of sufficient grounds for the exercise of the right, religious experience with its meaningful load is at the point of collision between arguments from the state's side and from the individual's side.

The theoretical significance of the dissertation research consists in an attempt to rethink the meaning of the concept of “religious experience” through the prism of the characteristics and features of this phenomenon and taking into account those research complexities and subject issues that are expressed in the works within the analytical philosophical tradition and particular

phenomenological projects. The practical significance of the obtained scientific results lies in the possibility of using the material for further development of both the individual illuminated aspects of the problematic of religious experience and for research within the framework of the analytical philosophical tradition. The proposed definition of the concept can be used in updated versions of philosophical terminological dictionaries. The materials of the dissertation and publications within the framework of this research can be useful in updating work programs for courses and special courses in philosophy of religion, philosophy of law, social philosophy, phenomenology, religious studies. Certain parts of the study can be taken into account when writing bills aimed at ensuring the right to freedom of religion and the right to alternative service.

Keywords: religious experience, analytical philosophy, rationality, pragmatism, normativity, religious sphere, ontology, epistemology, freedom of religion, law, freedom, religion, faith, state-religious relations.

Список публікацій за темою дисертації

Статті у наукових фахових виданнях України:

- [1] Якуша В. І. (2021). Проект «непомітної (неявленої) феноменології» Джейсона Алвіса в контексті релігійного досвіду. *Гуманітарно-релігієзнавчий вісник «Софія»*, 1(17), 54-58. <http://religdep.univ.kiev.ua/documents/sofia/Sofia.Volume17.pdf>
- [2] Якуша В. І. (2022). Практичний аспект розширення меж релігійного досвіду. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії.*, 43, 211–219. http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/43_2022/26.pdf
- [3] Якуша В. І. (2023). Проблеми взаємодії держави та релігії через призму конфлікту між природним та позитивним правом. *Вісник Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого. Серія: філософія, філософія права, політологія, соціологія*, 4(59), 125-137. <http://fil.nlu.edu.ua/article/view/289695>

Тези, опубліковані за матеріалами міжнародних наукових конференцій:

- [1] Якуша В. І. (2020). *Релігійна безпека та герменевтичний досвід (на прикладі фільму «Учень»)*, (Міжнародна наукова конференція «Ганчерівські читання. Релігійна безпека в Україні під час коронавірусної пандемії»), Гуманітарно-релігієзнавчий вісник «Софія», 2(16), 105–106. <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/7/7>
- [2] Yakusha V. (2021). *Religion experience in the digital age*, (Abstracts of International Scientific Conference «The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021»), Publishing center «Kyiv University», 84–86. https://dsphd2021.knu.ua/DN_2021.pdf
- [3] Якуша В. І. (2022). *Питання про межі релігійного досвіду*, (Матеріали Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету – 2022»), ВПЦ «Київський університет», 107–110. <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/11/78>
- [4] Якуша В. І. (2023). *Атеїзм та агностицизм як різновиди релігійного досвіду*. (Матеріали Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету – 2023»), ВПЦ «Київський університет», 150–153. <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/12/79>

Інші публікації:

- [1] Yakusha V., & Alvis J., (2023). *“We make religion”*: why is religious experience so important today? Viktoriia Yakusha interview with Jason Alvis: Young scientist’s page. *Filosofska Dumka*, (4), 149–160. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/709>

ЗМІСТ

| | |
|--|-----|
| Вступ..... | 14 |
| Розділ I. ОНТОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ В РАМКАХ АНАЛІТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ | 25 |
| 1.1. Аналітичний огляд літератури, релевантної до застосування: різноманітні підходи до проблеми..... | 25 |
| 1.2. Інтерпретаційна складова релігійного досвіду та його відмінності від споріднених концептів..... | 30 |
| 1.3. Онтологічні перспективи крізь призму тенденцій секуляризації та цифровізації..... | 41 |
| 1.4. Аналітичні перестороги герменевтичної інтерпретації релігійного досвіду в контексті релігійної безпеки..... | 46 |
| Висновки до РОЗДІЛУ I..... | 54 |
| Розділ II. РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД В ОСМИСЛЕННІ В. ДЖЕЙМСА ТА Р. ОТТО – ПЕРЕДУМОВА АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ..... | 57 |
| 2.1. Проблематика релігійного досвіду у дослідженнях В. Джеймса..... | 58 |
| 2.2. Релігійне переживання в концепції Р. Отто..... | 68 |
| 2.3. В. Джеймс та Р. Отто: полеміка ідей..... | 80 |
| Висновки до РОЗДІЛУ II..... | 87 |
| Розділ III. КОНЦЕПЦІЇ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ В СУЧАСНІЙ АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ..... | 91 |
| 3.1. Дослідження релігійного досвіду представниками аналітичної філософії в рамках сучасного дискурсу..... | 91 |
| 3.2. Релігійний досвід в роботах аналітичних філософів та теологів, що є його апологетами | 94 |
| 3.3. Візія релігійного досвіду в окремих феноменологічних проєктах (на прикладі австрійської школи)..... | 120 |
| 3.4. Релігія та досвід релігійності в аналітичній філософії очима опонентів..... | 132 |

| | |
|---|-----|
| Висновки до РОЗДІЛУ III..... | 142 |
| Розділ IV. АНАЛІТИЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ РОЗШИРЕННЯ МЕЖ ПОНЯТТЯ «РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД» ТА ЙОГО ПРАКТИЧНОГО ЗНАЧЕННЯ..... | 151 |
| 4.1.Концептуальні ідеї перегляду значення поняття «релігійний досвід»..... | 151 |
| 4.2.Право на релігійний досвід та свобода віросповідання. Проблеми тлумачення та практика застосування..... | 171 |
| Висновки до РОЗДІЛУ IV..... | 185 |
| Висновки..... | 189 |
| Список використаних джерел..... | 195 |

ВСТУП

Актуальність теми дослідження обумовлена тим, що в останнє десятиліття в аналітичній філософії вельми актуальними напрямками досліджень є філософська теологія та природна теологія. А як наслідок – суто раціональні дослідження за допомогою інструментарію та аргументації аналітичної філософії у питаннях існування Бога та атрибутів Бога. Серед найбільш актуальних тем – тема релігійного досвіду. Адже релігійний досвід зазвичай являє собою «фундаментальну призму», яка дозволяє наділяти особливим сенсом вчинки, факти, події. Це цілісна система стосунків людини з Богом протягом всього її життя. Часто саме ці стосунки екстраполюються на поведінку по відношенню до інших членів соціуму. Таким чином релігійний досвід розчиняється у буденності, окреслюючи ядро внутрішньої волі та моральності індивіда.

Однак ця тема складна через велику кількість непрояснених моментів. Зокрема, це розмежування та прояснення співвідношення релігійного досвіду та віри, а також досвіду переживання трансцендентного; розрізнення між містичним досвідом та релігійним досвідом; розмежування містичного релігійного та містичного нерелігійного досвіду; питання активної чи пасивної участі суб'єкта релігійного досвіду. Дослідження релігійного досвіду у межах онтологічного дискурсу ставить питання про комунікативну роль такого досвіду, можливість відрефлексувати пережитий досвід, а також демонструє відсутність тотожності між фізичним виконанням ритуалів та справжнього «доторку» до трансцендентного. Отже, з'являється необхідність визначити роль традиції у формуванні такого досвіду на тлі пред'явлення чітких критеріїв вірогідності від конкретної традиції.

Дослідження саме «релігійного досвіду» ускладнюється тим, що вочевидь сам феномен існував у різних його формах на різних етапах становлення людства і був присутнім в різних культурних традиціях. Однак саме формулювання предмету, що пов'язує між собою «релігію» та «досвід», з'явилося лише у першій половині ХХ століття, що, безумовно, пов'язано із

рядом інших концептуальних ідей та суспільних процесів, які передували виникненню цього предмету досліджень та відбувались протягом ХХ століття. Передусім, взнаки даються засади «нового гуманізму» та «антропологічного повороту». Йдеться про нову роль людського у стосунках між людиною та Богом.

Сьогодні ж, коли умови вірування змінюються, а секуляризація і світськість конкурують із бажанням зберегти основу культурної та національної традиції, коли персоналізм отримав новий окрас, а релігійні переконання стали можливими без звернення до конкретного Бога, дослідження «релігійного досвіду» набуло нових смислових значень та актуальності. Такий досвід стає важливим не лише з огляду на його сприйняття індивідом та вплив на його формування, а й з позиції соціального інституту та соціальних практик, глобальних викликів, що мають своє вираження, що проявляється, з одного боку, в аспекті толерування «Іншого», а з другого – в релігійно-обумовленому насильстві, релігійних конфліктах та релігійному екстремізмі.

На тлі таких соціальних проблем загострюється необхідність визначення ролі, значення та змістовного навантаження такого поняття, явища, практики як «релігійний досвід», зокрема актуалізуються філософські пошуки *aurea mediocritas* між релігійним ексклюзивізмом, що скочується до фанатизму та релігійним плюралізмом, в якому мають бути встановлені межі, обумовлені релігійною безпекою. Це торкається також важливого зрізу можливості здійснення та вираження «релігійного досвіду» як складової абсолютного, наднаціонального права на свободу віросповідання, а, отже, взаємозв'язку між абсолютним та позитивним правом.

Таким чином, дослідження означеної проблематики суголосне сучасному стану проблем не лише у філософії, а й у релігієзнавстві, правознавстві, політології, соціології.

Мета дисертаційного дослідження: на основі проведеного концептуального аналізу наявних підходів у дослідженні релігійного досвіду

аналітичною філософією, виявити проблемні аспекти та з'ясувати подальші перспективи дослідження релігійного досвіду.

Для того, аби досягнути означеної мети, планується виконати наступні завдання:

- окреслити онтологічну проблематику релігійного досвіду, що актуалізує дослідження цього феномену та систематизувати погляди авторів, які започаткували дослідження релігійного досвіду;
- віднайти актуальні завдання та проблеми, які ставили перед собою дослідники релігійного досвіду у першій половині ХХ століття;
- проаналізувати та концептуалізувати позиції сучасних дослідників проблематики релігійного досвіду, які пов'язані із аналітичною філософською традицією;
- надати прояснення щодо проблемних аспектів, що виникають в ході дослідження релігійного досвіду;
- запропонувати визначення нових меж для поняття «релігійний досвід»;
- окреслити кореляцію між змістовним навантаженням поняття «релігійний досвід» та практичним значенням як самого поняття, так і як суспільного феномену.

Об'єктом дослідження є онтологічні засади релігійного досвіду.

Предметом дослідження є витоки та сучасний стан дослідження релігійного досвіду.

Методи дослідження. У роботі застосовувались мультидисциплінарний та поліметодологічний підходи, які дозволили охопити ширше коло проблем, пов'язаних із предметом дослідження.

По-перше, концептуально в дослідженні йдеться про релігійний досвід як про цілісний феномен. Саме тому у розвідці не обійшлося без феноменологічного акценту. Тобто йдеться про феноменологічну природу самого релігійного досвіду, яка успішно синтезується із аналітичними спробами осмислення цієї проблематики. Але при цьому в роботі відсутній характерний для феноменологічної традиції суто редуccionістський підхід.

Феноменологічний контекст досліджуваної проблематики не є опозиційним до аналітичного способу концептуалізації означеного предмету. По-друге, в тексті в цілому переважатимуть методи, характерні для аналітичної філософії. Хоча й самі представники аналітичної філософії не можуть назвати строгі ознаки аналітичного підходу, які б однозначно відрізняли його від неаналітичного підходу. Але в будь-якому разі, йтиметься про точність, ясність, логічність викладу та концептуальність аналізу. Завдяки такому підходу можливе застосування різноманітних методів і способів дослідження, при цьому зберігаючи власну об'єктивність та безсторонність. В такий спосіб ми спробуємо оцінити різноманітні вектори дослідження релігійного досвіду з позиції аналітичної традиції. В останній, до речі, популярним стилем викладу є моделювання можливої дискусії між представниками різних концептуальних підходів до дослідження одного предмету. По-третє, у тексті враховано онтологічний зріз означеної проблематики. Адже «досвід» як структурний елемент поняття «релігійний досвід» та інтенційність «релігійності» визначають фундаментальні засади людського буття. Онтологічний аспект дослідження релігійного досвіду визначатиме здатність людської природи до побудови структури буття, визначення фундаментальних понять та питань, що точаться довкола «метафізичного трикутника» – Бог, душа, світ.

Також, враховуючи різні контексти, яких торкається проблематика релігійного досвіду, періодично виникає необхідність звертатись не лише до філософських надбань, а й до праць з релігієзнавства, психології, лінгвістики, права. З огляду на це, в роботі застосовувався *компаративний метод*, який полягав у порівнянні між собою різних концепцій дослідників релігійного досвіду. Пошук спільних рис та відмінностей здійснювався між «класиками» дослідження такого предмету, а також між сучасними аналітичними філософами, які пропонують своє проблемне поле. Головним чином порівнювалось значення, структура та класифікація релігійного досвіду, представлені дослідниками в межах однієї чи різних філософських традицій.

Оскільки в роботі йдеться про переосмислення концепцій, віднаходження їх актуального значення, до прочитаних масивів тексту також був застосований *герменевтичний метод*. Вибір цього методу дослідження пояснюється також необхідністю обґрунтування інтерпретаційної складової релігійного досвіду, що слугує стрижнем ідеї про оновлення дефініції поняття «релігійний досвід».

Аналітичний метод уможливив проведення аналізу обраних праць, побудову на основі цих ідей моделі науково-дослідницького запиту, який існує в межах обраної проблематики. За допомогою аналітичного підходу вдалось зацентувати увагу на тих маркерах дослідження, які могли максимально розкрити феномен з того ракурсу, який був обраний нами для здійснення цього дослідження. Це дозволило подивитись на «релігійний досвід» більш раціонально, прискіпливо, позаконфесіонально та неупереджено. В рамках цього методу ми звернулись також до кількох *мисленнєвих експериментів*, які слугували у якості гіпотез, ілюстрацій та «оживляли» висловленні припущення, підсилювали релевантність застосованих прикладів. На можливість застосування такого роду експериментів ми звернули увагу завдяки дисертаційному дослідженню Р. Мироненка (Мироненко, 2023).

Для того, аби мати можливість вийти за межі самої аналітичної традиції та проаналізувати її безсторонньо, виходячи із сформованих дослідницьких завдань, нами був застосований також *метаантропологічний підхід* у тій його специфіці та тих перспективах для гуманітарних наук, які були описані Н. Хамітовим (Хамітов&Крилова, 2022).

Джерельна база дослідження складається переважно із сучасних досліджень, які прямо чи опосередковано пов'язані із поняттям, історичною трансформацією та соціально-змістовним навантаженням «релігійного досвіду». Також в роботі міститься аналіз більш класичних творів, переважно ХХ століття та побіжно згадуються окремі ідеї більш раннього періоду в історії філософії. Однак у тексті містяться також посилання на художні

твори, кінострічки, публічні виступи, судову практику та її узагальнення, статистичні дані.

При оцінці онтологічних перспектив дослідження релігійного досвіду були використані розробки вітчизняних дослідників Л. Конотоп, Л. Шашкової, Л. Шваб, В. Хархун. Для прояснення окремих складових концепту «релігійний досвід» ми звертались до ідей К. Ясперса, А. Конта-Спонвіля, Х. Казанови, Р. Дворкіна, М. Мінакова.

Аби окреслити витоки дослідження такого явища як релігійний досвід, ми перш за все, посилались на праці В. Джеймса та Р. Отто, а також на сучасні переосмислення їх доробку у вітчизняних дослідників – Г. Целковського, В. Демського, В. Волошина, Є. Смульського, О. Предко, Ю. Борейко, Н. Сальнікової, Д. Миронович, З. Дубняка, В. Токмана, О. Полякової, а також західних мислителів, які оцінили з різних ракурсів підходи В. Джеймса та Р. Отто до дослідження релігійного досвіду, серед яких – П. Тілліх, Г. Джеймс, Ф. Алмонд, Г. Олдмідю. Для співвідношення тематики із психоаналітикою у тексті згадуються доробки З. Фрейда та Е. Фромма.

Досліджуючи напрацювання, пов'язані із проблематикою «релігійного досвіду», перш за все були проаналізовані ретроспективні аналізи М. Суддута та М. Рі, ідеї Р. Свінберна, В. Олстона, А. Плантінги, В. Роу, Дж. Гіка, В. Брюмера. Взяті до уваги також проекти та аналітичні роботи сучасних австрійських феноменологів – Дж. Алвіса та В. Льоффлера. Для моделювання та аналізу стану дискусії у сучасній аналітичній філософії залучені також контраргументи – Д. Деннета, С. Гарріса, Дж. Шелленберга.

Наукова новизна отриманих результатів

Наукова новизна дисертаційної роботи полягає у висвітленні сучасного стану дослідження проблематики, пов'язаної із релігійним досвідом, концептуалізації окремих ідей в аналітичній філософії, окресленні майбутніх перспектив дослідження релігійного досвіду з огляду на суперечності між дослідницькими позиціями та суспільними явищами.

Наукова новизна виражається у наступних етапах дослідження:

у перше:

- розширено межі тлумачення поняття «релігійний досвід», які дозволяють охопити не лише досвід віри чи містичний досвід, а й «негативний» досвід ставлення до релігії й заперечення власної релігійності. Перегляд концептуальних меж, які визначають феномен релігійного досвіду, дозволив експлікувати нове визначення поняття «релігійний досвід», відмовившись від безкомпромісної діалектики між трансцендентним та іманентним та нормативності конкретних релігійних течій. Фундаментальна відмінність нової дефініції полягає у окресленні такого феномену як досвіду, у якому рефлексується релігійність;
- розкрито практичне значення релігійного досвіду як інструменту, спрямованого на реалізацію природного права на свободу віросповідання в аспекті взаємовідношення між таким досвідом та прецедентами у судовій практиці. Акцентовано увагу на взаємозв'язку між сприйняттям «релігійного досвіду» та станом дотримання прав людини, закріплених у Конституції України та Конвенції із захисту прав людини та основоположних свобод. Виокремлено точки зіткнення та конфлікту між приватним та публічним правом, зокрема у обмеженні зовнішнього аспекту права на свободу віросповідання за умов необхідності захисту власних інтересів у суді, де «релігійний досвід» як практика релігійних переконань перетворюються на доказову базу.
- представлено в Україні проєкт сучасного австрійського феноменолога Джейсона Алвіса *inconspicuous God*, що базується на перегляді гайдегтерівського концепту. Феноменологія неявиленості у концепції Дж. Алвіса була розкрита у роботі дослідника у 2018 році, однак уведення нового бачення відбулось лише в англomовному та німецькомовному філософському дискурсі. Тож у дисертації та

окремих публікаціях нами було висвітлено основні засади проєкту, пов'язаного із релігійним досвідом.

уточнено:

- розуміння класичних праць з дослідження релігійного досвіду в аспекті критики догматизму, висвітлення ідей релігійного плюралізму та соціальної ролі релігійного досвіду. Тому дослідження робіт В. Джеймса та Р. Отто сьогодні має базуватись не на відомих стовпах їх концептів і не у якості «данини» традиції та історії дослідження релігійності, а навпаки – шляхом актуалізації тих дослідницьких перспектив і вирішенні тих проблем, які встановили філософи. Зокрема, й досі відбувається нормативний тиск релігійного традиціоналізму на персональний релігійний досвід, на який свого часу вказували В. Джеймс та Р. Отто. Також на засадах розвідок «класиків» можна вивести ідею інтелектуальної духовності як позанаціональної і транскультурної людської чесноти, як мету для розробки сучасних принципів релігійного універсалізму.
- обґрунтування онтологічних засад для перспектив дослідження релігійного досвіду, які полягають не стільки в способах переживання, скільки в інтерпретації пережитого досвіду, позаяк саме інтерпретований епізодичний досвід вкорінюється у повсякденний досвід та у ті профанні соціальні практики, якими визначається відношення між індивідом та «Іншим». Такий характер впливу релігійного досвіду на буття індивіда загалом, та на його фундаментальні підвалини, актуалізується й з огляду на тенденції секуляризації та цифровізації, що, в свою чергу, актуалізують питання релігійної безпеки.

знайшло подальший розвиток:

- концепції представників сучасної аналітичної філософії, які досліджують проблематику релігійного досвіду. В ідеях аналітичних філософів фігурують концепти релігійного універсалізму та

релігійного плюралізму, сцієнтичного обґрунтування віри та статусу релігійного досвіду у якості доказу. Сучасні феноменологи пропонують відійти від діалектичного сприйняття ключових елементів релігійного досвіду та божественного. В проєктах сучасних прихильників наукового світогляду як альтернативи релігійному світогляду зіставляються «толерантність» – «свобода слова», «доктринальність» – «еволюціонізм», «релігійна істина» – «наукова істина».

- стан дискусії довкола релігійності між філософами-аналітиками. Умовний поділ таких досліджень відбувається за рахунок прихильності чи навпаки – нехтуванню принципом верифікаціонізму. Також у багатьох дослідників йдеться про «розумний сумнів» в питанні вірогідності релігійних переживань. При цьому одні представники аналітичної філософії прагнуть виокремити різновиди релігійного досвіду, а інші – навпаки уніфікувати, зняти відмінності у переживаннях, аби звести релігійний досвід до спільних, універсальних принципів. Опоненти таких дослідників ще більш узагальнено сприймають релігію та релігійний досвід, критикуючи наслідки таких практик і переконань для соціуму.
- розуміння проблемних аспектів, які виникають в ході дослідження релігійного досвіду. До таких аспектів відносяться, зокрема: невизначеність поняття «релігійний досвід», що, в свою чергу, негативно позначається на перспективі цілісного дослідження цього феномену; звуження дослідження релігійного досвіду до дослідження його містичного компоненту, обґрунтування ролі релігійного досвіду – до визначення його епістемологічного статусу, результатів дослідження – до класифікації релігійного досвіду.

Теоретичне та практичне значення дослідження

Дослідження може слугувати теоретичним фундаментом для подальших розробок як окремих висвітлених аспектів проблематики релігійного досвіду, так і досліджень аналітичної філософської школи.

Запропоноване визначення поняття може бути використане в оновлених версіях філософських термінологічних словників. Матеріали дисертації та публікацій в рамках цього дослідження можуть стати в нагоді при оновленні робочих програм для курсів та спецкурсів з філософії релігії, філософії права, соціальної філософії, феноменології, релігієзнавства. Окремі частини дослідження можуть бути враховані при написанні законопроектів, спрямованих на забезпечення права на свободу віросповідання та права на альтернативну службу.

Особистий внесок здобувача

Дисертаційне дослідження виконано автором самостійно. Отримані результати та їх новизна ґрунтуються на апробаціях та публікаціях здобувача, аналізі значного масиву філософських текстів, присвячених обраній тематиці.

Апробація результатів дослідження

Проміжні ідеї та результати за проблематикою дисертаційного дослідження були презентовані в рамках роботи міжнародних наукових конференцій: Міжнародна наукова конференція «Танчерівські читання. Релігійна безпека в Україні під час коронавірусної пандемії» (27 жовтня 2020 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ), «Дні науки філософського факультету – 2021» (21-22 квітня 2021 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ), «Дні науки філософського факультету – 2022» (11-12 травня 2022 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ), «Дні науки філософського факультету – 2023» (11-12 травня 2023 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ).

Публікації

Основні положення й результати дисертаційного дослідження сформульовані в семи публікаціях: трьох статтях у фахових наукових виданнях України, трьох тезах у збірниках матеріалів міжнародних наукових конференцій, одному науковому повідомленні за результатами конференції.

Також з огляду на актуальність теми, було підготовлено та опубліковано інтерв'ю з сучасним дослідником релігійного досвіду Дж.Алвісом у фаховому науковому виданні України.

Структура та обсяг дослідження

Дисертаційне дослідження складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації – 210 сторінок (основна частина – 181 сторінка).

Розділ I

ОНТОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ В РАМКАХ АНАЛІТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

Мета даного розділу – увести контекст подальшого дослідження, окреслити основні траєкторії, за якими ми продовжимо рухатись упродовж всього тексту. Чому погляд на феномен релігійного досвіду буде здійснюватись саме крізь призму його онтологічної проблематики? Як концепт релігійного досвіду проявляє себе на цьому рівні, із якими елементами він пов'язаний, чому він не тотожний світогляду? На ці питання спробуємо знайти відповіді у першому розділі, який має стати умовним прологом, що задає канву подальшим розвідкам, гіпотезам, висновкам та визначає концептуальні межі дослідницьких перспектив.

1.1 Аналітичний огляд літератури, релевантної до застосування: різноманітні підходи до проблеми

Хоча основним інтересом у межах цього дослідження користуватимуться роботи сучасних аналітичних філософів, що досліджують релігійний досвід, візьмемо на себе також завдання здійснити невеликий аналітичний огляд літератури, пов'язаної із дослідженням релігійного досвіду в інший часовий проміжок, та в інших філософських традиціях.

У 1902 році було опубліковано роботу американського прагматиста та персоналіста Вільяма Джеймса під назвою «*The Varieties of Religious Experience*» (James, 1902). З цього етапу власне і починається утворення та уведення у філософію поняття «релігійний досвід». Хоча важливими для розуміння ідей В. Джеймса у його найбільш популярній праці, присвяченій релігії, є також «*The Will to Believe*» (James, 1897), в якій розкривається віра як вольовий акт, «*Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine*» (James, 1898), де центральною проблемою виступає ідея безсмертя, навколо якої часто й обертається людська віра в Бога, а прочитання роботи «*Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*» (James, 1907) надає

розуміння щодо розрізнення прагматизму В. Джеймса із прагматизмом Чарльза Пірса.

А у 1917 році, вже оцінивши ідеї В. Джеймса друкує свою працю «*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*» (Otto, 1923) Рудольф Отто, який розглядає по суті той самий феномен, однак не має наміру запозичувати новий термін та послуговується такими поняттями як «релігійне переживання» та «релігійна дія». Роботу «*Naturalistische und religiöse Weltansicht*» (Otto, 1913), яка передує феноменологічній розвідці про священне, можна зрозуміти як ту систему координат, в якій Р. Отто пов'язує співвідношення натуралізму та релігійного світогляду. «*Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*» (Otto, 1913) – швидше прояснює, які кантівські ідеї лягли в основу побудови феноменології релігії Р. Отто, оскільки саме до впливу І. Канта на Р. Отто найчастіше звертаються дослідники праць останнього.

Напрацюванням В. Джеймса з точки зору психології релігії надає оцінку його сучасник Генрі Леуба Джеймс. Психолог звертає особливу увагу на стан релігійного навернення. Для психології релігії особливе місце займають такі його праці як «*The Psychological Origin and the Nature of Religion*» (James, 1909), «*The Psychology Of Religious Mysticism*» (James, 2013), «*The belief in God and immortality, a psychological, anthropological, and statistical study*» (James, 2019).

Пізніше окремим аспектам довкола релігійності та релігійного досвіду присвячує свої роботи Пауль Тілліх. Він зокрема пише «*The Religious Situation*» (Tillich, 2005), «*Systematic Theology*» (Tillich, 1973), «*Dynamics of Faith*» (Tillich, 2011). В деяких зі своїх праць П. Тілліх віддає належне розробкам Р. Отто, відзначаючи, що вони вберегли богослов'я та теологію від сухого раціоналізму. П. Тілліх також вводить поняття «квазірелігія».

Такі дослідження позначились на подальших дослідницьких перспективах аналітичної філософії, розквіт якої припав на межу між першою та другою половинами ХХ століття. Варто також зазначити, що

гене́за аналітичної філософії в логічно-лінгвістичному та неопозитивістському напрямках не є предметом цього дослідження. Оскільки аналітичну традицію єднає не конкретна школа, а метод дослідження, у цій роботі ми акцентуємо увагу на окремих проєктах аналітичної філософії релігії, в якій відбуваються певні зсуви «поворотів». Зокрема, Ф. Стрижачук пропонує розрізняти «...три етапи розвитку філософії релігії: ранній етап аналітичної філософії релігії: дебати про осмисленість релігійної мови; філософський теїзм, філософська теологія» (Стрижачук, 2017, 94).

Так, починаючи від лінгвістичного аспекту аналітична філософія поступово виходить на інший рівень дискусії – в якій все більше стираються межі самої аналітичної традиції і залишається лише притаманний стиль викладу. Елеонора Стамп зазначає, що «розширення фокусу у сучасній аналітичній філософії продемонструвало одночасно силу та слабкість цього стилю філософування» (Stump, 2009, 251). Тож у 20-их роках ХХІ століття радше йдеться про постаналітичний етап філософії, який, в свою чергу, уможливорює постановку питань онтологічного, феноменологічного та психологічного характеру. Таким чином дослідження релігійного досвіду аналітичною філософією постає як певний трансдисциплінарний проєкт. Схожу характеристику для аналітичної філософії у ХХ столітті знаходимо й у Я. Соболевського: «Поступове дистанціювання аналітичної філософії від гуманітарних аспектів, фокусуючись на антигуманітарних питаннях, призвело до прірви, яка утворилася між континентальною та аналітичною традиціями. З метою подолання цієї прірви були створені програми та центри для міждисциплінарних та трансдисциплінарних досліджень» (Соболевський, 2023b, 90).

Від 50-х до 70-х років минулого століття на захист релігійного досвіду у своїх дослідженнях стали ряд філософів, однак догматизм та верифікаціонізм все ще панували у їх дослідженнях. Китайський християнський філософ Кан-Ман Кван пов'язує цей період (Craig&Moreland, 2012, 501-502) із дослідженнями Альфреда Сіріла Юінга («*The Definition of*

Good» (Ewing, 1947)), Джона Гіка («*Faith and Knowledge*» (Hick, 1988), «*The Existence of God*» (Hick, 1964), «*The Many Faced Argument*» (Hick&McGill, 2009)), Хайвела Девіда Льюїса («*Our Experience of God*» (Lewis, 1960), «*Dreaming and Experience*» (Lewis, 1968)), Елтона Трублада («*The Trustworthiness of Religious Experience*» (Trueblood, 1988), Х'ю Оуена («*Revelation and Existence*» (Owen, 1957), «*The Moral Argument for Christian Theism*» (Owen, 1965), «*The Christian Knowledge of God*» (Owen, 1969).

В подальшому, за спостереженнями К. Квана, верифікаціонізм у способах дослідження релігійного досвіду поступово зникає. Автор вважає, що така «революція» у науковому підході до вивчення релігійного досвіду відбулась завдяки Річарду Свінберну, який у 1979 році опублікував одну із своїх центральних робіт, ідеї якої в подальшому активно включаться в дискусію в аналітичній філософії, «*The Existence of God*» (Swinburne, 1979). В 1981 році у Р. Свінберна виходить друком також «*Faith and Reason*» (Swinburne, 2005). Центральним концептом для нового способу захисту релігійного досвіду стає «принцип довірливості» (*principle of credulity*).

Епістемологічний погляд на релігійний досвід продовжив Вільям Олстон, який присвятив доксамічним практикам роботу «*Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*» (Alston, 1991), яку сам він назвав феноменологічною розвідкою про усвідомлення Бога. В. Олстон також став першим президентом *Society of Christian Philosophers* – спільноти, яка об'єднає дослідників релігійного досвіду – зокрема, Майкла Пі та Алвіна Платінгу.

А. Платінга завдяки своїм працям в аналітичному стилі викладу («*Faith and Rationality: Reason and Belief in God*» (Plantinga, 1983), «*Knowledge of God*» (Plantinga&Tooley, 2008), «*Knowledge and Christian Belief*» (Plantinga, 2015) виведе теологію на новий рівень дискусії про докази існування Бога, яка стала можливою поза самою теологією. У своїх роботах А. Платінга досліджує питання раціональності, розумності і інтелектуальної прийнятності віри.

В аналітичній філософії відзначився своїми дослідженнями також Вільям Роу («*The Evidential Argument from Evil*» (Rowe, 1996)) відомий застосуванням «аргументу від зла», він класифікував релігійний досвід за двома типами – містичним та не містичним.

У роботі також йтиметься про двох сучасних австрійських феноменологів – Джейсона Алвіса («*The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn*» (Alvis, 2018)) та Вінфріда Льофлера («*Einführung in die Religionsphilosophie*» (Löffler, 2019)). Перший з яких пропонує перегляд гайдеггерівського концепту і будує свій феноменологічний проєкт на тому, що пережити релігійний досвід нам заважає неявленість Бога. Другий – окреслює критичний огляд історії дослідження релігійного досвіду в аналітичній філософії та піддає критиці сучасний напрям «Нового атеїзму».

До речі, цей рух «Нового атеїзму» та рух Brights окремо представлені у якості опонентів Р. Свінберна, В. Олстона, В. Роу, А. Плантігі. Йдеться про виступи та роботи Дена Деннета (Dennet, 2006a), «*Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*» (Dennet, 2006b), роботи Сема Гарріса («*The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*» (Harris, 2004), «*Letter to a Christian Nation*» (Harris, 2006)), які переважно критикують релігію за релігійний фанатизм, тероризм, за те, що такий досвід стає підставою для насилля та способом його виправдання. Також до опонентів «захисників» релігійного досвіду можна віднести Джона Шелленберга, відомого своїм аргументом від прихованості Бога («*Divine Hiddenness and Human Reason*» (Schellenberg, 2006), «*Progressive Atheism. How Moral Evolution Changes the God Debate*» (Schellenberg, 2019)).

У вітчизняній філософській традиції науковці під різними кутами також періодично звертають свою дослідницьку увагу на феномен релігійного досвіду. Переважно дані дослідження зводяться до статей, що висвітлюють окремі аспекти означеної проблематики. Однак науковий доробок деяких вітчизняних дослідників містить більш розлогі, ґрунтовні

дослідження на рівні дисертаційних робіт та монографій. Так, В. Токмана цікавить феномен священного (Токман, 2001), В. Волошин присвячує дослідження епістемології релігії крізь призму алітичної філософії (Волошин, 2012b), Р. Халіков виводить суб'єктивний релігійний досвід в інтерсуб'єктивну площину завдяки раціоналізації (Халіков, 2014), а О. Сидорченко звертає увагу на естетичну перцепцію релігійного досвіду (Сидорченко, 2010).

Окремо варто відзначити популярність міждисциплінарних досліджень, які пов'язують релігійний досвід не лише з релігієзнавством та філософією, а й з лінгвістикою – мовним аспектам дослідження релігії присвячені дисертаційні пошуки Г. Целковського (Целковський, 2021), з правознавством – свободу віросповідання у філософсько-правовому вимірі розкриває М. Колиба (Колиба, 2020).

1.2 Інтерпретаційна складова релігійного досвіду та його відмінності від споріднених концептів

У концепції нашого сприйняття релігійного досвіду у цій роботі постане саме онтологічний контекст застосування цього поняття. Зв'язок між аналітичною філософією та онтологією у нашому дослідженні можна пояснити завдяки трьом вимірам розуміння значення в аналітичній філософії, запропонованим свого часу Карлом-Отто Апелем (Apel, 1980). Йдеться про конвенцію, інтенцію та референцію як «повернення до речей». Одним із засадничих завдань цієї роботи є з'ясування застосовного значення поняття «релігійний досвід» та перегляд цього значення. Ця розвідка допоможе знайти конвенційне значення поняття як того визначення, яким користуються у дослідженнях та яким його сприймають у суспільстві сьогодні. Послуговуючись аналітичним методом в подальшому ми з'ясуємо, які суперечності у конвенційному значенні поняття «релігійний досвід» дозволяють розширити тлумачення до його інтенційного значення, тобто який феномен насправді позначає собою поняття «релігійний досвід». Зрештою ми плануємо вийти на *reference to things* у питанні значення поняття

«релігійний досвід». Якраз на останній сходинці значення – референтності, ми продемонструємо практичний аспект перегляду поняття «релігійний досвід», в якому долається криза співвідношення суб'єктивної та соціальної реальності.

Індивід конститує власне буття на основі «вічного» метафізичного питання «як бути?», що безпосередньо корелюється зі статусом «ким бути?». Редукуючи соціальне та культурне, ми виходимо на питання взаємовідношення між людиною та світом, а відтак між іманентним та трансцендентним. Саме це взаємовідношення зрештою і сформує індивіда і вкаже на те, «як бути?» означуючи й відповідь на питання «ким бути?».

В кінцевому результаті людина та її буття як відповідь на ці питання вже виходить у соціальний та культурний контексти. Так, відбувається дещо на зразок віддзеркалення однієї практики в іншій. Але призмою цього віддзеркалення стає сама людина та її інтерпретації. Отже, релігійний досвід як практика знаходить своє відображення у практиці щоденного досвіду взаємодії зі світом. Питання довіри чи сумніву, сміливості чи страху, життя чи виживання, що мають свої кореляції в психоаналітичній традиції, розповсюджуються як на стосунки людини із Богом, так і на стосунки людини зі світом. Лише із тією різницею, що світ часто постає як множинне на противагу Богу як цілому.

В цій діалектиці стосунків Бог також виступає продуктом традиції, інтелекту, культури і являє собою персоналізоване уявлення про трансцендентне. В той час як світ постає як об'єктивна реальність, стосунки із якою можуть вибудовуватись по-різному – на основі тестування такої реальності, а отже і рефлексивної здатності людини, або ж на основі фрагментарного фантазійного тлумачення цієї дійсності. Релігійний досвід виходить із досвідної картини світу так само як і світогляд формується на основі релігійного досвіду. Саме тому фрагментарне уявлення про довколишній світ може відобразитись у фрагментарному уявленні про Бога і релігію. Забігаючи наперед, ми лише окреслимо це як *вузьке розуміння*

релігійного досвіду, який у такому сенсі зводиться до обрядів, ритуалів, фізичного залучення до них.

Методологічні аспекти дослідження релігійного досвіду завдяки напрацюванням класичного та пост-класичного психоаналізу розглядає у своїй статті вітчизняна дослідниця релігійного досвіду Л. Конотоп. Зокрема науковець звертає увагу на те, що «Розрив між обставинами і вчинками є мінімальним, так що людська поведінка набуває нібито інстинктивного характеру» (Конотоп, 2017, 14-15). Також дослідниця акцентує увагу на тому, що психоаналітична традиція розглядає релігійний досвід як психічний феномен, джерелом якого в тому числі є «розум, який здатний трансформувати страх в уявлення про трансцендентне» (Конотоп, 2017, 16).

Однак одразу попередимо перехід від світоглядного контексту, у якому людина шукає місце трансцендентному, до психозу у якості якого часто сприймається релігійний досвід психоаналітичною традицією. Адже нашою наскрізною тезою у цій роботі буде те, що *релігійний досвід не являє собою виключно містичний досвід контакту з трансцендентним*, а відтак він може бути усвідомленим, відрефлексованим та інтелектуальним, а тому не повинен ототожнюватись зі станом релігійної залежності.

Так, Л. Конотоп згадує про те, що «К.-Г. Юнг і Е. Фромм наполягають на існуванні вродженої релігійності» (Конотоп, 2017, 17) і схожу тезу про природній характер релігійності ми зустрічаємо і в упорядників збірки «Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience» (Friedman&Shah, 2018).

Але це аж ніяк не говорить про те, що релігія – це готова пастка, в яку людина з високим ступенем імовірності потрапить після народження. Навпаки, характеристика природності чи вродженості говорить лише про таку організацію психіки, такий склад розуму та таку онтологічну перспективу індивіда, в якій він має здатність до того, аби сприймати Бога і вимальовувати цю фігуру трансцендентного в собі.

Піднятий нами аспект питання неодмінно має дійти і до ролі самого суб'єкта релігійного досвіду – яку роль все ж відіграє індивід у такому досвіді? Чи є він просто спостерігачем? Чи повинен він бути готовим для того, аби пережити такий досвід?

Для того, аби відповісти на ці питання, ми повинні звернутись до класифікації релігійного досвіду. І хоча пізніше ми ще звернемося до цього завдання, потрібно хоча б окреслити та конкретизувати форми такого досвіду. Так, феноменолог Вінфрід Льофлер у своїй типології релігійних досвідів (Löffler, 2019) запропонував принаймні 6 *різновидів такого досвіду*: інтерпретаційний досвід; квазі-чуттєвий досвід; досвід об'явлення, одкровення; довід оновлення, відновлення; нумінозний досвід; містичний досвід (детальніше на концепції дослідника ми зупинимось у третьому розділі).

Також важливо окреслити те, що за такого підходу релігійний досвід можна класифікувати і за його формою – як звичайний, тобто буденний, *ординарний* та надзвичайний – як *екстраординарний* досвід, який може слугувати переламним моментом у житті суб'єкта такого досвіду. В свою чергу ординарний релігійний досвід ніяк не виштовхуватиме суб'єкта зі звичної для нього ситуації, тут суб'єкт продовжує приймати активну участь у тому, що відбувається з ним та довкола нього. Інтерпретація такого досвіду має надзвичайне і вирішальне значення, адже саме завдяки інтерпретації суб'єкта такий досвід власне і стає релігійним.

На противагу цьому, екстраординарний релігійний досвід – це досвід, який вириває суб'єкта з реальності. Такий досвід вочевидь доволі точно корелюється із концептом «дива», в якому суб'єкту належить для початку переживати такий досвід, а вже потім, за необхідності, інтерпретувати його. Тут, мабуть, можна було б говорити про пасивну роль суб'єкта такого досвіду, де особа радше виступає спостерігачем, свідком того надприродного, яке їй відкрилось. Однак, якщо такий досвід буде після його

переживання відрефлексований, ми знову зможемо говорити про активну роль суб'єкта.

Співвідношення віри та релігійного досвіду

Саме віра виступає одним із важливих елементів релігійного досвіду. Це той інструмент, завдяки якому певні практики окреслюються релігійним сенсом. Пізніше ми зупинимось і на тому, що існує також неусвідомлений релігійний досвід, а отже і неінтерпретований як такий, що має ознаки релігійності. Однак тепер слід прояснити, чому релігійний немістичний, у нашому вище згаданому тлумаченні ординарний досвід, завдяки вірі характеризується саме як релігійний.

Вочевидь будь-яка подія, яка відбувається у житті людини, отримує свою оцінку і інтерпретацію. Ця інтерпретація може бути доволі формальною і такою, що має вигляд простого рівняння, в якому чітко проглядається зв'язок між причиною та наслідком. Наприклад, хтось жбурнув каміння і як наслідок каміння впало на землю. В такій простій площині ми схильні сприймати звичайні буденні події як дещо, що відбувається нібито «за законами фізики».

Водночас подію, у якій цей зв'язок буде дещо складнішим, а не таким прямим, чи подію, яка відбувається усупереч звичним «законам», суб'єкт переживання буде інтерпретувати вже дещо складніше. Цілком зрозумілим є і те, що якщо ситуація є нетиповою, а якщо звернутись до теорії ймовірності, зовсім малоімовірною, але все ж трапляється, людина сприймає її як втручання вищої сили у її життя. Наприклад, якщо шансів одужати майже немає, але людина одужує. Чи якщо зустріч із певною людиною здавалась неможливою, але все ж відбулась. Часто можна почути про те, що такі ситуації слід сприймати як «знаки долі», а отже як те, що слід інтерпретувати більш ретельно та фундаментально. До речі, саме таке тлумачення релігійного досвіду зумовило появу цілої низки «світських одкровень», яскравим прикладом яких може бути телевізійне шоу, а згодом і книга Опри Вінфрі «*The Wisdom of Sundays: Life-Changing Insights from Super Soul*

Conversations» (Winfrey, 2017), бестселлер Екгарта Толле «Сила моменту тепер» (Толле, 2018).

Такий спосіб інтерпретації досвіду не є обов'язковим, адже завдяки установкам суб'єкта можна вийти на іншу задачу – знайти причини того, чому цей досвід, хоч і незвичний, насправді не є релігійним. Раціональних інструментів для того, аби заперечити причетність трансцендентного до тієї чи іншої події, у людства насправді більш ніж достатньо. Це вже згадувана нами теорія ймовірності, випадковість, теорія хаосу тощо. Саме тому в обранні інтерпретаційної моделі вже пережитого досвіду велике значення має віра. *Віра постає останньою сходинкою рефлексії над власним досвідом, оскільки саме вона виступає заключною зв'язкою у вибудованому причинно-наслідковому зв'язку, що призвів до тієї чи іншої ситуації. І тому навіть опинившись в аналогічних обставинах суб'єкти досвіду по-різному усвідомлюватимуть цю дійсність. Там, де для одного очевидно стане «милість Божа», для іншого захисним механізмом виступатиме «збіг обставин». Хоча насправді різниця між однією та іншою моделлю інтерпретації полягатиме у наявності або відсутності віри чи довіри. Цікаво, що у згадуваній вже нами збірці щодо феномену *homo religiosus* упорядники звертають увагу на те, що «свідома відмова людини від релігійних переконань зазвичай потребує інтелектуальної та культурної протидії» (Friedman&Shah, 2018, 13).*

Про те, що віра – це не ірраціональна, а цілком повноцінна складова людського буття, яка може ефективно взаємодіяти із розумом, писав ще К. Ясперс (Jaspers, 2016). Щоправда, філософу йшлося про «філософську віру», у якій віра завжди має існувати у тісному зв'язку зі знанням. А це в свою чергу повернуло б нас на до досліджень у яких релігійний досвід сприймається радше як інструмент у епістемологічному контексті. Однак саме співвідношення досвіду та віри, хоча й без характеристики релігійності, на яке вказував К. Ясперс, цілком могло б зіграти своє значення у побудові *розширеного розуміння релігійного досвіду.*

Досліджуючи практичний аспект розширення меж релігійного досвіду, ми звертали увагу на концепт до-віри до Бога (Якуша, 2022а). Ця довіра певним чином «переконвертовується» у «певність» чи-то впевненість, яку нібито «видає» Бог в обмін на «кредит довіри».

«Впевненість у чомусь – це своєрідна категорія людського ставлення до світу, яка ґрунтується на віддзеркаленні певного змісту. Ми покладаємо нашу впевненість у чомусь і свою довіру долі/Богу/ситуації як очікування від чогось/когось. Насправді ми шукаємо у собі силу чи безсилля довіряти чи сумніватися, по суті відбиваючи предмет/об’єкт/ситуацію всередині власної свідомості. Виходить, що *свідомий вибір впевненості чи невпевненості вже є іманентним у нас, а не в самій об’єктній даності*» (Якуша, 2022а, 216). Розрахунок ймовірності настання тієї чи іншої події відбувається або завдяки раціональним інструментам розуму або в силу емоційних важелів. Подібні ризики вираховують зазвичай при складанні страхового полісу.

Впевненість інтенційно спрямована на майбутнє, в неіснуюче, в якому ми вже хочемо мати певні гарантії. І це попри те, що нас ще там немає, і один із ймовірних сценаріїв говорить про те, що може й не бути. Намагаючись запевнити себе у чомусь заздалегідь людина стає схожою на пророка чи провидця. І хоча пророцтва ми звикли асоціювати із чимось значно віддаленим у часі і глобальним у своїх масштабах, щодня кожен з нас виступає сам собі маленьким пророком у доволі буденних питаннях. Здебільшого людина звикла будувати плани не лише найближче майбутнє – кілька годин вперед, а й на дні наступного тижня, місяці, часом – роки. «Можна називати це несвідомою втечею від констатації власної кінечності, можна розглядати це як закріплений протягом тривалого часу вдалий досвід – прокинувся вчора, позавчора, 10 років тому, а значить – прокинувся і завтра. Проте, впевненість у своєму «завтра» виступає майже безпідставною ставкою з шансами 50/50. Безумовно, у ситуації з раптовим припиненням буття в світі, усвідомити хибність своєї впевненості у найближчому майбутньому неможливо. Проте є низка «форс-мажорних» ситуацій, які знову-таки

знайшли своє місце в умовах страхового договору та навіть у нормах законів» (Якуша, 2022а, 216).

Тепер проведемо невеликий мисленнєвий експеримент. Настають форс-мажорні обставини – починаються воєнні дії в країні, в якій живе Джек – суб'єкт, що звик покладатись на впевненість у питаннях власного маубтнього. Однак буквально за день до цих трагічних подій Джек побудував свої плани на останок тижня. Він раціонально вираховує час, гроші, сили, які знадобляться йому для реалізації цих планів. Ці плани мають свою градацію – як робочі моменти, яких не вдасться уникнути, так і більш глобальне – зміни в особистому житті. В цих планах немає нічого екстраординарного – адже більшість людей планує робочі та особисті справи. І в цьому Джек був впевнений, допоки був вечір середи. Але настає ранок четверга – за вікном лунають вибухи і Джек починає сумніватись у можливостях реалізувати задумане. Майбутнє ще не здається таким нереальним, а плани нібито потенційно можна лише відкласти. Однак минає день за днем, минає місяць і Джека оточує вже зовсім нова реальність. Згодом Джек перестає будувати плани навіть на найближче майбутнє, адже впевненість у завтрашньому дні тане на очах.

Так форс-мажорні обставини, настання яких ми не могли передбачити, змушує більш обережно ставитись до планів та впевненості в тому, що раніше здавалось цілком реальним. «Але там, де втрачається впевненість, настає час надії. Надія вже не може бути претензією до Бога, вона означає усвідомлення своєї слабкості і незахищеності, а отже відкритість для переживання та нового досвіду. Надія постає очікуванням блага, яким Бог і наділяє» (Якуша, 2022а, 217).

В. Туренко пише: «Бути людиною – означає виходити за соціальні та інші обмеження; прагнути досягнути вічність допомагає релігія як морально-етична картина світу, в якій віра є головним способом діагностики дійсності» (Туренко, 2006, 118). Цікаво, що автор доходить такого висновку, за яким

віра не заважає сприймати дійсність такою, якою вона є, не перетворює її, а лише інтерпретує її, оцінює на відповідність тим чи іншим принципам.

Отже, як ми вже окреслили, релігійний досвід тісно пов'язаний із такими феноменами як віра, довіра, сподівання. Вище ми також говорили про те, що релігійний досвід та його інтерпретація впливають на формування ціннісних орієнтирів людини. Тож цілком природним буде питання про те, чим же у такому разі світогляд відрізняється від релігійного досвіду?

Розрізнення релігійного досвіду та світогляду

Перш ніж перейти до дослідження наступного співвідношення, не зайвим буде звернутись до напрацювань О. Корнієнко, які гарно позначають перехід від поняття «віра» до поняття «світогляд» в аспекті пошуку онтологічних підвалин релігійного досвіду. Автор зазначає: «Вельми суперечливе розуміння феномену віри і в історії філософії, і в даний час, призвело до того, що цілісність, багатофункціональність цього феномена часто редукується до його окремих проявів чи способів існування: релігійної, сциєнтичної віри, і т.д. Світоглядний підхід дає можливість уникати подібних крайнощів у дослідженні цієї філософської категорії; віра – це спосіб проникнути в трансцендентальну реальність, пізнати яку виключно раціональними шляхами неможливо» (Корнієнко, 2018).

Релігійний досвід унаслідок інтерпретації, що слідує за ним, стає засадою для появи ціннісних маркерів. В свою чергу вони потрібні для онтологічних задач, які стоять перед будь-яким індивідом впродовж всього його життя. Аби не зупинити своє існування на рефлексорному рівні, аби наповнити буття тим самим сенсом, означення якого постійно чекають від філософів, необхідно вибудувати концепцію цього світу з неодмінним місцем суб'єкта у ньому. З цим може чудово впоратись система координат, у якій є місце Богу, долі, диву. В свою чергу досягнення відчуття Божественної причетності до тих чи інших подій відбувається завдяки вірі та слідуванню настановам, винесеним в результаті інтерпретації пережитого релігійного досвіду. Саме тому ситуація вибору і прийняття рішення, а відтак і наявність

свободи волі стають онтологічним фундаментом для появи релігійного досвіду. А свобода волі – не те що нам може бути дане, а те на що ми вже апріорі приречені.

Якщо розглядати повсякденний досвід, а отже і світогляд як нормативне ядро мотивів для вчинення або невчинення певних дій, то з точки зору релігійної віри абсолютно все буде маркуватись як релігійний досвід. На цю складність потрібно зважати, коли ми говоримо про саме розрізнення релігійного досвіду та світогляду. Тобто не лише наша інтерпретація конкретного досвіду як такого, що має ознаки релігійного, насправді робить досвід релігійним. А й будь-яка ситуація, яка змушує звернутись нас до власної вільної волі. Самі життєві обставини, а також реакція на них – як-то відчай чи почуття богопопущеності чи навпаки – благословення Божого – все це так чи інакше є релігійним досвідом. Цей досвід складається у власні або надиктовані максими поведінки, які і є відображенням світогляду.

Водночас із цим деякі життєві установки чи-то кредо можна вважати релігійно-нейтральними і морально незабарвленими, що дозволяє нам говорити про більш ширше охоплення поняттям «світогляд» ціннісних орієнтирів людини. Говорячи про світогляд ми вочевидь передбачаємо і деякий «стиль життя» людини. Так, до прикладу, вибір «боротись до останнього» чи «плисти за течією», рівно як і вибір між тим, аби розвивати свої здібності на максимум чи задовольнитись лише однією сферою діяльності – це більше світоглядна характеристика. Тож з першого погляду, якщо не вдаватись у конкретні деталі, до релігійного досвіду вона стосунку немає. Принаймні до тих пір, поки ми не згадаємо модернізовану притчу про те, як людина просить в Бога виграти мільйон в лотерею доти, доки Бог сам не звертається до людини із проханням принаймні придбати лотерейний квиток. В цьому сенсі, якщо ми говоримо про світогляд як про систему ідеалів та переконань, то вочевидь релігійний досвід виступатиме тут

основним інструментом для отримання «продукту» у вигляді такої готової системи.

До речі, саме час уточнити ту відмінність, яка наявна між релігійним досвідом і світоглядом за самою природою цих двох понять. Релігійний досвід – це навряд щось стале, адже йдеться про сам процес отримання такого досвіду та участі у ньому. В той час як світогляд виступає результатом, деякою сталістю, на яку хоч і можна вплинути, та все ж йдеться про деяку систему. Особливо це стає зрозумілим із виразу «світоглядна картина». Тож якщо перейти до метафоричного порівняння, то світогляд являє собою дещо на зразок готового образу, переданого у певній гаммі кольорів. В той час як релігійний досвід це рух пензлика від палітри до мольберту.

Цікаво, що поруч із цим, до прикладу, переконаний матеріаліст Андре Конт-Спонвіль у своєму філософському словнику пише про *Weltanschauung* лише як про «сукупність інтуїтивних здогадок, вірувань та сумнівних ідей» (Conte-Sponville, 2013, 26). І якщо ми звикли сприймати світогляд як деякий внутрішній стрижень, який формує людину як суб'єкт цього світу, то для А. Конт-Спонвілля це виявилось би доволі сумнівним твердженням. Дослідник сприймає світогляд радше як недофілософію, з усіма недоліками нестрогості та нечіткості, які їй притаманні.

Натомість, в українському Філософському енциклопедичному словнику слово «світогляд» зустрічається 356 разів. Навряд українські дослідники дивляться на це поняття настільки ж критично, як їх французький колега. Оскільки в означеному словнику зустрічається, зокрема, наступна дефініція цього поняття: «Світогляд – це самовизначення людини щодо її місця у світі та взаємовідносин з ним» (Філософський енциклопедичний словник, 2002, 569), що виглядає більш ідеалізовано, ніж попередня версія.

Щоправда, поруч із цим можна зустріти значення для різних типів світогляду – як-от філософського чи релігійного. Останній, на жаль, не охоплює усіх тих проявів релігійного досвіду, які мав би, й відображає

скоріше стереотипний, вузький погляд на означену проблематику: «Релігійний світогляд ґрунтується на обоженні надприродних сил, жорсткому поділі на духовний і тілесний, земний і небесний, горішній і долішній, природний і надприродний світи, де долається антропоморфізмом, а час набуває стріловидного вигляду, постулюється ноуменальний світ, недоступний органам чуттів і розуму» (Філософський енциклопедичний словник, 2002, 569-570).

1.3 Онтологічні перспективи крізь призму тенденцій секуляризації та цифровізації

Оскільки в роботі оцінюється значення та вплив релігійного досвіду як феномен в сучасному світі неможливо оминути й теми секуляризації. Відтак постає питання й про те, наскільки актуальним залишається дослідження релігійного досвіду у секулярну добу. Аналізуючи роль релігії в модерному світі, Л. Шваб зазначає, що «...зміна відбувалася від суспільства, де особа приречена робити вибір на користь віри, до суспільства, у якому віра є лише однією можливістю з-поміж інших» (Шваб, 2018, 249).

Це важлива ознака, завдяки якій ми можемо назвати релігію у наш час більш демократичною й менш авторитарною. Релігійні погляди насправду більше не йдуть «в комплекті» з такими «очевидними» маркерами ідентичності як «національність», «походження» тощо.

Первісне значення релігії слугувало способом відрізнити себе від Іншого й виступало певною мірою безпеки. Звісна річ, йшлося про універсальність релігійного досвіду для одного плем'я, общини тощо. Досвід повторювався з покоління в покоління й базувався на ритуалах. Надалі релігія була спадковою скарбницею цінностей, яка йшла корінням в сім'ю та рід і для того, аби вберегти і ментальний спадок, і матеріальні блага, що передавались у спадок, і репутацію, релігія стала однією із ознак для можливої спорідненості. Релігійний досвід являв собою тяглість традиції. Але зрештою «релігійна приналежність» стала однією з підстав для переслідування, ґрунтом ненависті і знову ж чітким розрізненням між

націями та ідеологіями, в яких інакшість легітимувала злочини проти людства. Так відбувалось, до прикладу, із геноцидом євреїв зі сторони фашистської Німеччини та викорінюванням християнства в тоталітарному режимі СРСР. Із фактору безпеки релігія перетворилась радше на фактор небезпеки. Це зумовило історичну ситуацію, в якій людина змогла обирати свої релігійні вподобання, а отже – бути більш прискіпливою, вибірковою і критичною по відношенню до свого духовного досвіду.

Бажання ж отримати «свободу від» у Фроммівських термінах (Fromm, 1941) і зречтись будь-якої релігії зазвичай виливається у світський культ, який не втрачає рис, притаманних будь-якій релігії. Ідолопоклонство трансформується в ідеологію, віра в яку виключає бажання застосовувати критичне мислення і змушує сприймати політичні максими як догмати, які не піддаються верифікації. Так з'являються квазірелігії, а отже і квазірелігійний досвід. До дослідження таких трансформацій з релігії в ідеологію у вітчизняній традиції звертаються, зокрема, В. Хархун (Хархун, 2008) та Я. Ювсечко (Ювсечко, 2020).

Очевидно, що подолати релігійний фанатизм, ексклюзивізм та догматизм, словом всі негативні аспекти релігії, повним її запереченням, означає вдаватись до утопічних ідей. Їй пропонується знайти інше рішення – завдяки ідеї постсекуляризму. Наприклад, Хосе Казанова вважає, що світ переживає відродження релігії, завдяки наділенню значення публічної релігійності, що в свою чергу відбувається через неспроможність тенденції секуляризації масштабуватися із Західної Європи (Казанова&Трегуб, 2013).

У вже згаданій нами вище статті Л. Шваб доходить висновку: «...постмодерний час – час не заперечення релігії, а нових умов вірування» - (Шваб, 2018, 255).

Вочевидь однією із таких умов є цифровізація. Тема цифровізації в контексті християнства та його цінностей тісно пов'язана із релігійним досвідом, як у широкому, так і у вузько взятому сенсі. Під вузьким розумінням релігійного досвіду, насамперед, мається на увазі відвідування

храму та прочитання молитви, тобто вираження такого досвіду через обряди та ритуали, під широким – вибудовування стосунків людини з Богом загалом, формування власних переконань.

Наприклад, досвід заборони відвідування храмів для людей кількох поколінь раніше співвідносився лише з радянською атеїстичною пропагандою. Однак 2020-го року, в умовах розповсюдження пандемії COVID-19 та застосування протиепідемічних заходів, він знову став можливим. Це в свою чергу дало ґрунт для конфронтації між парафіянами, одні з яких вважали за прийнятне приходити до Бога онлайн, інші звинувачували перших у страху перед вірусом, замість страху перед Богом. Детальніше з різних ракурсів поглянути на співвідношення релігійної безпеки та вплив пандемії на неї можна, звернувшись до наукового проєкту «Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії», написаний в рамках цього проєкту колективній монографії (Харьковченко, 2021) та доповідям в рамках тематичної конференції. Зокрема Л. Шашкова у своїх тезах до виступу на однойменній конференції зазначає: «Розвиток різноманітних додатків і соціальних мереж змінює уявлення багатьох християн про те, як можна сповідувати свою віру, і навіть про те, що означає бути віруючим» (Шашкова, 2020, 104).

Судячи із вищенаведеного, йдеться про деконструкцію раніше узгоджених змістовних характеристик понять. У боротьбі за наданням нових значень старим поняттям, все це в дусі нашого часу перетворилося на інформаційну війну. Адже інформація – одна з головних зброй цифровізації, яка так швидко насувається і наздоганяє ХХІ століття. Тут було б доречно сказати і про те, що протиставляється величезний потік інформації, що швидко змінюється, стабільним християнським доктринам. Між людиною, яка читає Біблію кілька століть тому і людиною, яка читає її сьогодні, за великим рахунком, немає жодної різниці, немає часових відмінностей. Це принципова концептуальна складова будь-якого таїнства. Тоді як епоха цифровізації змушує бути тільки «тут і зараз», без посилення на минуле і

навіть надії на сьогодні. Л. Шашкова зазначає, що: «Люди ХХІ ст. прагнуть отримати більш особистий релігійний досвід і тому віддають перевагу узагальненому образу Бога, який активно втручається в їхнє життя» (Шашкова, 2020, 104).

Мова про те, що зіштовхуються два принципово різних типи буття – той, що трансформується та трансформує за своєю емпірією (цифрові продукти) і той, який не трансформується, але здатний трансформувати лише дух (релігія). У західних фільмах миготіли моменти, коли герой «відкриває» Біблію – додаток на своєму планшеті чи смартфоні, але що насправді ми можемо сказати про такий синтез? Чи є ця Біблія священним писанням, чи є у неї в сприйнятті суб'єкта характеристика священного, чи це черговий застосунок на одному із гаджетів? І це напротивагу тим не таким вже й далеким історичним часам, коли дістати Біблію – була задача не з простих.

Сьогодні всесвітня мережа робить людину інформаційно майже всемогутньою. Але чи потрібне людині тепер це джерело, чи хоче вона знайти Біблію тепер, коли її можна встановити як додаток на один зі своїх гаджетів? І чи можна це назвати справжнім релігійним досвідом? Л. Шашкова звертає увагу на те, як сприймається священний текст в електронному форматі та доходить висновку про те, що таке читання – більш інформативне, ніж герменевтичне, а буквальне й фрагментарне сприйняття священних текстів, в свою чергу, може призвести до розвитку релігійного фундаменталізму (Шашкова, 2020, 104).

Раніше наука відкривала людині завісу, частину Божественного задуму, в якому вона могла знову і знову переконуватись у тому, наскільки гармонійний створений світ. Сьогодні ж людство день у день користується чорними ящиками, про влаштування та принципи роботи яких нічого не знає. Ми знаємо, як зайти на той чи інший сайт або надіслати лист електронною поштою. Але як влаштовані ці коди – ми, здебільшого, не розуміємо (за виключенням тих, для кого програмування є професійною діяльністю), й навряд сприймаємо інтернет як ще один доказ існування Бога.

Ще одне онтологічно-метафізичне побоювання виникає через те, що така характеристика як «невловимість» Бога майже ототожнюється з невловимістю цифровізації. Інтернет помацати не можна, не можна уявити його цілісний образ, ми знайомі лише з конкретними продуктами та практиками. Однак інтернет завжди дає миттєву відповідь. Тоді як релігійний досвід спілкування з Богом передбачає, що відповіді потрібно дочекатися, її потрібно розпізнати, трактувати, з відповіді слід винести урок. Простіше кажучи, це сприймається як відсутність відповіді від невловимого об'єкта. І це поряд з тим, що Google готовий дати миттєву відповідь на будь-яке запитання, а месенджери дозволяють спілкуватися з людьми, не претендуючи на їхню фізичну присутність у нашому житті. Через призму симулякрів і доказову базу всемогутності Інтернету поряд з безсиллям і сумнівною існування Бога ми спостерігаємо зміщення цінностей у бік культу, в центрі якого вже *невловимий Бог цифровізації*.

З іншого боку, є віддалені ділянки країн, на яких навіть не мріють про друковану духовну літературу та публіцистику. І «врятувати» та виконати свою місіонерську та просвітницьку роль тут міг би інтернет.

Блоги, соціальні мережі, прямі ефіри – це все несвідоме транслявання бажання секуляризованого суспільства зіткнутися з особистою історією, конкретною особистістю, її переживанням та інтерпретацією цього світу. Саме тому релігія має шанси відродитися з небувалою силою аргументації саме сьогодні, відповідаючи на тенденції, що відбуваються у світі.

Водночас богословам сьогодні доводиться бути універсальними солдатами. Адже минув той час, коли достатньо було переказати Біблію. Сьогодні Новий і Старий Завіти може завантажити будь-який бажаючий, при цьому самі по собі ці священні тексти не можуть переконати сучасну від народження скептично налаштовану людину. Що переконує молоде покоління? Візуалізація, яскраві приклади, виступи на TEDx. І якщо умовно риторично вірно десятихвилинна презентація розповість молодій аудиторії про те, що знання – це не таблиця множення на звороті зошита, а релігія – це

не завчений догмат, який не має нічого спільного з реальним життям та проблемними ситуаціями, що виникають у ньому, якщо цей вчений із захопленням розповість про неймовірну красу фракталів і глибину герменевтики Августина, закоренілу традицію відкидати Бога, як невдалу альтернативу науці, буде повалено. Небезпека лише в тому, щоб не перетворитися на проповідника чи свідка чуда, гуру чи вчителя.

1.4 Аналітичні перестороги герменевтичної інтерпретації релігійного досвіду в контексті релігійної безпеки

Проблематика релігійної безпеки на прикладі п'єси М. Майєнбурга «Мученик»

В чому ж полягає така небезпека? Саме аспекту релігійної безпеки в контексті релігійного фанатизму були присвячені одні з наших тез (Якуша, 2020). До чого призводить такий фанатизм можна побачити на прикладі п'єси Маріуса фон Майєнбурга «Мученик» (Mayenburg, 2012). У третьому розділі ми детальніше познайомимось із тезами Сема Гаріса, який вважає, що «релігія ніколи не була приватною справою». Якраз п'єса «Мученик» яскраво демонструє, яким чином проблема із індивідуального характеру масштабується в проблему соціального характеру.

Головний герой п'єси Бенджамін – школяр, який використовує релігію як власну мету, вдаючись до месіанства. За сюжетом дивна провокативна поведінка Бенджаміна сприймається його матір'ю як наркотична залежність, що виштовхує на поверхню перший пласт соціальних проблем, означених у п'єсі. Перед нами опиняється поширений стереотип, за яким наркотична залежність виступає найбільш небезпечним явищем, однак при цьому ігноруються релігійний фанатизм, що також є формою залежності, а також нігілізм, особливо загострений в період юнацького максималізму.

Бенджамін носить із собою Біблію, вириваючи із контексту суто метафоричні вирази. «Ми бачимо, як прогресує індивідуальне викривлене трактування тексту і яким чином це стає небезпечним соціальним явищем. Проте це може стосуватися не лише священних писань, адже кожне століття

обирає свого «Ісуса», й після Mein Kampf почали відбуватися теж своєрідні «хрестові походи». Головний герой свідомо обирає шлях страждання, бути вигнанцем, учити інших, від самого початку він грає роль Месії» (Якуша, 2020, 105).

Юнак зазначає, що оголошує війну аморальності і підкріплює свої твердження апелюючи до авторитету (до Біблії). Його софістичний стиль аргументації переконує всіх, хто знайомий зі священним текстом поверхнево. Однак ці маніпуляції не проходять із психологом, вчителем біології, яка стає головним опонентом Бенджаміна у п'єсі. Психолог прагне раціонально обґрунтувати хибність радикальних умовиводів, спираючись на науку.

Завдяки закидам головного героя поступово всі починають сумніватись у собі, своїй нормальності та моральності, адже вони нібито втратили взірці та ідеали, які мали б наслідувати. Так, соціальна система, яка на перший погляд, була абсолютно здоровою, поступово руйнується, підкорюючись тоталітарній особистості із викривленим сприйняттям дійсності. Спочатку такі процеси відбуваються зі школою, але зрештою це може вплинути й на державний устрій та політику. «Усе зводиться до герменевтичного досвіду інтерпретації Біблії та буквального сприйняття метафоричного тексту. Дитина, у якої відсутнє духовне виховання з дитинства, дорослішає і, природно, ставить перед собою фундаментальні питання. Знання, що викладають для всіх, не можуть втамувати спрагу хлопця, тож йому потрібні не просто знання, не просто відповіді на питання, йому потрібне особисте одкровення» (Якуша, 2020, 105).

Але головний герой вирішує, що просто переконати замало. Для побудови релігійного культу він шукає свого апологета, а з тим і піддослідного для творення дива. Його однокласник, який має фізичні вади й потерпає від цькування у школі, для цього чудово підходить. Хлопця Бенджамін обіцяє зцілити, а свої невдачі у такому зціленні пояснює слабкістю віри хворого.

Розуміючи, що попри переконану більшість, в системі все ще існують носії здорового глузду – все той же шкільний психолог, Бенджамін береться за більш радикальні методи боротьби з інакодумством. Для цього на допомогу знову приходять Біблія у вигідній для самого героя інтерпретації. Так, психолог вже позиціонується не як особистий опонент, а як ворог Господа. При цьому хлопець вдається до антисемітських сценаріїв і знаходить єдиний вихід – вчинити вбивство як «богоугодну справу». Але жертвою замість психолога стає однокласник-апологет, який був вірний Бенджаміну.

На цьому боротьба з опонентом в особі вчителя не спиняється і головний герой звинувачує психолога у сексуальних домаганнях. Таким чином Бенджамін намагається позбавити зручну у маніпуляціях систему людини, що здатна критично мислити та не готова миритись із релігійним фанатизмом. Усі оточуючі, які на початку п'єси критикували хлопця, тепер готові боготворити його. І все, що робить для цього Бенджамін – постійно говорить словами з Біблії, подаючи як єдиновірну свою інтерпретацію. За схожим сценарієм, використовуючи підміну понять зазвичай зароджуються секти. Бенджамін пропагує релігійний радикалізм, заявляючи про готовність померти заради віри, пророкуючи іншим смерть у гріхах.

Вдало підібраний сюжет ілюструє неосвіченість і крихкість суспільства у питаннях віри, релігійних переконань, культу особистості, критичного мислення. Ситуація демонструє, «Наскільки суспільство не готове відрефлексувати герменевтичний досвід «Іншого». Те ж саме відбувається, по суті, і в політиці, і в маркетингових стратегіях. У суспільстві, де немає чітко окреслених ціннісних орієнтирів, де толерування думки «Іншого» стає на перший план, порожнє місце на п'єдесталі неодмінно займає хтось або щось. Й аналітичний склад розуму лише однієї людини не здатний знайти контраргумент у самому тексті для решти, оскільки решта людей не бажає переживати власний герменевтичний досвід, не бажає відстоювати власні цінності» (Якуша, 2020, 105).

Наприкінці п'єси Бенджамін власноруч випилює та збиває хрест в школі. А працівники школи залишаються настільки далекими від релігії, що сприймають появу символу як необхідність віддати шану традиції й перехреститися. Самому ж хлопцю видається, що його видіння розп'ятого Христа – це ще один знак, містичний досвід, який вказує на вірність обраного шляху. Лише психолог бачить у цьому хлопцеві та ставленні до нього інших початок тоталітарної диктатури. Але слова із Біблії, які у якості контраргументів наводить психолог сам герой називає словами Сатани.

Простір школи обраний драматургом не дарма. Завдяки ньому автор демонструє, як головний герой не бажає вчитись, але прагне при цьому вчити інших. Навіть церква виявляється непотрібною Бенджаміну, адже він сам учень Христа і через його вуста з людьми говорить Бог. Поруч із цим хлопцем подібні характеристики має система, соціум який не прагне пізнання, індивідів, які не хочуть переживати власний релігійний чи-то герменевтичний досвід, адже простіше пристати до готової, запропонованої ідеології.

«Це жахає, що все, що потрібно для того, аби світ вже завтра дійшов до такого «релігійного божевілля», це школяр, який візьме до рук книгу й інтерпретує її на свій лад. У його словах і заклики до війни, й аргументація для вбивства інших, і переконання для того, аби сповідувати певні «ідеали». У цьому хлопцеві – сучасний тероризм, який часто зароджується саме на ниві радикальних релігійних поглядів; сучасна криза науки, що замість того, аби відверто протистояти чомусь, могла би надати більш широкі пояснення; у ньому історія жорстоких війн і страшних утопій на кшталт «451 градусу за Фаренгейтом» (Бредбері).

Усе, що зробив герой, це піддав сумніву розмиті погляди на добро і зло. А там, де немає чіткої впевненості в тому, який є ідеал добра, неодмінно починає перемагати його віддзеркалення у країні кривих дзеркал – зло, що прикривається геніальними лозунгами та словами святих. Зазвичай трагедії людства відбуваються саме так – вибухом, після молитви. З огляду на це

релігійна небезпека неодмінно виходить із внутрішнього індивідуального стану в зовнішню стадію загострення» (Якуша, 2020, 106).

Отже, говорячи про релігійну безпеку як про безпекове середовище, в якому людина може практикувати свою релігійність, щоразу йтиметься про контекст – ситуацію, в якій відбувається зіткнення між сприятливими умовами, що визначають, власне цю безпеку та тими небезпечними чинниками, які ускладнюють реалізацію своїх релігійних переконань, їх формування. Такі загрози, завдяки яким релігійна безпека ставиться під сумнів, можуть мати вираження як у загальних глобалізаційних тенденціях, так і у культурних трансформаціях, зміщеннях соціально-значимих конструктів. І хоча загроза формально може виходити як від соціальних інститутів, держави в цілому, так і від конкретних особистостей, явище релігійної небезпеки, у будь-якому разі вказує на наявну кризу у суспільстві. Досвід заборон і обмежень як умовне «вільнодумство» можуть виявитись однаково віддаленими від реалізації принципу релігійної безпеки.

Досвід як діалектика значення та присутності

Вище на прикладі п'єси, а також переведення досвіду знайомства зі священними текстами в цифровий формат, вже йшлося про викривлення значення і вибіркоче сприйняття істинності окремих постулатів. То чи повинно значення мати вирішальну роль в релігійному досвіді?

А. Богачов звертає увагу на проблематику істинності й ролі інтерпретації священного тексту: «...інтерпретатори мусять найперше виходити зі значущості істини тексту, а не з правил виявлення самого змісту будь-якого тексту; тобто мусять виходити з буття, а не з канону реконструкції *mens auctoris*, самої по собі авторової думки» (Богачов, 2011, 73). Однак дослідник також наполягає на тому, що тлумачення у такому разі не являє собою «досвід трансцендентного», а «...навпаки, досвід істини буття, яке через слово «благодатно» розташовує нас у спілкуванні зі світом... богів, Бога, рідної спільноти, традиції, мовного колективу» (Богачов, 2011, 74).

Однак подекуди тими, хто його інтерпретує, текст сприймається не крізь призму концепту «істинності джерела», а крізь концепт «джерела істинності». Ключовим тут є відношення, за яким володіння істиною є важливішим за зміст самої істини. Риторично це виглядає як прийом *argumentum ad verecundiam*, у якому відбувається зловживання авторитетністю джерела. Фактично відбувається апеляція до Творця, хоча претензія на істинність висувається по відношенню до способу інтерпретації тексту, а не до самого тексту. Це в свою чергу відсилає нас до проблеми інтертекстуальності. Хоча термін уведений в філософію Юлією Кристевою (Kristeva, 1980) стосується інтеракції всередині самого тексту, в означеному нами контексті в інтерпретації читача священного тексту інтертекстуальність постає як текст в тексті, де першоджерело потрапляє в залежність від значення тексту, сформованого як розуміння прочитаного.

Втім, це не єдина проблема, яка пов'язує між собою герменевтичний досвід та релігійний досвід. У роботі «Виробництво присутності. Чого не може передати значення» («*Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*») Ульріх Гумбрехт задає контекст контргерменевтичного прориву в західних способах філософування (Gumbrecht, 2004). По суті він зачіпає не лише філософську, а й психологічну, естетичну, теологічну та соціальну проблему. З чого починаються численні психологічні тренінги та психотерапія? Зазвичай на них твердять, що ми маємо навчитися жити в моменті. Не минулим і не майбутнім. Навіть не «сьогодні», а зараз. Ми можемо, спираючись на висунуті У. Гумбрехтом тези та поняття відрефлексувати, чим є значення і присутність для сучасної людини. Чи їде по-справжньому в автобусі чи метро ця людина теперішнього часу? Чи може вона бути присутньою у моменті хоча б свідомістю? Здебільшого людина завантажує себе, розважає плодами епохи цифровізації. Нудно гортає стрічку соціальних мереж, слухає новий альбом нового виконавця, спілкується з тими, хто так само занурений у минуле, чи в майбутнє, але тільки не в

теперішнє. Людина боїться стикатися зі світом, наївно вважаючи, ніби світ може існувати окремо від неї.

На це специфічне ставлення до світу звертає свою увагу і У. Гумбрехт: «...ми маємо зробити особливе уявне зусилля, щоб зрозуміти, наскільки проблематично весь час говорити про «світ» чи «суспільство» так, ніби «світ» та «суспільство» є окремими об'єктами, стосовно яких ми можемо (або навіть зобов'язані) займати ексцентричну позицію» (Gumbrecht, 2004, 68). Це до речі схоже з ідеєю Дж.Алвіса про «неявленість Бога» (Alvis, 2018), де проблема не в тому, що Бог не являє себе в світі, а в тому що людина не готова розгледіти у цьому світі Бога (детальніше про проєкт феноменолога йтиметься у третьому розділі).

Присутність – це наш початок у цьому світі та водночас наше з ним прощання. Здавалося б, що може бути легше, ніж слідувати розпочатому? Але не все так просто. Хто із сучасних людей здатний «спіймати» естетику звичайних речей? Очевидно, що не часто і не багато хто дозволяє собі це зробити. «Дозволяють», наче «присутність» – це якась розкіш. Саме тому стало можливим замінити електронною книгою друковану – значення, слова в книзі залишилися тими самими, а отже, слідуючи логіці, від того, тримає людина в руках глиняну табличку, папірус чи гаджет – набуте від прочитання не змінюється. Та не все так однозначно стає тоді, коли в електронному форматі або у якості чергового застосунку на телефоні з'являється, до прикладу, Біблія (про що вже йшлося вище). Як правило, значення звужується, виривається із контексту, натомість на перший план у ХХІ столітті виходять хештеги, так ніби цей набір ключових слів дає змогу описати весь спектр нашого досвіду, а особливо тоді, коли йдеться про такий його різновид як релігійний досвід. Зберігати «готове» значення виявляється набагато простіше, аніж довіритись власному досвіду, переживанню й продукувати щоразу живе, доповнене значення, прожите екзистенційно.

Соціально задана для людини мета, по суті, теж зводиться до того, що людина має щось «значити». І що сильніше її «значимість», що

переконливіше список досягнень, які виступають у ролі аргументів цієї самої значимості, то яскравіше її значення на фоні значень інших. Суспільство продовжує створювати, відтворювати і допрацьовувати умовний тлумачний словник. Борючись за дефініцію у ньому, борються як конкретні особистості, мислителі, так і цілі держави, ідеології. Згадаємо хоча б вживання фрази «Бог помер», яка часто виривається з контексту, в якому вона була використана у Ніцше. Саме «культура тлумачення», про яку пише У.Гумбрехт, стає головною складовою в інформаційних війнах, у боротьбі за інтерпретацію історії. Адже, як і навіщо у сучасному ритмі людині звертатися до архівів з минулого, якщо минуле відрефлексовано авторитетними істориками, ідеологами і так вдало подано на кількох сторінках чергової науково-популярної статті? Очевидно, що значення таким чином панує і є більш аргументованим типом буття.

Справа в тому, що в гумбрехтівському сенсі «значення» має негативний сенс завдяки його безкомпромісності в аргументації. Але тоді, коли значення не є перешкодою для присутності, а навпаки – є наслідком, воно набуває сенсу деякого формування переконання, екзистенційної істини.

Таким чином, слід вважати, що в сучасній ситуації, в якій хибна присутність підтримується «благами цивілізації» у вигляді цифровізації, а культура тлумачення фактично виштовхує за борт суб'єктивне сприйняття, справжній присутності досить важко брати участь у власному становленні в культурі, мистецтві та соціальній комунікації. Однак концепція «виробництва присутності», запропонована У.Гумбрехтом, явно заслуговує на те, щоб перервати ланцюг суто герменевтичного способу пошуку сенсу і змагання за все більш «глибоке» значення.

Оплотом присутності у такому разі вслід за терміном У.Гумбрехта «епіфанія» залишається релігійний досвід, а також досвід естетичного сприйняття. Наприклад, в православній традиції до естетичного сприйняття можна віднести споглядання ікон, яке часто виступає як повноцінний

специфічний релігійний досвід, що ґрунтується виключно на чуттєвому сприйнятті.

Висновки до першого розділу

У першому розділі нами було проведено аналітичний огляд літератури, яка демонструє багатогранність дослідження феномену релігійного досвіду та самого поняття «релігійний досвід». Хоча очевидно, що сам феномен не є новим, акцент на початку його дослідження – а, отже, й подальше підґрунтя для наших дослідницьких пошуків бере початок з першої половини ХХ століття. Вітчизняна традиція дослідження цього феномену також є доволі розлогою та розгалуженою – що дозволяє включати окремі аспекти мультидисциплінарних досліджень обраної проблематики.

На даному етапі дослідження окреслюються майбутні дослідницькі траєкторії, їх актуальність. Так, наголошується на важливості такої складової релігійного досвіду як інтерпретація. Адже саме «концентрат» значення пережитого досвіду в подальшому матиме вплив на формування ціннісних маркерів людини й слугуватиме максимою її поведінки. Так релігійний досвід стає практикою, що переходить із сакрального у профанний досвід. Окреслюються методологічні аспекти дослідження релігійного досвіду крізь призму психоаналітичної традиції.

Уведено гіпотезу про те, що релігійний досвід не являє собою виключно містичний досвід контакту з трансцендентним попри те, що часто він сприймається як містична практика у широкому його значенні й як практика слідування обрядам, ритуалам, священнодіям – у вузькому значенні. Це дає підстави для поділу релігійного досвіду на ординарний та екстраординарний. Екстраординарний досвід при цьому здебільшого вказує на пасивну роль суб'єкта, адже являє себе як божественне втручання, диво, одкровення. В той час як ординарний досвід швидше виглядає як

усвідомлена інтенція, активна участь і спрямованість суб'єкта на відносини із трансцендентним.

У цьому фрагменті роботи висувається припущення, що вживання у дослідженнях звуженого значення поняття «релігійний досвід» ґрунтуються на тому, що у наявному філософському визначенні релігійного досвіду все ще відчувається тиск безкомпромісної діалектики, яку й має на меті зрушити розширене тлумачення, запропоноване в рамках цього дослідження.

Наводиться теза про природність, вродженість релігії як про таку організацію психіки, такий склад розуму та таку онтологічну перспективу індивіда, в якій він має здатність до того, аби сприймати Бога і вимальовувати цю фігуру трансцендентного в собі.

Окремо досліджується співвідношення віри та релігійного досвіду, а також релігійного досвіду та світогляду. Робиться припущення, що саме віра відіграватиме значну роль в інтерпретації релігійного досвіду, в тому числі й у частині класифікації певного досвіду як релігійного. Адже релігійний досвід може бути неусвідомленим і неочевидним. Нами змодельовано гіпотетичну ситуацію, яка демонструє трансформацію релігійного досвіду як стосунків із Богом та світом, де впевненість може слугувати однією із онтологічних засад. Для того, аби посилити свої претензії на уведення більш широкого розуміння релігійного досвіду, віднайдені відмінності між таким досвідом та світоглядом. Світогляд більш широко охоплює ціннісні орієнтири людини, оскільки містить в собі й релігійно-нейтральні життєві установки і являє собою результат, в той час як релігійний досвід – це процес, в якому принципи формуються завдяки морально-ціннісній оцінці.

У тексті ми спробували подолати сумніви щодо актуальності дослідження релігійного досвіду в «епоху секуляризації та цифровізації». Так, окреслено зміну умов вірування та нові виклики, які стоять як перед суб'єктами релігійного досвіду, так і перед дослідниками трансформаційних процесів у стосунках між людиною та Богом, а також соціумом та релігією. Із фактору безпеки релігія перетворилась радше на фактор небезпеки. Це

зумовило історичну ситуацію, в якій людина змогла обирати свої релігійні вподобання, а отже – бути більш прискіпливою, вибірковою і критичною по відношенню до свого духовного досвіду. Вказано також на потенційну небезпеку утворення квазірелігії завдяки перекладенню божественних характеристик на Інтернет, викривлення змісту священних текстів.

Оскільки ідея визначальної ролі інтерпретації для релігійного досвіду може містити ряд застережень, у тексті також досліджується питання співвідношення релігійної безпеки та герменевтичного досвіду. Такі загрози ілюструються як прикладом із сюжету художнього твору, так і сучасним контргерменевтичним проєктом, в якому «значенню» протиставляється «присутність».

Розділ II

РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД В ОСМИСЛЕННІ В. ДЖЕЙМСА ТА Р. ОТТО – ПЕРЕДУМОВА АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

Слід окреслити завдання, які стоятимуть перед нами у даному розділі. Оскільки основна мета цієї роботи – дослідити саме сучасні розвідки щодо релігійного досвіду в аналітичній філософії, розділ про розуміння релігійного досвіду основоположниками цієї проблематики не буде розлогою історико-філософською оповіддю розвитку дослідження цього феномену у до-аналітичний етап мислення. Тут йтиметься про основні маркери у дослідженні релігійного досвіду та релігійних переживань як про фундамент для появи тих питань, які виникли сьогодні перед аналітичною філософією у контексті заданої проблематики. Отже, ми звернемось до робіт дослідників, які першими звернули увагу на специфічний предмет у філософії релігії, психології релігії, феноменології релігії як до передумови дослідження релігійного досвіду в аналітичній філософії релігії. Для цього ми використаємо аналітичний метод прочитання означених робіт. Адже, як зазначає Макс Бейкер-Гітч «Типовий підхід аналітичних філософів полягає в тому, аби звернути увагу на праці історичних мислителів, перш за все, як на джерело аргументів та теорій, які можна перевести на аналітичну мову і використовувати для просування сучасних дебатів» (Baker-Hytch, 2016, 348).

Дослідження релігійного досвіду у XIX столітті цілком відповідало духу тогочасної епохи, що мала на меті збалансувати духовність та тілесність. Досвід проживання і переживання перестав бути нікчемною спробою здолати самого себе, принісши жертву догматичним цінностям. Погляд вглиб нескінченності (адже Ф. Шляєрмахер (Schleiermacher, 2004) визначав релігію саме як «відчуття і смак до нескінченності» (Вергелес & Предко, 2021) змінився на погляд всередину самого себе. Це пояснює появу

зацікавленості релігійним досвідом зі сторони персоналізму, а також появу такого напрямку досліджень як феноменологія релігії.

Зацікавленість релігійністю з боку науки, а також раціоналізація понять, які раніше здавались суто «метафізичними», створила не тільки новий плацдарм для дослідницьких пошуків, але й стала «рятівним колом» для теології. Це дозволило переформулювати «старі» питання на новий манер і дещо примирити між собою розквіт науки та занепад релігії.

Класичне уявлення про феномен релігійного досвіду передбачало переважно надмірне заглиблення у конкретні його історії та у фактологічний матеріал, співвідношення індивідуального досвіду із тією чи іншою релігійною традицією. Власне говорити про класику дослідження релігійного досвіду ми можемо тільки з позиції сучасності, оцінюючи перші кроки в цьому напрямку як первісний етап постановки проблематики.

2.1 Проблематика релігійного досвіду у дослідженнях В. Джеймса

Так, один із класичних мислителів, який досліджував проблематику релігійного досвіду, В. Джеймс вважав, що саме такий шлях є єдиновірним у питанні вивчення почуття присутності ірраціонального або присутності Бога, саме тому автор наділяв особливим значенням психологічний аспект переживання такого досвіду. Із напрацювань В. Джеймса і бере свій початок поняття «релігійний досвід». До речі, саме поняття «релігія» дослідник пропонує розглядати як ім'я, що позначає деяку сукупність, а не як значення однорідного й цільного явища (James, 1902, 27). Більше того, він пропонує розглядати релігію не як інституцію, а як піднесені емоційні переживання, особливий стан, в якому людина потрапляє до «сфери чистої моралі». Філософу видавалося, що у майбутньому матеріал для таких досліджень хоч і може стати більш розлогим та цікавішим, втім у його вивченні навряд чи вдасться піти далі (James, 1902, 519). Саме тому В. Джеймс покладався не так на створення власної теологічної системи, як на осмислення того різноманіття релігійного досвіду, яке захоплювало людство. Мабуть, саме тому, найвідоміша праця мислителя щодо релігії отримала назву

«Різноманіття релігійного досвіду». Так, проблематику у контексті релігійного досвіду автор розділяє на таку, яка досліджує саму природу феномену та на ту, що має надати оцінку його значенню.

Розглядаючи релігійний досвід крізь призму неврозу, В. Джеймс ставить питання про значимість такого досвіду (James, 1902, 2-25). Дослідника цікавить встановлення самого факту переживання релігійного досвіду, а також те, наскільки цінним він може бути з прагматичної точки зору. Філософ запевняє, що досліджувати факти свідчень про переживання релігійного досвіду, не звертаючи увагу на патологічність вагової частини таких переживань, було б неправильно. Це пояснюється не бажанням встановити норму поруч із патологією, а прагматичною необхідністю пов'язати явище із нашим сприйняттям цього явища (James, 1902, 19).

Тож відповідь ховається в класифікації розумом об'єкта завдяки звичним та відомим нам предметам. Якщо нами не встановлені межі у категорії «існування», все, що ми сприймаємо, може бути інтерпретовано доволі багатозначно. В. Джеймс пише, що смішно шукати органічну обумовленість у станах релігійних переживань і через це не брати їх до уваги або нівелювати їх роль. На його думку, захворювання внутрішніх органів, так само як і особливості психіки, можуть однаково призводити як до фанатичної релігійності, так і до переконаності в атеїстичних поглядах (James, 1902, 15). Це твердження В. Джеймса можна проілюструвати й інакше. Хіба від відомої хворобливості самого Франца Кафки його твори перестали нести своє значення для світової літератури? Варто згадати хоча б його твір «Перевтілення» (Кафка, 2005), в якому головний герой переживає ілюзійні, психоемоційні метаморфози.

Поруч із цим, філософ переконаний, що не існує такого специфічного чуттєвого стану як «релігійність». (James, 1902, 28) У своїх практиках ми так чи інакше спираємося на ті здатності чуття та сприйняття, якими послуговуємось у своєму повсякденному житті. В. Джеймс пише про те, що дослідники психології та філософії релігії пов'язували особливе «релігійне

почуття» із різними концептами: нескінченності, залежності, страху, потягу. Але, як пояснює автор, будь-яке відчуття лише отримує характер «релігійності». Йтиметься про релігійний страх чи релігійну любов, але в основі цих почуттів лежатимуть зрозумілі і звичні почуття.

Водночас під релігією як такою В. Джеймс розуміє «сукупність почуттів, дій та досвіду окремої особистості, крізь зміст яких встановлюються відносини цієї особистості до Божественного» (James, 1902, 27). Цікаво, що роль релігії він пояснює таким чином, що остання фактично виконує функцію внутрішньої волі до життя. Таким чином, перед обличчям складних життєвих випробувань, відчаю, страху та безпорадності, релігія перетворюється на внутрішній вогник духу, який підтримує тепло, даруючи надію на майбутнє та сили пережити теперішнє. Філософ приходять до висновку, за яким важко переоцінити значення релігії, якщо її завдання полягає саме у прояві людського духу. При цьому не важливими є питання існування самого Бога чи вибір на користь однієї із релігій.

Водночас В. Джеймс звертає увагу на існування «вульгарного» типу віруючих, які сповідують готові форми усталених традицій (James, 1902, 459-484). Тут йдеться скоріше про калькування та запозичення характеристик загальноприйнятого конкретною традицією досвіду. Такий досвід втрачає важливу складову для персоналіста, яким був сам В. Джеймс, і стає схожим на симулякр в тому сенсі, в якому набагато пізніше запропонує розглядати цей концепт Жан Бодріяр (Бодріяр, 2004). Цей тип віруючих ніби натовп із казки Ганса Крістіана Андерсена «Нове вбрання короля», який не може наважитись зізнатись у тому, що не переживає того релігійного досвіду, який описується апологетами тієї чи іншої традиції, так само як і не може зізнатись королю у тому, що він голий. Але ці симулякри довкола власного та чужого досвіду відношення до Божественного відбуваються не лише з вини самих суб'єктів потенційно можливого переживання, а й з вини законсервованих стереотипів самої релігії.

Ю. Борейко помітив, що В. Джеймс акцентував увагу на пріоритеті релігійного досвіду перед інституціоналізованою релігією (Борейко, 2016, 76). Дослідник вважав, що церква, одного разу обравши шлях і вчення, залишається сліпо вірною традиції. Але при цьому поза увагою лишається те, що сама традиція, як правило, побудована на персональному досвіді історичних постатей, чиє становлення віри в подальшому стало прикладом для багатьох поколінь (Борейко, 2016, 76). Тож завдання кожної релігії полягає не в тому, аби обернути в свою віру якомога більшу кількість фанатичних людей, а в тому, аби створити такий простір, в якому можливим буде персональний релігійний досвід – особистий шлях кожної людини до Бога.

О. Предко зазначає що В. Джеймс «розводить між собою релігійні поняття, що мають метафізичне значення та поняття, які мають моральну завантаженість. Метафізичні поняття він називає непотрібною вигадкою схоластичного розуму. Що ж до моральних релігійних настанов, то вони мають набагато більше значення, оскільки регулюють практичну сферу релігійного життя» (Предко, 2016, 41). Це вкотре вказує на те, що філософ прихильник Новозавітного виразу «віра без дій – мертва». Для прагматиста це не дивно. Саме тому для В. Джеймса важливо те, як віра вкорінюється в повсякденний досвід і як релігійність наповнює змістом щоденний вибір.

Оскільки В. Джеймса цікавить практична складова релігійного досвіду, за допомогою своїх наукових пошуків він намагається вивести характеристику «істинності» такого досвіду. Прагматист звертає увагу на несвідоме, завдяки здійсненню прориву з повсякденного у трансцендентне, а саме несвідоме, в свою чергу, виступає як один із аргументів на рахунок істинності. Тобто шлях до істинності лежить через суб'єктивність, а істина за В. Джеймсом, швидше, екзистенційна. Так, замикається коло, в якому суб'єкт переходить від повсякденного у трансцендентне, щоб повернутись назад до повсякденного із результатом такого досвіду – певною персонально відкритою істиною, яка позначиться на майбутніх рішеннях і вчинках.

У своїй статті, присвяченій В. Джеймсу, Н. Сальнікова зазначає, що «філософа цікавив особистісний тип релігійності, саме тому він вивів за рамки всі теологічні і церковні проблеми», (Сальнікова, 2019, 33). Автор зазначає, що «філософ розглядав феномени релігійного досвіду швидше в різноманітті, ніж в системі» (Сальнікова, 2019, 32). Із цим дійсно важко не погодитись. В. Джеймс ніби відкрив пакунок, з якого вилетіло безліч різнокольорових метеликів. Від цього враження неможливо утворити систему, можливо тільки помітити і окреслити різноманіття побаченого. Описати види, класифікувати і знайти спільне – завдання його послідовників.

Так званою метою релігійного досвіду, як і віри узагалі, мислитель вважає прагнення людської природи до щастя та гармонії (James, 1902, 470). Від себе можемо додати лише те, що *релігійний досвід у його широкому розумінні* й справді є доступною формою досягнення щастя та гармонії для абсолютно кожного, без прив'язки до його походження, соціального статусу та інших суто світських «ярликів», які зазвичай заважають людині віднести себе до «щасливих».

Окремо слід звернути увагу на ідеалістичний дух на перший погляд переконаного прагматиста В. Джеймса. Так, філософ розмірковує над тим, що саме може зробити людину святою. Він виводить чотири характерних риси такої святості, яким відповідають чотири духовні стани: аскетизм, сила душі, чистота душі, милосердя (James, 1902, 340).

В контексті релігійного досвіду такий підхід дослідника можна інтерпретувати як духовні практики, що націлені на набуття релігійного досвіду. Ці практики спрямовані не тільки всередину самого себе, а й назовні. По суті йдеться, знову ж таки, про можливість перетворити усе своє життя на тяглий у процесі релігійний досвід, становлення якого залежить лише від самого суб'єкта досвіду.

У післямові до своєї головної роботи, присвяченої релігійному досвіду, В. Джеймс називає себе супранатуралістом та зазначає, що «найголовніший інтерес питання про існування Бога полягає у можливих приватних та таких,

що стосуються нас самих, наслідках Його існування» (James, 1902, 525). Філософ зазначає, що унаслідок цього, всі явища реального світу можуть стати підставою для суду вищого закону, в свою чергу, посилаючись на буддизм. Але нам видається, що те ж саме можна застосувати і до християнства. В. Джеймс пояснює, що у такому разі поняття суду означає виконання вироку. В свою чергу це тісно пов'язано із кінцевим результатом, яким можна вважати особисте безсмертя. Саме воно виступає своєрідною винагородою за сумлінну віру, виявлену у думках, намірах та діяннях. «Немає нічого більш характерного в людській природі, ніж її здатність жити тим, що існує лише як можливість», – пише В. Джеймс і це перегукується із його прагматичним наміром надати пояснення ірраціональному феномену релігійного досвіду (James, 1902, 527).

Та поруч із цим, у книзі «Воля до віри» В. Джеймс робить припущення (James, 1897), що наша вільна воля та бажання не грають вирішальної ролі у формуванні наших вірувань. Причиною цьому може бути й сама природа вибору, який стоїть перед людиною. Цей вибір носить характер обов'язковості та означає, що ми неодмінно маємо обрати чи приймаємо як істину існування Бога. Філософ пише: «Наша віра є вірою в чию-небудь віру і це особливо позначається на найбільш важливих питаннях», (James, 1897, 14). Але коли віра заснована на бажанні, вона виступає засобом для досягнення істини, оскільки в такому разі все залежить від наших зусиль (James, 1897, 24).

У цій же роботі філософ звертається до думки агностика Томаса Гекслі, який відстоював теорію еволюції Чарльза Дарвіна: «віра у релігійний догмат, для якого не існує ніякого зовнішнього доказу, але яким ми постулюємо в силу своїх емоційних інтересів, це «нижчий ступінь аморальності» (James, 1897, 48). Саме тому В. Джеймс виступає проти «зведення духовного життя до «рефлекторного типу», який властивий навіть спинному мозку» (James, 1897, 49).

З чого ми можемо зробити висновок про те, що релігійний досвід у розумінні В. Джеймса не повинен «обслуговувати» ідеї певної традиції. Цей «фільтр», в якому світ в рожевих окулярах апіорі здається рожевим, має зняти сам суб'єкт релігійного досвіду. Мабуть, через те, що дослідження В. Джеймса важко назвати фундаменталістськими, Бог майже тотожний світові, який так само повний непізнаними таїнами, які людина має пізнавати впродовж свого життя. Звідси такими важливими є стосунки між людиною і Богом, бо це виявляється у стосунках людини зі світом. Зрештою релігійний досвід визначає досвід співіснування з Іншим.

Окрему увагу дослідник приділяє містицизму, описуючи його як стан екстазу, переживання в якому важко піддаються описовим характеристикам самого суб'єкта релігійного досвіду. В. Джеймс виводить ключові характеристики містицизму, до яких належать вже згадана невимовність, інтуїтивність, короткочасність, бездіяльність волі (James, 1902, 383). Саме ці риси містичного типу релігійного досвіду стають підставою для наступних висновків філософа. Містицизм наділяє пережитий досвід беззаперечною авторитетністю змісту епізодів для конкретного суб'єкта такого досвіду, однак не може бути авторитетним для інших, саме тому раціоналістичні аргументи руйнують можливість побудови авторитету для тих, хто не переживав подібного досвіду (James, 1902, 385).

Д. Миронович звертає увагу також на тему релігійного навернення, яку у своїй роботі розкрив В. Джеймс. Автор вказує, що філософ «розглядає два типи релігійного навернення: вольове і безвольне» (Миронович, 2018, 7). Так, вольова конверсія відбувається поступово, виважено і зрештою має на меті примирити між собою внутрішні переконання, мотиви вчинків та релігійні догмати, продиктовані традицією. Водночас безвольна конверсія не несе в собі особистого змістовного навантаження, а релігійні практики та норми сприймаються одразу ж як «істина в останній інстанції». Такий тип не передбачає рефлексії над ними і співналаштування із внутрішнім станом людини. Навпаки – таке навернення відбувається всупереч невідповідностям

між свідомістю та пропонованим сценарієм ціннісного виміру. Тут конверсія – це спосіб здатись в полон традиції після невдалих спроб досягнути сенс її наративів (Миронович, 2018).

Звісно, важливо розуміти контекст написаного В. Джеймсом та враховувати те, що він був не лише персоналістом, а й протестантом. Виходячи зі своїх релігійних переконань та наукових гіпотез, філософ активно захищав плюралізм, критикуючи монізм як безвихідь і пережиток минулого. Водночас, як помітив Генрі Леуба Джеймс, В. Джеймс ставив перед собою завдання, яке полягало в зведенні дослідження релігійного досвіду до загальних і несуперечливих формул (James, 1904, 323). Автор назвав роботу В. Джеймса «підготовкою до системи плюралістичного ідеалізму».

Характеристика прагматизму у роботах В. Джеймса визначає мету таких досліджень. Філософ у своїй роботі «Що таке прагматизм?» (James, 1907) вибудовує логіку наступним чином: якщо певне твердження прийняти як істинне, то яке практичне значення можна із цього винести? Саме наявність цього практичного значення й слугує відправною точкою для побудови теорії на засадах прагматизму.

В. Джеймс вважає, що завданням прагматизму слугує те, що «з кожного слова ми повинні винести *practical cash-value*» (James, 1907, 43), тобто по суті його практичне значення, його вартість, яка позначатиметься на досвіді. Дослідник зазначає, що прагматизм звертається до «конкретного, доступного, до фактів, дій та влади» (James, 1907, 21).

Водночас, виходячи із міркувань В. Джеймса, прагматизм – це не про результат пізнання, а про його спосіб. Філософ сам визначає прагматизм як метод. З тим це межі координат, що встановлюють допустимість досліджуваних понять та їх прикладне значення. Таким чином прагматизм протистоїть метафізиці з її непізнаними фундаментальними першоосновами. Дослідник також ілюструє значення прагматизму завдяки прикладу Джовані Папіні (Papini, 1907), який порівнює цей метод із

«коридором у готелі». Завдяки загальній доступності цього коридору ми можемо потрапити до будь-якого з номерів, де вивчаються конкретні теорії. Так розгалуження напрямів з однієї сторони знайомить нас із багатоманіттям досліджень, а з іншої – завжди повертає до базових цінностей та правил – коридору, в якому ми можемо бути безсторонніми та об'єктивними спостерігачами за дослідницькими перспективами різних теорій.

В одному із нещодавніх дисертаційних досліджень – «Реконструкція лібералізму у філософії прагматизму» його автор З. Дубняк присвятив один із підрозділів своєї роботи прагматизму В. Джеймса (Дубняк, 2022, 42). Дослідник назвав прагматизм В. Джеймса романтичною лінією розвитку цього напрямку та помітив ставлення філософа до ідеї можливості пізнання «абсолютної істини». Для нього істина не була самоціллю, оскільки філософ вважав, що до істини можна лише наблизитись у своїх дослідженнях. Мабуть, саме тому для В. Джеймса, навіть попри прихильність до прагматизму, а можливо і завдяки цій прихильності, не стоїть проблематика релігійного досвіду як аргументу на користь існування Бога – що згодом особливо зацікавить, зокрема, А. Плантінгу, а з ним й інших дослідників релігійного досвіду в аналітичній традиції. У цьому увесь В. Джеймс, коли йде мова про особливий стиль його викладу. Його цікавить феномен, існування якого є незаперечним і вплив якого на ціннісні маркери та переконання людини є безумовним.

Хоча питання «чи є відчуття «присутності божества» доказом присутності останнього?» (James, 1902, 430) все ж постає перед В. Джеймсом у главі, присвяченій відношенню філософії до релігії, помічаючи однозначність відповіді на це питання для містицизму, філософ все ж обирає термін «присутність», а не «існування». По суті йдеться не про встановлення істинності існування Бога, а про реальність і можливість його фізичної присутності у конкретний момент окремого епізоду.

З. Дубняк акцентує увагу на тому, що критерій істинності В. Джеймса стосується не лише інтелектуальних продуктів, а й почуття і воління. Однак при цьому останні філософ не вважав ірраціональними (Дубняк, 2022, 43).

В. Джеймс пише: «Будь-яка нова думка визнається «істинною» рівно остільки, оскільки вона задовольняє бажання індивіда співвіднести та асимілювати свій новий досвід із запасом старих переконань» (James, 1902, 310).

На нашу думку, це важлива теза з огляду на те, що вона зачіпає одвічне питання первісності «базису» та «надбудови». До прикладу, достатньо мати «базис» у формі релігійної традиції, яку прищеплювали в родині з дитинства для того, аби «зчитувати» духовний досвід завдяки «словнику традиції» на підтвердження істинності власних релігійних переконань. Зазвичай це стає перепоною на шляху до індивідуалізації власного релігійного досвіду.

Це, в свою чергу, співвідноситься із критикою В. Джеймса щодо визначального статусу вкоріненої історично релігійної традиції, її догматичного способу тлумачення та нівелювання персонального. Вирішення дилеми – між вибором на користь «добре відомого старого» або «невідомого нового», ускладнюється за рахунок перспектив деконструкції вагової складової ціннісного фундаменту. Адже, спираючись на вислів І. Канта: «Май мужність користуватись своїм власним розумом» (Kant, 1784), напрошується висновок про неочевидність такого вибору. Для того, аби вийти за межі ідеології, потрібно самому мати власні ідеї. І хоча людина, знову ж за І. Кантом, приречена на свободу, бути рабом простіше, аніж господарем.

Сам В. Джеймс так описав свою концепцію: «Той тип релігії, який я пропоную, моралістичний і плюралістичний, являє собою той релігійний синтез, який ви шукаєте між двома крайнощами – грубого натуралізму, з однієї сторони та трансцендентального ідеалізму – з іншої сторони» (James, 1902, 324). Дійсно, з тими тезами, закликами, та з тим методом, які обрав В. Джеймс, філософ цілком міг би відстоювати атеїстичні позиції та

протиставляти еволюцію будь-яким формам релігії, яка себе давно віджила. Але дослідник, по суті, пропонує почати із самих себе – мислити критично, але не з позиції максималістів. Отже, разом з віруючими має еволюціонувати й сама релігія. Перш за все, завдяки відмові від радикального монізму, який подається як безапеляційна істина.

2.2 Релігійне переживання в концепції Р. Отто

Ще одна важлива постать для класичного розуміння релігійності та релігійного досвіду – Рудольф Отто. Саме завдяки його внеску виник такий напрям як феноменологія релігії. В 1917 році з'явилась на світ книга Р. Отто «Священне», в якій релігієзнавець дивиться на релігію як на дихотомію раціонального та ірраціонального, розуміючи під раціональним перш за все емпіричну складову релігії та її вплив на людину. «Чітко окреслену предметну область феноменологія релігії набуває після публікації знаменитої праці Р. Отто «Священне» (1917). Інакше кажучи, основним предметом вивчення феноменологів релігії стає сакральне (священне) у його різновидах», – пише О. Сарапін (Сарапін, 2009, 69).

На початку своєї праці автор пояснює, чому обрав для своєї концепції саме ірраціональні предикати (через які його здебільшого в подальшому і критикуватимуть). Р. Отто зазначає, що раціональні предикати «мало вичерпують ідею божества» (Otto, 1923, 13). Й навіть більше, описуючи божественне, такі предикати отримують своє значення лише завдяки ірраціональному. Але такі синтетичні предикати не можуть бути пізнаваними, з огляду на їх природу та традиційний спосіб пізнання.

Дослідник не звертається до самого поняття «релігійного досвіду», хоча робота В. Джеймса до цього часу вже була опублікована. Натомість Р. Отто вживає словосполучення «релігійне переживання» та «релігійна дія». Остання може мати різні зовнішні форми – від молитви до жертвоприношення, однак всі вони слугують спробами наблизити себе до священного та ототожнити себе із об'єктом поклоніння. Це відчуття єднання

суб'єкта з об'єктом неможливо описати, його можливо лише пережити, це те, що Р. Отто називає «блаженством» (Otto, 1923, 33).

Оскільки версію погляду Р. Отто на релігійність важко назвати персоналістичною, а опис священного та відносини з ним стали фундаментом для появи феноменології релігії, автор й дивиться на прояви релігійності, відшукуючи структурні елементи цього феномену. Одним із цих елементів, на його думку, є страх, який являє себе через категорію «нуміозності» Божественного. На прикладі анімізму теолог описує його як «релігійний жах», який є унікальним за своєю природою. Саме жах через усвідомлення божественної величі і відрізняє його від звичайного природного страху або страху від невідомого: «Релігія народилася не з природного страху і не з певної пропонованої загальної «світової тривоги». Бо жах є не звичайним природним страхом, але вже першим самопробудженням і відчуттям таємничого, нехай ще в сирій формі «жахливого», якоюсь першою оцінкою відповідно до категорії, яка не відноситься до решти звичайної природної сфери» (Otto, 1923, 76).

Саме «священне» за Р. Отто є «своєрідною оцінкою, яка здійснюється таким чином лише в релігійній сфері» (Otto, 1923, 34). Це дещо співвідноситься із етичним та моральним виміром, в якому священне виступає моральним авторитетом та втіленням добра. Поруч із нуміозністю святого з'являється і протиставлення ідеальної природи об'єкта тварній сутності суб'єкта. Теолог нагадує, що Ф. Шляєрмахер (Schleiermacher, 2004) підмітив одну зі складових цього переживання, а саме – відчуття залежності (Otto, 1923, 35). Однак ця залежність за своєю характеристикою є не нав'язливою, а благоговійною. У цій залежності прослідковується і вдячність, і довіра. Р. Отто сперечається із баченням Ф. Шляєрмахера, зазначаючи, що за логікою його викладу релігійні почуття зводяться лише до усвідомлення залежності, а з тим і до віднаходження причинності цього почуття на противагу самості (Otto, 1923, 36). Тож дослідник пропонує вважати «почуття тварності» лише одним із елементів, який хоч і

супроводжує духовний досвід, але не слугує єдиним фундаментом чи чинником, завдяки якому відбуваються релігійні переживання. Натомість ключовим є відчуття «тремтіння», що вказує на нумінозний об'єкт. До релігійного переживання Р. Отто вводить ще й таку складову як «енергія». Це один із найбільш кульмінаційних моментів у такому переживанні, коли з'являється сила протидіяти зовнішнім обставинам і жити всупереч усьому, активізується стан душі і оговтує рішучість.

В. Токман у своїй дисертаційній роботі, присвяченій феномену священного (Токман, 2001) визначає використання центрального терміну у Р. Отто наступним чином: «...термін «священне» у релігієзнавстві використовується, по-перше, для характеристики деякої потаємної ціннісної сфери буття і, по-друге, для опису визначеного душевного стану, обумовленого дією зазначеної реальності, тобто вживається в аксіологічно-онтологічному і феноменологічно-психологічному значеннях». До речі, сам Р. Отто зазначає, що ми за звичкою більш схильні вживати поняття «священне» у його переносному, а не в прямому значенні.

Не погоджується Р. Отто і з В. Джеймсом, критикуючи його прагматичний підхід, в якому немає місця для пізнання самим духом. Тож теолог наполягає на тому, що саме «безумовна досконалість» слугує передумовою для появи почуття «безумовної залежності» (Otto, 1923, 43). Цей момент здається важливим з огляду на роль, яка у такому разі відведена суб'єкту. Якщо «залежність» – не природне почуття людини на рівні із тваринним страхом, це означає, що людина дає добровільну інтелектуально осмислену та екзистенційно обумовлену згоду на стосунки із божественним. Це, до речі, інший кут погляду на ту саму проблему, яку розкрив у своїх дослідженнях В. Джеймс. Саме інтенція людського духу та розуму стає підставою для появи релігійних переживань. Ця воля до віри слугує відправною точкою у встановленні відношення до Божественного.

Ідея Р. Отто, яку він використовує для позначення відносин між людиною та священним, схожа на принцип зв'язку із авторитетом. Якщо не

тваринний страх і не простий інстинкт самозбереження ведуть людину до побудови контакту з трансцендентним, це означає, що вона сама наділяє категорією священного когось або щось. Тобто суб'єкт релігійного досвіду сам створює авторитет і легітимує його авторитетність для себе. Звідси зберігається і усвідомлення вищого ідеалу, досконалості Іншого, його моральної переваги. Хоча сам Р. Отто вважає «віру в традицію і авторитет» доволі поверхневими явищами в середині самої релігії. На противагу цим явищам «внутрішня переконаність та особистісна позиція» це шлях до пізнання істини (Otto, 1923, 71).

Р. Отто підкреслює, що останні риси найбільше притаманні саме для релігійного становлення особистості у християнстві. І загалом спосіб пізнання істини визначається особливостями самої релігії, яка претендує на істинність (Otto, 1923, 72). Аби ця істинність піддавалась верифікації, а спосіб її пізнання – рефлексії, сам суб'єкт релігійних переживань має бути обізнаним щодо «незалежної від історії апріорної ідеї про дух» (Otto, 1923, 72). В цих висновках Р. Отто вбачається ідеалістичний настрій щодо сприйняття суб'єкта релігійних переживань. Саме через те, що такий ідеал не стає зразком наслідування для більшості індивідів, які мислять себе релігійними, з часом і з'явиться рух «нових атеїстів», про яких йтиметься у наступному розділі цієї дисертації.

Але важливий не лише опис релігійних переживань, а й їх роль в сприйнятті соціумом. Р. Отто звертає увагу на те, яким чином суб'єкти релігійного досвіду описують його. Феноменальність таких переживань полягає у тому, що наскільки б вражаючими та неординарними вони не були б для самого суб'єкту релігійного досвіду, і наскільки б вони не впливали на його віру, для інших важливим буде не опис переживань (Otto, 1923, 84). Буде це пророк чи натхненний вірянин, важливими для інших будуть його думки. Це означає, що інший сприймає не сам релігійний досвід суб'єкта, не те, до яких змін це призвело саму постать, а його спосіб інтерпретувати і підсумувати пережите.

Отже, релігійний досвід може бути взагалі окремим від релігії соціальним явищем. Релігійні переживання можуть виступати способом становлення особистості і цю особистість суспільство буде сприймати не крізь призму конкретної традиції, а крізь спосіб вкорінення ціннісного фундаменту та духовної наповненості індивіда. Звісно, згадуючи, до прикладу, постать І. Канта, ми звернемо увагу на його пієтизм як на елемент біографії чи тієї базової установки, яка мала вплив на його подальші наукові пошуки. Але чи сприйматимемо ми кантівський імператив строго як максимум пієтиста? Ні, бо в соціальних фільтрах особисте, індивідуальне (чим є зокрема і розумові здобутки) є вищим за національне, конфесійне, догматичне. Цей приклад, як і приклад з Ф. Кафкою, демонструє спільні риси у дослідницьких перспективах, які відкрили перед нами роботи В. Джеймса та Р. Отто. Це завдання лежить поза часом і саме тому не втрачає актуальності сьогодні. Воно полягає у тому, аби віддати шану традиції, але надати пріоритет розвитку інтелектуальної духовності як позанаціональної і транскультурної людської чесноти.

Поруч із цим можна відзначити переосмислення священного, його значення та ролі релігійного досвіду за допомогою все того ж феноменологічного методу Нініаном Смартом (Ninian Smart). Так, вітчизняна дослідниця Н. Карнаухова присвячує свої роботи з'ясуванню поняття «фокус» та структури моделі релігії, які свого часу концептуалізував Н. Сарт. Н. Карнаухова зазначає, що «...фокус виражається тим, що пояснено і когнітивно збагнено» (Карнаухова, 2013b, 260). Для феноменолога поняття фокусу включало в себе більше, ніж сама релігія, це означало, «...можливість конструктивного аналізу» (Карнаухова, 2013b, 260) практик віри та релігійного досвіду. Це знову ж таки повертає нас до необхідності говорити про інтерпретацію релігійних переживань, тобто у стан, коли суб'єктивне піддається умовно об'єктивному аналізу.

Р. Отто пише: «Те, що в релігії ірраціональні моменти завжди залишаються живими і не сплять, оберігає її від звернення до раціоналізму.

Те, що вона у повноті зберігає оптимальні моменти, оберігає релігію від падіння у фанатизм та містицизм, допомагає їй стати релігією культури та людяності» (Otto, 1923, 22).

Отже, для дослідника релігія виступала ілюстрацією балансу та гармонії, яка увібрала в собі діалектику раціонального та ірраціонального. Під раціональним розуміється історія становлення релігії, її вплив на розвиток людства в різні епохи, а також незмінність традиції. Хоча сьогодні такий погляд на раціональність не витримав би критики зі сторони «нових атеїстів», які вважають, що саме ця незмінна переконаність та упередженість змушують сучасних людей відвертатись від еволюції.

Р. Отто у своїй роботі звертає увагу на те, що зрозуміти зміст релігійних почуттів, виходячи із пропонованого тексту, може лише той, хто хоча б одного разу відчував релігійне піднесення (Otto, 1923, 27). В цьому прослідковуються риси класичної філософії, в якій автор може дозволити собі самостійно обрати інтелектуальний та духовний рівень як потенційного читача, так і потенційного критика чи опонента. Сьогодні ж в силу затребуваності інструментів соціальної комунікації, серед яких риторика, аргументація, аналітичний склад мислення, мислитель має радше спочатку подумати про своїх потенційних опонентів та критиків, а вже потім – про послідовників. Принаймні на цьому ґрунтується підхід представників аналітичної філософії.

У роботі «Священне» неможливо не помітити й численних звернень Р. Отто до праць Ф. Шляєрмахера, з твердженням якого він полемізує. Безумовно, вплив його філософії також відіграв важливе значення у побудові теорії Р. Отто, якою він послуговувався у центральних роботах, присвячених феноменам релігійності. О. Предко так характеризує філософію Ф. Шляєрмахера: «...започатковує вивчення релігії як індивідуально-психологічного феномену, як певного стану людської свідомості та переживань. Автор прагне проникнути в психологічне лоно релігійної свідомості» (Предко, 2004). Саме на такому фундаменті принципового

підходу до стосунків між особистістю та священним і тримається філософія Р. Отто. Однак важливо й те, що Ф. Шляєрмахер вважає, що всі почуття людини за своєю природою є релігійними, тоді як Р. Отто наполягає на тому, що існує особливе релігійне почуття.

В праці, яка передувала появі «Священного», а саме в роботі «Натуралізм та релігія» (Otto, 1913) Р. Отто звертає увагу на тогочасний антагонізм цих двох явищ. Але в широкому сенсі дослідник не виступає категорично проти натуралізму. Він пише: «Жодна з реально існуючих форм релігії не полягає настільки суцільно з «почуттів», «суб'єктності» чи «настрою», що може обійтися без всіх припущень чи переконань відносно природи і значення світу» (Otto, 1913, 102). Це означає, що ірраціональне та духовні практики також потребують своїх пояснень, але водночас вони не можуть бути відкинуті у відповідь на популяризацію наукового світогляду, досягнень та відкриттів. Р. Отто прихильник гармонізації нових теорій у відповідності до уявлень та переконань, сформованих традицією. Важливим аспектом, який має вирізнити релігійний тип світогляду, дослідник називає «свободу релігійного погляду на світ». Водночас релігія має продемонструвати те, що її переконання не суперечать дійсності, а її істини є цілком можливими (Otto, 1913, 111).

Натомість закрита позиція релігії по відношенню до пізнання світу в науковий спосіб вже в епоху Просвітництва почала послаблювати значення релігії. Водночас сильними залишались наративи, які проповідувались церквою та сама фігура церкви на політичній арені. Консервативність релігії перед викликом сучасності призвела до того, що релігія почала сприйматись як складова політики, а політичні погляди, як відомо, можна змінити, переобрати чи взагалі делегувати іншим. Така ситуація призвела до того, про що зазначає Р. Отто, а саме до необхідності перегляду сфери відповідальності релігії та науки.

Попри схильність до ідеалізму, який притаманний класичній німецькій філософії, Р. Отто у згаданій вище роботі звертається не лише до таких

категорій як «свобода волі» та «свобода духу», а й до «свідомості Я», «самосвідомості», «Его» (Otto, 1913). Це черговий прояв психологізму, який визначає траєкторію мислителя. Адже для того, аби описати релігію не як вияв слабкості чи патологічності психічного стану людини, необхідно визначити межі спроможності людського сприйняття.

Ще один важливий вислів Р. Отто у згаданій вище праці лунає так: «... релігія вимагає тільки права та свободи інтерпретувати світ по-своєму» (Otto, 1913, 172). І це поруч з іншим його висловом: «...визначення знаходить своє підтвердження, виправдання і свободу не в догматиці, а в критиці» (Otto, 1913, 173).

Оскільки надалі інтерпретація релігійного досвіду слугуватиме для нашого дослідження важливим фундаментом, дозволимо собі зупинитись на цих ідеях, які за своєю суттю є співзвучними із ідеями В.Джеймса. В цьому тексті вже не раз йшлося та йтиметься також час від часу про цю важливу складову даного різновиду досвіду. Для релігійних переживань як ні для яких інших інтерпретація відіграє важливу роль. Саме від інтерпретації залежить, на що саме перетвориться релігійний досвід, який продукт вийде в онтологічний простір індивіда, як він ним розпоряджатиметься і наскільки визначальним стане такий досвід у процесі формування особистості – її принципів, норм і всього того, що особистість надалі транслюватиме цьому світу.

Інтерпретація в свою чергу залежить від того психологічного стану, в якому перебуває людина. Тут дуже доречною стане назва роботи М. Шелера «Становище людини у космосі» (Scheler, 2016). От саме серед «космосу» буття з його «метеоритами» опиняється людина як суб'єкт, який позбавлений можливості спостерігати тоді, коли переживає. Ця психологічна особливість вимагає від людини інтерпретувати свій досвід для того, аби вийти на статус особистості. Ця інтерпретація може бути примітивною, однозначною, непомітною або майже невловимою, але вона неодмінно має слідувати за

кожним епізодом переживання. Навіть сам факт перенесення побаченого на канву реальності вже містить у собі функцію інтерпретації.

З однієї сторони це намагання відійти від суб'єктивності власного досвіду, з іншої – ще більша суб'єктивізація, в якій кожен елемент досвіду сприймається крізь призму суцільного досвіду людини. На практиці це виглядає так, що свій релігійний досвід суб'єкт може співвіднести із тією релігійною традицією, до якої він належить і тоді такий досвід може доволі швидко набути характеристик самодостатності та зрозумілості. Або навпаки – серед «полиць» різновидів досвіду суб'єкт не знайде потрібної і тому віднесе свій релігійний досвід до досвіду ілюзії, сновидіння, марення, збігу обставин, теорії ймовірності тощо. У будь-якому разі релігійний досвід має значення тоді і тільки тоді, коли він пройшов етап інтерпретації.

Філіп Алмонд аналізує зв'язок між ідеями Р. Отто та кантіанською традицією (Almond, 1983). Дослідник зазначає, що у більш пізніх роботах Р. Отто прослідковується теза про те, що релігія включає в себе не тільки унікальну форму досвіду, відмінного від інших різновидів досвіду, а й має абсолютно автономний сенс та цінність (Almond, 1983, 58).

Та найбільше уваги у своєму тексті Ф. Алмонд приділяє категорії апріорності святого, про яку вже зазначалось вище. Автор доходить висновку про те, що «...раціональні елементи божества апріорні, оскільки вони можуть бути породжені шляхом завершення аналогічних аспектів людської особистості» (Almond, 1983, 61). Ці елементи народжуються не в чуттєвому досвіді, а як єдина причина. Таким чином «зміст ідеї Бога наповнюється раціональним змістом» (Almond, 1983, 61). Водночас сам Р. Отто крізь призму ідей І. Канта пояснює, як «апріорні когнітивні елементи» знаходять своє відображення у надприродному. Ф. Алмонд помічає риси кантівської філософії і в тому, що «...хоча релігія може мати свій початок в досвіді, вона може виникнути тільки через актуалізацію загальнолюдської здатності до нумінозного досвіду, тобто до релігійного апріорі» (Almond, 1983, 62). Зрештою дослідник робить висновок, за яким відзначає оттівську спробу

продовжити життя кантівських ідей завдяки раціоналізації філософії релігії, що в подальшому стало підґрунтям для появи плюралістичних концепцій подолання релігійних суперечностей.

В свою чергу можемо додати, що хоча Р. Отто і ставиться до кантівського доробку із належною повагою, втім все ж дослідник намагається дещо пом'якшити гострі кути кантівських максим. Так, пояснюючи змістовне навантаження поняття «священне», дослідник пригадує, що за І. Кантом «священна воля без вагань підкорюється моральному закону через почуття обов'язку» (Otto, 1923, 82). Але Р. Отто має сумнів щодо належності категорії «моральності» по відношенню до «священного», хоча у своїх інтерпретаціях ми схильні пов'язувати останнє із етичним аспектом.

Гаррі Олдмідоу також звертає увагу на цю «забрудненість» поняття «священне» моральними конотаціями (Oldmeadow, 2010, 4). Він зазначає, що для Р. Отто пізнати надприродне – це означає пережити *mysterium tremendum*, що виявляє себе як потужне поєднання відчуття інакшості, жаху та величі. Дослідник звернув увагу і на ставлення Р. Отто до інших релігій, в якому він демонструє «прихильність догматичним богословським структурам власної релігії» поруч із можливістю відкрити для себе духовні істини інших релігій. Таким чином філософ долає християнський ексклюзивізм і схиляється до релігійного універсалізму, який відмовляється від «монополії на релігійну істину».

Таким чином, ідеї класиків, що першими почали прискіпливо досліджувати релігійний досвід, пережили вже більше ніж століття, проте деякі концепти залишаються актуальними з огляду на перспективи подальшого ракурсу досліджень у цій царині. Так, О. Полякова у своїй статті (Полякова, 2014) пропонує відрізнити «священне» від «святого» як еволюцію усвідомлення власного ставлення до божественного. Також автор доходить висновку про те, що перспективним може бути дослідження нумінозного як феномену свідомості (Полякова, 2014, 488). Зокрема йдеться про нові типи

релігійного досвіду та формування світогляду на підставі такого досвіду, які стали можливими завдяки тенденціям секуляризації.

В. Волошин, аналізуючи різноманітні підходи до розуміння сакрального, звертає увагу на ірраціоналізм Р. Отто, через який його багато критикували. Але водночас автор наводить цитату самого Р. Отто, яка пояснює його бачення «ірраціонального» як такого (Волошин, 2012, 20). Це зовсім не кантівська «річ в собі», а якраз навпаки. Теолог вважає, що це те, що може бути дано нам крізь почуття і вже сам факт того, що ми можемо назвати «ірраціональне» ірраціональним, заперечує його характеристику «непізнаваності». Поруч із цим, ірраціональне і справді не піддається осягненню нашим раціо, а отже розумом. Також у статті відзначається, що Р. Отто абсолютизує як об'єкт наділений святістю, так і суб'єкт релігійних переживань. Саме ж «священне» Р. Отто розглядає як апіорну категорію (Волошин, 2012, 19).

Є. Смульський помічає, що для Р. Отто переживання священного протистоїть буденному досвіду (Смульський, 2010, 76). Автор зазначає, що «така підкреслена діалектика сакрального й профанного загалом характерна для досліджень із феноменології релігії» і зустрічається у більшості класиків дослідження релігійності (Смульський, 2010, 76). Власне з нав'язливого захисту такої діалектики в подальшому і розпочнеться постнекласична історія спроб її подолати.

«Розуміння та переживання святого Р. Отто вважає основою категоріальної системи, що властива будь-якій релігії», – пише В. Демський, який розглядає особливості трактування релігійного досвіду з позиції психології (Демський, 2015, 5). Це означає, що насправду лише вірянин може творити релігію і лише його досвід може наповнювати значенням ключові категорії та поняття, до яких звертається релігія. Щоправда, звернення до цих категорій уникають, підмінюючи їх тими, до яких тяжіє конкретна традиція. Так, наприклад, більш світське і раціональне поняття «мораль»

трансформується у християнські поняття «гріх» та «покаяння», однак зміст останніх визначається вже церквою, а не самим християнином.

Але інколи трапляються і неочікувані експерименти із застосуванням класичної концепції «нумінозного» Р. Отто. Так, І. Копоть та С. Кукуре у 2021 році підготували статтю «Нумінозне як категорія феноменології релігії та його втілення в опері Р. Вагнера «Тангейзер». Автори зазначають, що «Р. Отто намагається зрозуміти первісний сенс поняття «священне», яке не може бути зведене до етичних категорій моральності, добра, блага та інших. В цьому сенсі ідеальним матеріалом може стати мистецтво, створення та сприйняття якого базується на відчуттях, і містить трансцендентність, духовність, самодостатність» (Копоть&Кукуре, 2021, 157).

Відносно нове дослідження Г. Целковського, присвячене мовним аспектам дослідження релігії, також не оминуло своєю увагою доробок Р. Отто. Автор зазначає, що для Р. Отто «релігійна мова постає «чистим символом»» (Целковський, 2021, 133) та водночас саме завдяки ній релігійний досвід починає «схематизуватися» у поняттях, ідеях та віруваннях» (Целковський, 2021, 94).

Варто провести також паралелі з іншими розвідками, які були написані у тому ж часовому проміжку, що і праця Р. Отто «Священне». Йдеться про розробки Карла Юнга (Jung, 1967) та його архетипи й символи, а також колективне несвідоме та про напрацювання Зигмунда Фрейда, зокрема розкриті у праці «Тотем та табу» (Freud, 1913). Це окрема віха психологізму, яка надалі знайшла своє відображення саме в аналітичній психології, а не аналітичній філософії.

Пауль Тілліх зазначав, що вклад Р. Отто позначився на подальших роботах із богослов'я, вберігши теологію та філософію релігії від необхідності ставити перед собою виключно раціональні задачі та викривлювати логіку й етику досліджуваних проблем (Tillich, 1973). П. Тілліх також звертається до біографії Р. Отто й наголошує на тому, що його дослідницький успіх залежав не від вивчення історико-релігійної літератури,

а від особистого досвіду, якого йому вдалось набути у своїх подорожах. В цьому сенсі і Р. Отто, і В. Джеймса можна порівняти з археологами, які вперше відкривали для світу раніше невідомі цивілізації. Сьогодні ж релігійний досвід настільки розгалужений, що навіть самі дослідники релігійного досвіду полишили спроби розвивати проблематику завдяки зануренню в емпіричну базу.

До речі, у своїй роботі «*Systematic theology*» П. Тілліх акцентує увагу на тому, що підхід Р. Отто до дослідження концепту «священне» не слід сприймати через призму рис психологізму та наполягає на тому, що філософський аналіз Р. Отто має виражену схильність до феноменологічної традиції (Tillich, 1973, 216). А в «*Theology of Culture*» П. Тілліх відзначає, що Р. Отто по суті заново відкрив ідею священного, що дало нове життя містицизму у протестантизмі ХХ століття (Tillich, 1959, 193).

2.3 В. Джеймс та Р. Отто: полеміка ідей

Два фундаментальних класики дослідження релігійного досвіду та феноменів релігійності – В. Джеймс та Р. Отто майже одночасно народили нове проблемне коло для філософії релігії. Це був перший крок для того, аби почати мислити про складові елементи релігії виходячи не із самої релігії, яка має хоч і довгу історію становлення, втім все ж є мертвим поняттям, а виходячи із індивідуального людського досвіду, який і наповнив змістом саму релігію та власне ставлення до неї.

Певною мірою саме ці роботи охарактеризували початок «антропологічного повороту», і хоча робота «Багатоманіття релігійного досвіду» В. Джеймса вийшла першою – у 1902 році, її, а також роботу Р. Отто «Священне», що була надрукована 1917 році, можна назвати людиномірними. І хоча в них йшлося про релігію, все ж предмет досліджень лежав у людському, а не в божественному. Ці дослідження пронизані тими ж ідеями та духом, що й віха філософської антропології на чолі із Гельмутом Плеснером (Plessner, 1975), Максом Шелером (Scheler, 2016) та Арнольдом Геленом (Gehlen, 2009), чії роботи також були написані в першій половині

XX століття. Саме 20-ті роки XX століття пов'язують із так званим «антропологічним поворотом» у філософії, коли у фокусі досліджень опинилась природа людини, цілісність якої філософія намагалась охопити завдяки синтезу нових наукових досягнень (Філософський енциклопедичний словник, 2002, 27-33). У цьому розумінні Р. Отто вже послуговувався засадничими принципами філософської антропології, звертаючись до психології та використовуючи феноменологічний метод.

Попри наявність спільних рис у поглядах В. Джеймса та Р. Отто на феномен релігійності, все ж дослідників розрізняють доволі принципові концептуальні відмінності. Так, В. Джеймс не дарма вводить у якості опорного поняття саме категорію «досвіду». Водночас Р. Отто акцентує увагу на «переживанні» та «дії».

Тобто першому йдеться про результат людської релігійності. Саме тому для В. Джеймса важливі наслідки. Дослідник включає в емпіричне коло своїх досліджень саме багатоманітність релігійного досвіду з його персональними одкровеннями та епізодичним містицизмом. Але все ж В. Джеймс, як йшлося вище, має на меті не лише дослідити природу феномену релігійного досвіду, а й вивести проблематику значення цього феномену. Саме тому, відсилка до досвіду передбачає подвійне тлумачення центрального терміну. Перше – це досвід як короткотривале переживання і в цьому сенсі кількість досвідів може бути різною. Друге – досвід як здобуток тривалістю упродовж всього життя і в такому розумінні досвід може бути лише одним. Саме досвід у останньому значенні передбачає наявність рефлексії, індивідуального сприйняття, інтерпретаційну складову. Цей досвід – це робота над собою, робота зі своїми переживаннями і викресування із глиби мармуру скульптури власних ціннісних фундаментів та орієнтирів.

Для другого дослідника важливий саме процес. Р. Отто розкладає «переживання», яке може тривати хвилини, на складові, які обумовлюють появу такого процесу. Йдеться про відношення до Божественного, наділення його властивостями і характеристиками, а з тим про передумови таких

засновків для релігійних переживань. Серед структурних елементів феномену релігійності з'являються жах, тремтіння, відчуття тварності. Але ключове в помітно ірраціональному погляді Р. Отто на такі переживання, це те, що у людини є вибір. І саме обираючи значення «безумовної досконалості» суб'єкт релігійних переживань приходять до «безумовної залежності», а не навпаки. Це нівелює передсуд про тенета релігії. Адже людська тварність не позбавлена волі визнати чи навпаки не визнавати себе такою.

Ще один концептуальний момент, через який Р. Отто полемізує з В. Джеймсом – це спосіб пізнання релігійного досвіду. Вочевидь, що для прагматичного настрою В. Джеймса досягнення пережитого має відбуватись завдяки розуму. В той час як для Р. Отто функцію пізнання по відношенню до священного і релігійних переживань виконуватиме дух. В цьому протистоянні немає нічого дивного, з огляду на біографію двох дослідників і їх дослідницьку траєкторію. Р. Отто – представник європейської культурної та філософської традиції, водночас В. Джеймс – прихильник американського персоналізму.

Дуже швидко ідею класиків щодо дослідження релігійного досвіду підхопили їх послідовники, які утворили школу з принципово новим підходом до вивчення релігійного досвіду. Певною мірою прагматизм В. Джеймса та ірраціоналізм Р. Отто слугували появі нового дискурсу в аналітичній філософії. Вже у другій половині ХХ століття на релігійній досвід починають дивитись як на можливу аргументацію на користь релігійних вірувань та існування Бога (Craig&Moreland, 2012).

Дослідники закріпили важливий акцент, який в подальшому позначився на розвитку індивідуалізму. Адже саме поняття «досвіду» та «переживання» почали відсилати нас до проблематики духовного становлення конкретної людини. У цьому сенсі нормативність релігійного досвіду, яка характеризується окремою релігійною традицією, почала так би мовити конкурувати із фундаментальними запитам особистості.

Індивідуальний досвід міг не збігатися із «загальноприйнятим» досвідом. Адже «норми виходять не з досвіду, а є апіорними, як суб'єктивні умови суджень, які претендують на універсальність і хочуть бути застосовні до кожного духу, до кожного розуму» (Eisler, 1904, 733).

І хоча Р. Отто демонструє більш консервативний підхід до переосмислення ролі традиції і історії у становленні релігійних переконань його сучасників та наступних поколінь, а В. Джеймс сподівається на культурну революцію, яка зможе зняти ярмо традиції і оживити релігію завдяки персональним відносинам між людиною і Богом, філософи все ще приділяють багато значення такій категорії релігійного досвіду як містицизм.

Хоча сам Р. Отто тяжіє до психологізму, а В. Джеймс не оминає погляду на релігійні переживання із ракурсу неврозу, вже вищезгаданий З. Фройд, а в подальшому його послідовник Еріх Фром у роботі «*Psychoanalyse und Religion*» (Fromm, 1986) звертають увагу на співвідношення релігії і свободи. Йдеться про свободу особистості та про можливість позбутись почуття власної меншовартості, недосконалості й батьківсько-дитячих стосунків, через призму яких сприймається релігійний досвід з огляду на традиції, в яких Бог постає як Бог-отець. Загалом же у подальшому психоаналітична традиція скептично дивиться на релігійні переживання навіть як на окремий різновид досвіду, адже такий досвід, як правило, глибоко вкорінений ще з дитинства, формує подальші моделі поведінки. З цієї позиції найбільш проблематичною є об'єкт-орієнтована поведінка, в якій людина сприймає себе очима Іншого, надає собі оцінку від Іншого і не може пізнати саму себе, весь час орієнтуючись на думку Іншого. Це дійсно схоже на «прихованого Бога», прикриваючись ім'ям якого людина весь час перекладає відповідальність за власне змістовне навантаження на когось, окрім себе.

Хоча З. Фрейд разом із Е. Фроммом критикують стан залежності, на який, як ми пам'ятаємо, спирались у своїх дослідженнях Ф. Шляєрмахер, а пізніше – В. Джеймс та Р. Отто, все ж Е. Фром звертається й до позитивних

характеристик релігійного досвіду. Так, філософ зазначає, що з однієї сторони дійсно релігійний досвід – це той стан, в якому людина втрачає свою самість, але поруч із цим релігійні переживання перетворюють саме існування людини на онтологічне питання, схоже на те, якими задавався свого часу Сократ. Виникнення цього питання гостро ставить перед суб'єктом такого досвіду «усвідомлення себе як окремої, унікальної сутності бажання вирватись за межі самої себе» (Fromm, 1986, 92).

І тут небезпекою для самого життя може виявитись орієнтація на безсмертя. Як би це дивно не лунало у суті самого формулювання. До безсмертя як категорії релігійності звертався свого часу В. Джеймс, зокрема, у своїй лекції під назвою «*Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine*» (James, 1898) та звертався Дж. Гік, який критикував безсмертя за ті мотиви в релігійно обумовлених діях, які зрештою призводять до тероризму (про його бачення релігії йтиметься у четвертому розділі). У своїй лекції В. Джеймс звертає увагу на те, наскільки значливою та централізованою за своїм смисловим значенням може бути ідея безсмертя. Інколи увесь релігійний досвід може бути сформований довкола бажання здобути вічне життя.

До того ж в окремих релігійних традиціях, як от у християнстві, протиставляється тіло й душа, в якій перше – зайва субстанція, яка слугує тягарем для світлого майбутнього. Контраст між тілесним та духовним, звісна річ, відчувався особливо в епоху Середньовіччя, однак його лейтмотив жевріє і до сьогодні. Ця націленість на ідеальне, вічне і безтурботне «потім», була би цілком притомною ідеєю, якби між «зараз» та «потім» не повинна була б трапитись смерть. Пригадуються слова із діалогу Платона: «Усе життя філософа є підготовкою до смерті» (Платон, 2008). Але у цій підготовці, з огляду на сприйняття себе крізь призму погляду Іншого, про яке вже згадувалось вище, людина швидше чогось не робитиме, аніж робитиме. Тут діє презумпція, за якою бездіяльність не так часто визнається злочином як діяльність.

В цій інтенції індивідуальність не лише губиться, вона й не зароджується. Життя перетворюється на довгий коридор із чергою на щастя. Але ціною участі у цій черзі є саме життя. Так життя людини, релігійний досвід якої обертається навколо ідеї безсмертя, стає мертвою ще за життя. Латинський вираз *Memento mori* у своєму значенні тут виступає смисловим паліндромом. Його можна читати у зворотних значеннях. З однієї сторони згадка про смерть має нагадувати про жагу до життя та повертати людину до «тут і тепер», а з іншої – тиск згадки про смертність зводить у культ концепт «безсмертя» – порожній, невідомий і небезпечний для сьогоднішнього дня.

Розглядаючи дослідження релігійного досвіду як окрему віху у становленні філософії, ми не можемо оминати стосунок появи предмету таких досліджень не лише в контексті «антропологічного повороту», а й в контексті метафізики. Дослідження пов'язані із Богом та інструменти для таких досліджень на основі постметафізичних підстав, до прикладу, потрапляють у поле зору в книжці «*God After Metaphysics. A Theological Aesthetic*» Джона Пантелеймона Манусакіса (Manoussakis, 2007). Автор пропонує розглянути концепцію чуттєвого сприйняття та переживання досвіду зустрічі з Богом, відійшовши від метафізики як спроби систематизувати Бога та стосунки із ним, аби дійти абсолютної істини. Так виникає питання про співвідношення релігійного досвіду із метафізикою.

Американський філософ Майкл Лукс звертає увагу на те, що зазвичай нам доволі складно дати визначення самій метафізиці і скоріше за все під методом, яким послуговується метафізика, мається на увазі пошук першопричини, а її метою – осягнення істини заради неї самої (Loux, 2006, 11). Тож поставимо наступне питання: початок дослідження релігійного досвіду – це відродження метафізики чи її кінець? У широкому сенсі релігія визначає стосунки людини із Богом, а там де Бог, там і пошук першопричини. Мабуть, саме тому релігійний досвід як предмет дослідження сприймається скептиками як бажання воскресити метафізику в епоху постметафізичного типу мислення. На заваді стає й ототожнення між

містичним досвідом та релігійним досвідом. Але чи мали на меті таке «воскресіння» В. Джеймс та Р. Отто як родоначальники дослідження релігійного досвіду та релігійного переживання?

Щодо В. Джеймса, то здається, що його відповідь була б очевидною. Вище вже згадувалось про критерії істинності та принципи прагматизму, на яких В. Джеймс будував власну теорію. Тут далеко до епохальності та фундаменталізму метафізичного духу. До того ж його ключовий термін «досвід» віддаляє релігію від Бога та робить її ближчою до людини. Зрештою В. Джеймс не шукає в релігійному досвіді елементів, характерних для трансцендентного, а лише здійснює спроби поглянути на це трансцендентне очима суб'єкта релігійного досвіду. І навіть більше – не в його дослідницьких інтересах шукати за завісою феномену релігії самого Бога. Як ми пам'ятаємо, дослідника цікавить, як саме можливість існування Абсолюту впливає на досвід проживання онтологічно значимих подій у житті людини.

Тепер стосовно Р. Отто. Його лінія досліджень більш схильна до метафізичного ухилу, більш ірраціональна. Але і сам філософ дає характеристику цій ірраціональності. Вже йшлося про те, що ірраціональність для Р. Отто не тотожна непізнаваності, з неї випливають можливості проявлення переживань та чуттєвого в релігійності. Це ніби засновки для існування специфічного релігійного почуття, на існуванні якого наполягає сам Р. Отто. Але якраз це звернення до ірраціонального і апеляції до екзистенційно сформованого відчуття змістовного наповнення центральних понять, пов'язаних із феноменом священного, і вказують на те, що й Р. Отто позбавлений бажання переслідувати цілі і наслідувати методи метафізики.

Із чого ми можемо зробити висновки про те, що дослідження релігійного досвіду не мали на меті пропагувати існування Бога чи повернення назад до метафізики. А якраз навпаки – відповідати на нагальні проблеми сучасності, долати кризу релігії та випереджати відповідями на питання, які в майбутньому поставить перед людством тенденція до

поглиблення процесів секуляризації. Автори втрачають особисту зацікавленість у обґрунтуванні доктринальних установок, як це було раніше, коли питання довкола релігійності досліджувались теологією. Із появою поняття «релігійний досвід» перемістився і фокус погляду на Бога, до якої б з традицій він не був віднесений. Тепер Бог знаходиться не на небі, а всередині самої людини. Саме такі засновки нового підходу до проблеми релігії та її впливу на соціокультурну дійсність людини в подальшому і уможливають появу таких досліджень як, до прикладу «*Religion without God*» Рональда Дворкіна (Dworkin, 2013). Тобто про релігію як самостійну інституцію і феномен йтиметься окремо від полеміки довкола Бога та можливості його існування.

Висновки до другого розділу

Другий розділ був присвячений виникненню поняття «релігійний досвід» та першим дослідженням цього концепту. У нашому полі зору опинились два «класики», які розпочали традицію таких досліджень – В. Джеймс та Р. Отто. Зазвичай до класиків прийнято звертатись, застосовуючи історико-філософський метод, що характеризує місце конкретних постатей у філософській системі координат певної дослідницької традиції. Але ми навмисне спробували оминати такого підходу.

В цьому розгляді вдалось скористатись перевагами позиції сучасного дослідника та використати методи аналітичної філософії, аби прослідкувати за ідеями класиків. Хоча початок вивчення певного феномену, як правило, після багатьох спроб переосмислення здається доволі простим і типовим, навряд такі ознаки можна застосувати до В. Джеймса та Р. Отто.

Кожен із цих філософів вів свою дослідницьку траєкторію. В. Джеймс – з позиції прагматизму, плюралізму і розглядаючи «досвід» як результат, над яким в ідеалі має працювати суб'єкт. Р. Отто – за допомогою феноменології, крізь призму психологізму і звертаючись до «переживання» як до процесу.

В. Джеймс вважає, що саме дослідження релігійного досвіду дозволить краще пізнати ірраціональне. А Р. Отто в особливий спосіб тлумачить

поняття ірраціонального, але також вважає, що ірраціональне не тотожне непізнаваному. Для В. Джеймса такий досвід та й релігія загалом мають бути тісно пов'язані із мораллю, тоді як на думку Р. Отто – навпаки, до категорії священного штучно накладають категорію моральності, до якої насправді саме священне немає ніякого стосунку.

В. Джеймс ставить перед собою задачу не лише описати феномен, а й надати оцінку значенню цього феномену. Тут даються взнаки риси прагматизму, притаманні філософу. Для В. Джеймса релігія важлива лише тому, що має таке значення, яке суттєво формує особистість, її переконання і впливає на її повсякденний чи доленосний вибір. Тобто релігія несе в собі практичну користь у якості регулятора поведінки, а отже й релігійний досвід має не лише духовне, а й цілком практичне значення. Обидва філософи згадують про ті аспекти, які й сьогодні лягають в основу проблемних питань у психоаналітиці. В чому суттєво різниться підхід дослідників, так це в тому, що В. Джеймс не визнає існування специфічного «релігійного почуття», тоді як Р. Отто навпаки переконує в його існуванні.

Для В. Джеймса релігія виконує роль внутрішньої волі до життя, а завдання релігії у прояві людського духу. Мета релігійного досвіду – прагнення людської природи до щастя та гармонії. У тексті «вульгарний» або як ще пише В. Джеймс «рефлексивний» тип віри порівнюється із симулякром між чужим та власним досвідом, який виникає не лише з вини суб'єкта, а й з вини тягара релігійної традиції. Загалом В. Джеймс визначає пріоритет особистого досвіду перед релігією уособленою в окремих інституціях. Релігія та метафізика, на думку В. Джеймса не є тотожними навіть у центральних поняттях, якими оперують.

З огляду на виведення прагматичним В. Джеймсом критеріїв святості ми взяли сміливість припустити, що релігійний досвід для дослідника уможлиблюється у формі своєрідної духовної практики. Тобто маючи для цього намір та вчиняючи певні дії, можна створювати основу для релігійного досвіду. Для В. Джеймса важливо, аби віра мала невпинний рух, тільки так

релігія приносить своє значення, а люди – наповнюватимуть її справжнім змістом, на противагу доктринам. Філософ також звертається до містицизму, але критикує його, а навернення розглядає як слабку позицію віруючого, згодного здатись в полон традиції. Сприйняття істини, до речі, часто визначає традиція, в якій остання – це базис, а істина – надбудова.

Для Р. Отто релігія не суто ірраціональна, але є дихотомією між ірраціональним та раціональним. Раціональні предикати в описанні священного отримують своє значення лише завдяки ірраціональним предикатам. Центральні поняття «релігійне переживання» та «релігійна дія» являють собою почуття єднання із священним, стан блаженства. Р.Отто прагне виокремити структурні елементи феномену, так релігійне переживання описується за допомогою таких термінів як «релігійний жах», категорія «нумінозності» божественного, «тремтіння». Святість виступає унікальною оцінкою, а ідеальна природа об'єкта протиставляється тварності суб'єкта. Умовиводам філософа притаманний контраст між сакральним та профанним. Р. Отто не виступає проти натуралізму, але наполягає на необхідності перегляду сфери відповідальності релігії та науки.

Р. Отто переосмислює ідеї Ф. Шляєрмахера і по суті виводить поняття, яке можна назвати «добровільною» залежністю. Адже філософ запевняє, що саме через визнання безумовної досконалості ми погоджуємось на безумовну залежність. Нами проаналізовано цю ідею інтелектуально осмисленої згоди. У тексті зазначається, що це виглядає так, що інтенція людського духу та розуму стає підставою для появи релігійних переживань і це схоже на принцип зв'язку з авторитетом. Таким чином суб'єкт релігійного досвіду сам створює авторитет і легітимує його авторитетність для себе. Це важливо з огляду на закиди щодо пасивної ролі суб'єкта релігійного досвіду, в якому Бог навіює, а суб'єкт ретранслює нав'яне.

Р. Отто відзначає, що для інших важливим буде не опис переживань, а його спосіб інтерпретувати і підсумувати пережите. Це наштовхує нас на гіпотезу, за якою релігійний досвід може бути взагалі окремим від релігії

соціальним явищем, саме завдяки тому духовному збагаченню, яке він пропонує.

В розділі проаналізовано спільні риси у В. Джеймса і Р. Отто в аспекті усвідомлення значення релігійного досвіду. Філософи крізь призму дослідження релігійного досвіду виводять ідею інтелектуальної духовності як позанаціональної і транскультурної людської чесноти, яка уможлиблюється завдяки сприйняттю релігійного досвіду як способу духовного та інтелектуального становлення людини, а не як аргументу на користь власних переконань перед іншим. Це дає змогу говорити про релігійний досвід без релігії. Саме критика, а не догматика здатні надати релігії нове значення і особистий релігійний досвід стане цьому в нагоді. Ідеї обох мислителів вписуються в дух «антропологічного повороту» та скоріше тяжіють до антиметафізики, попри, на перший погляд, суто метафізичні риси предмету та проблематики досліджень. Нормативність релігійного досвіду починає змагатись із його унікальністю і саме останнє стає основною підставою для того, аби говорити про важливе значення цього типу досвіду для формування ціннісних орієнтирів індивіда.

Розділ III

КОНЦЕПЦІЇ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ В СУЧАСНІЙ АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

3.1. Дослідження релігійного досвіду представниками аналітичної філософії в рамках сучасного дискурсу

Чому мовою для нашого філософського дослідження у межах цієї роботи може бути інструментарій аналітичної філософії? Справа в тому, що релігія як така дуже яскраво маркує процеси і особистості ось вже багато століть. Деякий час більшість влаштовувала догматична реальність – вона хоча й мала вигляд певних тенет, втім пропонувала цілком зрозумілий спосіб існування у світі. Натомість, Майкл Суддут звертає увагу на те, що релігійний досвід сьогодні виступає одним із альтернативних джерел істини поруч із догматичною теологією (Sudduth, 2009, 214-233). Це важлива теза, яку гарно ілюструє поява у 1989 році пісні британського гурту *Depeche Mode* «*Personal Jesus*», а також у 1992 році книги Вінсента Брюмера «*Speaking of a Personal God*» (Brümmer, 1992). І парадокс полягає у тому, що говорити про персонального Бога стало можливим не лише у протестантизмі.

Маючи за плечима крок за кроком епохи, що відходили від ідей Середньовіччя, ми сьогодні зрештою вийшли на нову ідею – ідею свободи особистості. І хоча говорити про свободу – точно вже не задача цього дослідження, ми все ж маємо зробити деяке уточнення. Свобода ця чаїться не у політичному, не у соціальному, не у революційному підґрунті. Це свобода творити, покладаючись на потужні ресурси власного розуму і реалізовуватись у світі, відповідаючи самому собі на питання, що вже стільки століть поспіль бентежать людський розум. Саме тому XXI століття – чудовий час для того, аби говорити про складні речі виважено, аргументовано та логічно – так, як це вміє аналітична філософія.

На нашу думку, історично склалась доволі непроста ситуація із вивченням релігії та феноменів, пов'язаних із нею. Те, що прийнято вважати

філософією релігії, існувало тривалий час у вигляді теології. За виключенням окремих праць, всі надбання таких досліджень залишались у вакуумі та поза дискусією із сучасною філософією. Остання ж нехтувала тезами теологів та апологетів філософії релігії, сприймаючи цей напрям як застарілий шлейф метафізики.

З одного боку відбувалась ситуація антиметафізичного повороту і змінювались не лише методи, а й предмети та об'єкти досліджень. Як і будь-які нові течії, позитивізм доволі кардинально підійшов до старих проблем філософії, пропонуючи залишити їх в минулому. Поруч із цим, класики релігійного досвіду В. Джеймс та Р. Отто заглибились у різноманіття релігійного досвіду та його описову складову переживань. В результаті подібна філософська проблематика опинилась в кризі, виходу з якої посприяли такі постаті як А. Плантінга, Дж. Гік, Р. Свінберн та інші відомі сьогоденні аналітичні філософи, що продовжили досліджувати релігію.

Вцілому першу половину ХХ століття можна назвати трансформативною, адже саме цей історичний проміжок характеризується як перехідний момент від феноменології і прагматизму до безпосередньо аналітичної традиції. Нам не йтиметься про історіософську ретроспективу зародження і становлення цього напрямку філософування, однак слід прокласти змістовний «місток» між проблемами та постаттями, до яких ми звернулись у другому розділі та тими проектами, які будуть розгорнуті у даному розділі. Паралельно із прагматизмом як реакцією на ідеалізм з пануючою релігійністю, з'являється вчення неореалістів. Публікуючи працю «*A Defence of Common Sense*» (Moog, 1925) Джордж Мур обґрунтовує застосування логічного аналізу понять і не оминає проблему віри в Бога. Дж. Мур зазначає, що говорячи про достатні підстави існування Бога, ми порушуємо сам закон достатньої підстави. Водночас Альфред Аєр в роботі «*Language, Truth, and Logic*» (Ayer, 1936) акцентує увагу на тому, що релігійні переконання не несуть в собі сенсу, оскільки являють собою метафізичні твердження, центральним поняттям в яких виступає

трансцендентний Бог (Webb, 2011). Так зароджується проблема логічного аналізу доказів існування Бога через мовні конструкти релігійних тверджень.

Останньою відправною точкою для нового рівня дискусії в аналітичній філософії слід вважати напрацювання Ентоні Флю та Аласдера Макінтайра, під редакцією яких у 1955 році виходить збірка «*New essays in philosophical theology*» (Flew&MacIntyre, 1955). В результаті, починаючи із 50-х років ХХ століття, філософія релігії почала відроджуватись із новою силою, новими завданнями, питаннями та методами. Позитивізм пом'якшав, релігія отримала раціональне обрамлення, а теологія вийшла за межі самої себе, відповідаючи на закиди атеїстичного табору сучасних дослідників так само аргументовано та лаконічно. Водночас аналітична філософія, на відміну від аналітичної теології, досліджує по суті не сам релігійний досвід, а питання та проблеми, які складаються довкола нього.

У цій розвідці не йтиметься про занадто загальні речі, адже ми маємо справу із досить конкретним явищем, яке, з огляду на нашу аргументацію, так чи інакше зачіпає життєвий шлях будь-якої людини. Оскільки аналітична філософія у якості методу використовує концептуалізацію та прояснення базових понять дослідження, ми також матимемо на меті пошуки змістовного навантаження цього поняття у тих дослідників, які вже здійснили чимало таких спроб. На які характеристики цього феномену звертають увагу філософи аналітичної школи? Яку роль відіграє релігійний досвід у епістемології, як він пов'язується із теологією, і які функції має пережитий досвід? Чи може релігійний досвід виступати джерелом знання, чи має право стати самостійним аргументом на користь релігійних переконань та існування Бога загалом? На дослідженні цих питань ми зосередимось у даному розділі.

В книзі «*Analytic theology*» Майкл Кенон Рі (Crisp&Rea, 2009) звертає увагу на розмитість меж між неаналітичною та аналітичною філософією. Вирізняльними характеристиками для такої традиції, за словами філософа, є «характерний підхід до філософських проблем, особливий риторичний стиль,

словник, що розвивається та діалог з розвинутою літературою». Автор пропонує вважати амбіціями аналітичної філософії наступне: «визначення об'єму та меж дослідницьких можливостей для отримання знання про світ, а також забезпечення таких істинних пояснювальних теорій, які ми можемо запропонувати в певних сферах дослідження, які виходять за рамки природничих наук» (Crisp&Rea, 2009, 4).

І якщо деякі з амбітних цілей аналітичних та неаналітичних філософів перехрещуються, то стиль аргументації прихильників аналітичної традиції суттєво вирізняється. М. Рі також висуває п'ять «правил» аналітичного стилю, звертаючи особливу увагу на точність, ясність та логічність викладу й з тим на концептуальність аналізу. Однак поруч із цим філософ робить припущення, що «не існує ніякої істотної філософської тези, яка б відмежовувала аналітичних філософів як таких від їх «суперників». І хоча про багатьох аналітичних філософів можна сміливо сказати як про прихильників «деякого роду фундаменталізму» або «метафізичного реалізму», все ж сам аналітичний виклад не передбачає необхідності стояти на таких позиціях (Crisp&Rea, 2009, 7).

3.2. Релігійний досвід в роботах аналітичних філософів та теологів, що є його апологетами

К. Кван, пропонуючи свій аргумент від релігійного досвіду (Craig&Moreland, 2012, 598), звертає увагу на дослідження прихильників релігійного досвіду у 50-ті та 70-ті роки минулого століття, які однак були безсилі перед верифікаціонізмом, що панував у той час. І так відбувалось доки Р. Свінберн не виступив на захист релігійного досвіду за допомогою «принципу довірливості» (*Principle of Credulity*), який він висунув. Р. Свінберн запропонував вважати будь-який досвід справжнім до тих пір, поки немає підстав для сумнівів у ньому. У такому разі доволі доречним було би визначення «розумного сумніву», на який за аналогією зазвичай покладаються судді у процесі.

К. Кван розглядає кілька прикладів релігійного досвіду, а також стереотипні заперечення щодо релігійного досвіду (Craig&Moreland, 2012, 595-597). Не ставимо собі за мету переказати усі, а зупинимось лише на тих, які зацікавили нас найбільше. Так, приклад, який має назву «досвід Шейли» будується на дуже цікавому взаємопроникненню реальності і чуттєвого досвіду. Героїня цього переживання відмічає, що для неї в цей момент «зникло будь-яке розрізнення між суб'єктом та об'єктом, між дією та переживанням, між ім'ям та дієсловом». В свою чергу приклад «досвід Марка» містить дуже змістовне для дослідження релігійного досвіду питання: «Це я знайшов Бога чи Бог знайшов мене?».

К. Кван зупиняється також на тому, що релігійний досвід носить приватний характер як і галюцинації, ілюзії, сновидіння тощо, а отже є лише різновидом «недостовірного» досвіду. Так, стає питання про ноетичне значення такого досвіду.

Однак, слідуючи за цією логікою, слід узагалі визнати будь-який людський досвід, таким, що не несе в собі «розумного значення». Адже увесь цей коловорот смертей та народжень неважливий і лише окремі постаті несуть вирішальне значення у історії країн світу, їх науці, культурі. Натомість ми пропонуємо вважати важливим усе, що має значення. До будь-якого початкового «значення», навіть якщо воно знаходиться лише на стадії «переживання», може долучитись його трактування, вплітання у контекст та побудова логічного ланцюгу, якщо зі стадії «переживання» людина перейде на стадію «мислення». А отже з огляду на інтерпретацію будь-який досвід буде важливим і «достатньо достовірним» для суб'єкта, який його пережив.

Автор також говорить про деяку «забрудненість» такого досвіду (Craig&Moreland, 2012, 602), але по суті йдеться лише про його суб'єктивність. Суб'єктивність в свою чергу виступає не такою вже й страшною характеристикою, адже досвід як такий зумовлюється наявністю цієї суб'єктивності. Інакше, який би сенс у собі ніс досвід конкретної людини? Феноменологічна традиція має свій інструмент боротьби із такою

«забрудненістю» – редукцію. Нічого не заважає окремим дослідникам і говорити про «феноменологію досвіду», що вже передбачає деяку відредукованість, В. Кебуладзе у праці «Феноменологія досвіду» зазначає: «...у феноменології йдеться про конституювання реальності в її тотальності. Отже будь-які форми досвіду стають предметом розгляду та дослідження» (Кебуладзе, 2011, 71).

Чи можемо ми, приміром, говорити про «теоретичну забрудненість» у ситуації коли Діві Марії ангел послав благу вість? Часто досвід входження у віру відбувається після і саме через переживання релігійного досвіду. І якщо взяти до уваги пропозицію відкинути релігійний досвід як такий, що містить у собі цю забрудненість, доведеться визнати, що рівно настільки ж забруднений будь-який довід.

До того ж, якщо критерії справжності релігійного досвіду та інших видів досвіду однакові, то чи не означає це, що між ними не існує меж? Через це, цілком логічно було б говорити, що не можна спиратись і на «забруднений» досвід, наприклад, водіння автомобіля чи приготування їжі. Це видається доволі абсурдним, а отже спонукує нас задати наступне питання: чи повинен релігійний досвід щось комусь доводити окрім самого суб'єкта переживання? Поруч із цим доречно продовжити так: чому релігійний досвід розглядається виключно в аспекті свідчення на користь існування Бога? Навпаки, розкриття стосунків із Богом для однієї людини може бути доволі інтимним, хоч і яскравим переживанням. Спекулювати цими стосунками, осягнувши їх цінність, навряд чи захочеться. В цьому контексті пригадується роман Конана Дойла «Загублений світ» та однойменний фільм, наприкінці якого вчений вирішує нікому не розповідати про існування світу, де все ще живуть динозаври та печерні люди. Отже, досвід не тотожний доказу, релігійний досвід не може бути аргументом для інших, але може бути особистим одкровенням.

Говорячи про релігійний досвід, К. Кван прогнозує зникнення цього феномену у найближчому майбутньому (Craig&Moreland, 2012, 652). Однак,

дослідник явно вказує на доволі вузьке розуміння характеристики релігійності, маючи на увазі лише тенденції перетворення держав на світські і секуляризацію суспільства. На нашу думку, ані перше, ані друге не свідчить про зникнення релігійного досвіду чи втрату його актуальності. Про це вже йшлося у першому розділі: в мінливому світі, схильному до тенденцій секуляризації та світськості змінюються умови вірування, але віра, як і її практикування, прихід чи навпаки – відмова від неї, не зникають як явища.

Р. Свінберн, про якого вже згадувалось раніше, звертає увагу на те, що істинна віра, а отже й істинні переконання є необхідною запорукою для реалізації цілей. Рациональними підставами для формування істинної віри є «*moral goodness*» (Swinburne, 2005, 34). Філософ розділяє морально добрі вчинки та погані за наступною логікою: перші – це ті, які було б краще вчинити, аніж ні, а другі – ті, які краще було б не вчиняти, аніж вчиняти. Поміж ними пролягають також морально нейтральні вчинки. Ця нейтральність, до речі, корелюється із нейтральними світоглядними принципами, про які ми зазначали в контексті розрізнення між релігійним досвідом та світоглядом. Також Р. Свінберн розділяє два види моральних істин – випадкові та необхідні (Swinburne, 2005, 36). Для багатьох істинна віра протиставляється знанню і передбачається, що знання це дещо краще.

Якщо ми заглибимось в лінгвістичні особливості такого упередження, на згадку спаде фразеологізм «йняти на віру», де передбачається, що людина видає кредит довіри без осмислення об'єктивних умов таких взаємовідносин. З цього випливає передсуд, за яким віра – це завідомо програш, водночас знання – це підґрунтя для захисту власних інтересів.

Але категорія «істинності віри» вочевидь передбачає переконаність у доцільності такого переконання. У сучасному світі доволі важко апелювати до «розумності» власної віри і обґрунтованості переконань без знань як таких. Тобто сьогодні суб'єкту релігійного досвіду замало спиратись на чуттєву складову такого досвіду. Йому потрібні аргументи, які працюють поза індивідуальним контекстом та враховують, що містика захоплює, втім

не переконує. Іншими словами – щоб вірити сьогодні, потрібно або виходити із діалогу і абстрагуватись від соціальної ролі, або використовувати розум не всупереч вірі, а в тандемі із нею. Наприклад, силами аналітичних здобутків філософії релігії.

Також Р. Свінберн говорить про те, що релігійний досвід не може бути очевидним та публічним, оскільки у такому разі існування та наміри Бога були б загальновідомими, а отже наша свобода у виборі між добром та злом стала б обмеженою (Swinburne, 2005, р.293). Сам по собі досвід переживання філософ вважає свідомою ментальною подією.

Говорячи про такий досвід Р. Свінберн розрізняє: зовнішній опис переживання та внутрішній опис переживання. Якраз зовнішній опис зазвичай відштовхує від прийняття аргументу як допустимого. Саме тому, на думку дослідника, важливо аби аргументи від релігійного досвіду були сформульовані на основі досвіду із внутрішнім описом такого переживання. При цьому об'єктивності такому опису має додавати використання виразу «здавалось». Важливо не запевнювати у нових істинах, а лише передавати власні враження. Адже слова про те, що до вас на сніданок сьогодні заходив Бог, рівно як про те, що речі літали по квартирі, при цьому не маючи пристроїв для керування, видадуться щонайменше дивними.

Р. Свінберн зазначає, що саме поняття релігійного досвіду має доволі нечіткі межі, як власне і сама релігія. Тому автор пропонує вважати релігійним досвідом переживання яке самому суб'єкту здається переживанням Бога. Щоправда, це викликає ряд інших питань: що саме слід вважати «переживанням» Бога? Відчуття його присутності? Відчуття залежності від вищої сили? Чи можливо саме лише концептуальне сприйняття ймовірності існування Абсолюту?

Наслідком такого переживання буде типовий висновок для кавзальної теорії сприйняття (Swinburne, 2005, 296). Отже суб'єкт зустрічається із релігійним досвідом тоді, коли йому здається, що у цей момент Бог присутній, й таким чином це насправді викликано присутністю Бога. Також

філософ радить розрізняти суспільне та приватне сприйняття. Адже існують речі із матеріального світу, які об'єктивно всі ми сприймаємо однаково, але можуть бути й інші явища, які комусь не розкриваються, а комусь розкриваються – і всім у різний спосіб. Такі приватні особливості сприйняття можуть обумовлюватись, як зазначає Р.Свінберн, навіть характеристиками самого об'єкта та його стосунком до суб'єкта.

Класифікація Р. Свінберна передбачає наявність п'яти різновидів релігійного досвіду. Перший різновид – це «*experience of contingency*» – досвід непередбачуваних обставин (Swinburne, 2005, 297). Йдеться про випадки, коли людина в один момент може розгледіти участь Бога у доволі природніх явищах. Усвідомлення величі природи дуже часто знаходиться поруч із твердженням про Божественне творіння чи руку Бога.

Другий тип релігійного досвіду – це досвід сприйняття дуже незвичайних суспільних об'єктів. Тут філософ наводить у якості прикладу навіть сюжет із Біблії про воскресіння Христа, вказуючи на те, що насправду виходить так, що людина, яка виглядала і говорила як Ісус Христос, але була розп'ята три дні тому, з'явилась перед учнями і викликала у них появу релігійного досвіду. В той час як більш скептичний спостерігач міг не відчувати такого досвіду, при цьому об'єктивно відзначаючи, що ця людина і справді схожа на Христа.

Три інші різновиди релігійного досвіду автор відносить до таких, в яких «божественне осягається через дещо особисте по відношенню до суб'єкта» (Swinburne, 2005, 299). До третього різновиду релігійного досвіду слід відносити випадки, коли суб'єкт має персональні відчуття, які цілком можливо описати, використовуючи загальний опис п'яти відчуттів. Такий різновид Р. Свінберн ілюструє сновидінням Іосифа, у якому йому наснився янгол.

Четвертий різновид релігійного досвіду навпаки не піддається опису завдяки звичному для нас словнику, тут, зауважує філософ, йдеться про переживання дечого, що ми звикли називати «шостим чуттям». На думку Р.

Свінберна, часто саме такий різновид релігійного досвіду стає основою для переживань у містиків.

Нарешті, п'ятий різновид такого досвіду – це досвід, не опосередкований ніякими відчуттями, але при цьому людина дуже чітко усвідомлює присутність Бога. Спираючись на доволі буденний приклад, який використовує Р. Свінберн для опису такого типу релігійного досвіду, ми би додали, що йдеться про ідею Божественної присутності, яка наскрізною ниткою супроводжує людину протягом всього її життя.

Висуваючи подібну класифікацію Р. Свінберн надає багато значення саме сприйняттю за допомогою наших основних п'яти відчуттів. Говорячи як про приклад навіть про воскресіння Христа, він зауважує, що учні мали такі зорові та слухові відчуття, які говорили їм про те, що вони бачать та чують саме Христа. Однак при цьому філософ зупиняється й на тому, що самі лише відчуття, тобто доволі емпіричні явища, з яких нібито за загальною логікою і має виходити будь-який досвід, не можуть бути засновками релігійного досвіду. Для цього вочевидь потрібно щось ще. Таким чином, дослідник доходить висновку, що релігійний досвід може бути як опосередкований так і не опосередкований чуттєвим переживанням.

Р. Свінберн також зупиняється на тому, що самому суб'єкту такого досвіду може бути до кінця не зрозумілим, до якого саме різновиду належить його релігійний досвід, виходячи із такої класифікації (Swinburne, 2005, 302).

Однак, на нашу думку, класифікація потрібна лише дослідникам релігійного досвіду. Бо насправду навряд чи суб'єкт збирається колекціонувати різні типи релігійного досвіду, прохаючи Бога про те, аби наступний епізод був несхожим на попередній. Що ж справді турбуватиме людину, яка замислюється над тим, що вона ймовірно мала релігійний досвід? Те, чи це взагалі був релігійний досвід, а також чи має право її унікальний досвід переживання присутності Бога називатися релігійним. Ось це право історично протягом тривалого часу надавалось лише із рук тих, хто тримав на собі певну релігійну традицію. Йдеться про нормативне ядро

релігійного досвіду. І воно дійсно відіграє важливе значення, але лише тоді, коли йдеться саме про містичний досвід та намагання відмежувати та відрізнити його від «духовної омани». Сьогодні ж релігійний досвід сприймається як подія, яка може бути не пов'язаною із переживанням зустрічі зі знаковою релігійною постаттю, святим і нормативність такого досвіду відходить на другий план.

Тож, так, класифікація важлива з огляду на те, що лише структуруючи та виводячи типологію деякого явища, ми зможемо точніше розповісти про нього. На думку спадає приклад із іншим, соціальним явищем, яке інколи важко розпізнати саме через відсутність чіткої дефініції, яка б охоплювала усі його прояви. Домашнє насильство – також дуже інтимна річ, про яку так само не прийнято говорити. А раптом це не воно? А ще постійне порівняння особистого досвіду із загальновідомими стереотипами. Ну, до прикладу, що воно зазвичай вчиняється у стані алкогольного або наркотичного сп'яніння або що має наслідком синці, гематоми або вже чіткі ознаки кримінального правопорушення із тяжкими тілесними ушкодженнями. Насправді ж, поступово розвиваючи грамотність і заглиблюючись у проблематику інституту домашнього насильства, а з тим і змінюючи національне законодавство у цьому напрямку, ми розуміємо, що вочевидь існують і такі різновиди домашнього насильства як, наприклад, економічне чи психологічне. А отже домашнє насильство – це не лише тяжкі тілесні, ця проблематика є набагато ширшою.

Цей приклад гарно ілюструє як суспільство взагалі звикло стандартизувати, створювати шаблони, слідувати стереотипам, спрощувати. Даючи дефініцію певним феноменам, ми, дослідники, забуваємо про одну дуже важливу річ. Визначення створюються не для словників. Значення тих чи інших понять ми поступово дізнаємось із самого дитинства, з року в рік ускладнюючи їх від конкретних до більш абстрактних. Саме ці поняття формують нас як особистостей, впливають на нашу ідентичність. Коли ми знайомимось із занадто спрощеним значенням поняття або занадто загальним

чи ідеалізованим визначенням, ми погоджуємось на це, а згодом дивуємось – чому цьому немає місця у нашому житті. Або чому цього навпаки забагато.

Якщо загал сприйматиме релігійний досвід як те, що доступно лише містикам або аскетам, ми матимемо справу із фрустрованим бажанням віднайти Бога у тому, що нас оточує. Якщо ж суспільство вважатиме релігійним досвідом сліпе ідолопоклонство, порожнє слідування ритуалам, таку «релігію» можна буде обернути на будь-яку зручну ідеологію. Саме тому надважливою сьогодні є теорія, філософія, у якій дослідники запропонують перегляд раніше пропонованих значень. А їх переусвідомлення новими поколіннями зможе оживити феномени. Тож класифікація релігійного досвіду – це чудово, але лише як допоміжний крок у роботі філософів над тим, аби дати таке необхідне секуляризованому суспільству струнке та прикладне визначення цьому феномену.

Разом з тим, слід погодитись із Р. Свінберном у вислові про те, що «для багатьох людей життя – це один величезний релігійний досвід» (Swinburne, 2005, 55). Дослідник також виводить «принцип довірливості» задаючись питанням про те, чи може релігійний досвід слугувати аргументом на користь існування Бога. І він не єдиний, хто задавався та досі задається цим питанням – як з метою довести існування Бога, так і з метою його спростувати.

Окремої уваги заслуговують дослідники «Спільноти християнських філософів» (*Society of Christian Philosophers, SCP*), яка була заснована у 1978 році. Тут зібралось доволі багато науковців, які писали про релігію, теологію та віру в дусі школи аналітичної філософії. Одного із очільників цієї спільноти ми вже згадували вище як упорядника збірки есеї з аналітичної теології – це Майкл Рі.

Першим президентом згаданої спільноти був дослідник релігійного досвіду та представник аналітичної традиції – В. Олстон. Він у своїй роботі «Сприйняття Бога» відстоює *перцепційну модель* релігійного досвіду (Alston, 1991). Автор намагається відшукати основи обґрунтування для формування

віри. Так, релігійні переконання, на думку В. Олстона будуються всупереч традиційній схемі, в якій суб'єкт спочатку має переконатись в існуванні об'єкта, а вже потім, спираючись на своє сприйняття цього об'єкта, сформувані певні переконання. Сам філософ говорить про свою роботу як про феноменологічне дослідження усвідомлення Бога. При цьому В. Олстон наполягає на тому, що у твердженнях щодо сприйняття чи усвідомлення Бога варто вживати прикметник «ймовірний», тобто релігійний досвід являє собою сприйняття чи усвідомлення ймовірного Бога.

Зупинимось на цьому дещо детальніше, адже це доволі популярна теза передмов у роботах аналітичних філософів. Очевидно, що філософи убезпечують себе від появи завдання у вигляді переконання скептиків у існуванні Бога. Адже все, про що змовчано на початку роботи, вочевидь, опосередковано сприймається як загальновідома істина, що не потребує аргументів на свою користь. Однак, чи справді варто говорити про об'єктивне існування Бога, якщо дослідження проводяться навколо його сприйняття? По-перше, усе суспільство загалом має базове уніфіковане уявлення про зміст поняття «Бог». Адже навіть переконаний атеїст вкладає у фразу «Я не вірю в існування Бога» доволі конкретне визначення. Якщо не йдеться саме про Бога, то у широкому розумінні поняття йтиметься про Абсолют чи трансцендентне, але це у даному контексті не має вирішального значення. По-друге, якщо дослідження має намір прояснити феномен, який існує у соціумі, то турбувати дослідника, а отже і його читачів має лише реальність існування самого феномену чи соціальної практики, а отже предмету дослідження. Це можна пояснити на прикладі психоаналітиків, які вважають релігію лише магічним способом сприйняття реальності, Бога – продуктом такого способу сприйняття, але при цьому можуть досліджувати релігійний досвід як соціальний феномен. Отже, дослідження релігійного досвіду не повинні включати з'ясування питання існування Бога, адже це не входить в предмет таких досліджень й не є бов'язковим для доведення.

В. Олстон задається питанням: «Чи можуть певні види вірувань про Бога ґрунтуватись на досвіді таким чином, щоб бути виправданим тим, що він на цьому ґрунтується?» (Alston, 1991, 12). Філософ також говорить про те, що віра в існування Бога може ґрунтуватись на досвіді, навіть якщо його не можна вважати правдивим (*veridical*). При цьому сам досвід може сприйматись як усвідомлення Бога. Також, що дуже важливо, автор не вважає, що мета релігійного досвіду має зводитись до аргументації на рахунок певних переконань.

Водночас сам автор поділяє уявлення про Бога на сенсорні та несенсорні. Аналізуючи приклади несенсорного релігійного досвіду, які наводить В. Олстон у своїй роботі, ми можемо звернути увагу на їх схожість у частині відсутності стосунку досвіду присутності Бога до реальних органів чуттів. Так, поєднується чітке переконання у тому, що виникає момент спілкування з Богом, відчуття його присутності із повною відсутністю зовнішніх образів, звуків. В. Олстон звертає увагу на те, що у католицькій традиції роль суб'єкта релігійного досвіду – як у повсякденному його прояві, так і у містичних одкровеннях, є пасивною. Тобто Бог постає перед людиною незалежно від будь-яких зусиль з її сторони.

Дослідник також згадує підхід Уейна Праудфута (Wayne Proudfoot), який виділяє «ноетичну» характеристику релігійного досвіду (Alston, 1991, 27). Цю характеристику він виводить із спостережень класиків філософії релігії, з яких випливає, що переживаючи містичний досвід суб'єкт доходив висновку про те, що такому досвіду слід дати теологічне, а не натуралістичне пояснення.

Важливою тезою є й те, що хоча містичне сприйняття схоже на чуттєве сприйняття присутності, все ж ці два різновиди сприйняття часто не схожі за своїм змістом. Додамо на цей рахунок лише те, що з точки зору психоаналітичної традиції, обидва типи сприйняття є майже тотожними. Адже чуттєве сприйняття часто відбувається за принципом «сприйняття власного сприйняття», а отже навіть у «чуттєвому сприйнятті» йтиметься не

про об'єктивне сприйняття дійсності, яка певним чином впливає на суб'єкт, а лише про сприйняття власного сприйняття такої дійсності. Таким чином, рефлексія відбувається не стосовно феномену, а стосовно нашого віддзеркалення цього феномену. Це усе одно, що попросити сфотографувати щось, одразу застосувавши фільтри, а потім обробити цю фотографію, до якої вони вже були застосовані. Тож «містика» не надто різниться у своїй структурі сприйняття. Хіба що сам суб'єкт починає усвідомлювати «нетиповість» свого сприйняття.

Звертаючись до прикладів сенсорного сприйняття Бога, В. Олстон робить розрізнення між тими ситуаціями, коли об'єкт сприймається як фізично видимий та тими – в яких думки про цей об'єкт несуть в собі сенсорний зміст, однак не мають зовнішнього вираження (Alston, 1991, 41). Автор вважає, що більш вартим уваги є несенсорний релігійний досвід, оскільки саме він може більш точно показати духовну сутність Бога такою, якою вона є. Тут філософ спирається на тезу про те, що з християнської точки зору Бог за своєю сутнісною природою є саме духовним.

Оскільки робота В. Олстона, яку ми аналізували вище, має назву «Сприйняття Бога», а автор, як ми вже зазначали, відстоює перцептивну модель, не дивно, що сам вираз «релігійний досвід» філософ вживає не надто часто. Хоча саму категорію досвіду як такого, де йдеться про досвід певного сприйняття, автор згадує час від часу. Побіжно у роботі В. Олстон дає пояснення щодо такої вибірковості й описує власне ставлення до поняття «релігійний досвід». Так, на думку дослідника, цей термін «не обмежений певними станами свідомості» (Alston, 1991, 75). Це дає підстави вважати, що релігійний досвід включає в себе усе різноманіття досвіду людини в релігійному контексті – «думки, міркування, сумніви та уявлення про Бога». Водночас автор зазначає, що предметом його дослідження є значно вужча категорія – а саме «ті переживання коли Бог являє себе або постає перед кимось».

Також В. Олстон наводить міркування німецького католицького богослова Карла Ранера (Karl Rahner), звертаючи увагу на те, що такі міркування є наслідком впливу філософії Ф. Шляєрмахера (Alston, 1991, 90). Із цих міркувань випливає що релігійний досвід, а саме інтенція людини до пізнання Бога (бо досвід як такий має на меті пізнання) є «трансцендентальною орієнтацією людини на тайну».

Оскільки людина загалом за своєю природою орієнтована на Бога, то вочевидь те, що ми називаємо «релігійним досвідом», супроводжуватиме людину протягом всього її життя. Це також опиняється поза дослідницькими інтересами В. Олстона у даній роботі. Тож вважаючи «релігійний досвід» поняттям яке за змістом «усе й одразу» та поруч із цим «загально ні про що», філософ зупиняється все ж на категорії «сприйняття» як лише на одній із форм релігійного досвіду. Отже, можемо зробити висновки про те, що В. Олстон також вважає проблематичним ясне та чітке визначення релігійного досвіду, та поруч із цим дослідник не вважає сприйняття Бога єдиною формою релігійного досвіду, а містицизм тотожним такому різновиду досвіду.

Варто зазначити, що критика В. Олстона, в першу чергу транслює контраргументи проти епістемологічного статусу містичного досвіду. Так, Крістоф Ягер назвав слабкою позицію філософа (Jäger, 2002, 423) через його спроби надати доксамічним практикам можливість виводити істини, на основі яких містик зможе сформулювати власні релігійні переконання. Однак К. Ягер визнає, що для містика підпадає під епістемологічну відповідальність ситуація, коли він сприймає власний містичний досвід як істину, якщо немає об'єктивних підстав для того, аби стверджувати протилежне.

Очевидно, що поки такі істини будуть виступати в якості індивідуального обґрунтування для подібних переконань, мало хто зможе заперечити проти них. Але, як ми побачимо нижче, розглядаючи позиції представників аналітичної традиції, які притримуються атеїстичних поглядів, переконаний віруючий часто сприймається як небезпечний для соціуму

суб'єкт. А тому епістемологічний статус його релігійного досвіду може нести «загрозу», коли його істина вийде за межі індивідуального світосприйняття. Водночас, ми не можемо вимагати від кожного суб'єкта адекватного і сповненого раціональності та сумніву аналізу власного досвіду – до якого б різновиду він не належав. Але ми можемо встановлювати релевантні межі для онтологічних перспектив такого досвіду, а саме – не абсолютизувати його.

Це дещо схоже на рекламу пігулок. Зазвичай сюжет розповідає нам про наявну проблему (зав'язка), пошук рішення (кульмінація) та звільнення від такої проблеми (хепі-енд). Однак, не дивлячись на щасливі обличчя акторів, наприкінці лунає застереження: «Самолікування може бути шкідливим для вашого здоров'я». Не можна сліпо спиратись на чужий досвід, яким би переконливим він не здавався. Отже, в цьому полягає проблема, коли ми намагаємось сприймати релігійний досвід як джерело знання, розуміючи під цим знання для кожного, а не знання для суб'єкту індивідуального досвіду.

В. Олстон переконаний: «Якщо несенсорний релігійний досвід може надати емпіричні докази певних релігійних переконань, то він може сформулювати твердження, що використовуються для вираження змісту таких переконань, що емпірично перевіряються» (Alston, 1991, 2). Це одна зі складових його аргументу проти нон-когнітивізму.

Даніель Говард-Снайдер, який намагається систематизувати розробки В. Олстона, звертає увагу на те, що *Verifiability Criterion of Meaning* неаналітичний і його неможливо емпірично перевірити (Howard-Snyder, 2009, 2). Це пояснюється, зокрема, мовними особливостями. Так, ми схильні формулювати речення таким чином, що вони стають твердженнями, які в свою чергу неможливо емпірично перевірити.

Зрозуміло, що в такому контексті може виникнути питання і про доцільність поєднання таких понять як досвід та Бог, одне з яких являє собою сукупність об'єктивно даної у переживанні дійсності, а інше – абстрактне поняття, існування якого в цій дійсності об'єктивно не може бути доведене.

У цьому сенсі висновки для формування переконань також можуть бути хибними, оскільки ми не маємо повноти розуміння того, чим є Бог і як він може являти себе у світі. Але це скоріше теологічний рівень дискусій.

Саме до такого рівня дискусій схильний ще один представник SCP – Алвін Плантінга. Хоча дослідник не зловживає у текстах поняттям саме релігійного досвіду, втім розглядає цей феномен з точки зору релігійного ексклюзивізму та питання свободи волі (Plantinga, 1983). Н. Бридья зазначає, що «формулювання захисту свободної волі було визнане одним з найбільших внесків у розвиток проблеми зла в сучасній філософії і теології» (Бридья, 2012, 13).

Філософ говорить про розум та віру в Бога, а також проводить розрізнення між тим, аби вірити в Бога та довіряти йому, у другому випадку обираючи екзистенціальну віру, а не віру в існування самого поняття, сповненого доволі абстрактним змістом. Так, можна здогадатись про те, що для А. Плантінги, як і для багатьох дослідників релігії в її онтологічному сенсі, релігійний досвід головним чином нестиме в собі епістемологічне значення аргументу на користь існування Бога. Тут постають й питання про раціональність віри та можливі світи. Тобто, центральною ідеєю, яку захищає А. Плантінга, виступає епістемологія сцієнтичної віри.

Насправді такі перехрестя проблематик є доволі непоганими для живої дискусії сучасності про існування Бога. Адже певною мірою саме з текстів та виступів А. Плантінги зародився цілий напрям у дослідженнях філософії релігії – аналітичної теології, яка увібрала в себе максимум стрункості аргументів аналітичної школи та фундаментальну теологічну традицію. З цим теологія змогла вийти в дискурс та стати конкурентоздатним напрямом дискусій довкола божественної природи, атрибутів релігії та актуальних питань віри. «А. Плантінга намагається довести можливість того, що теїстична віра є підтвердженою, навіть якщо не існує жодного гарного аргументу» (Філатова, 2020, 111).

Дослідниця наукового доробку А. Плантінги Н. Бридья зазначає, що філософ на різних етапах своєї творчості розкриває ряд проєктів, пов'язаних із філософією релігії (Бридья, 2012). Зокрема, йому йдеться про реформовану епістемологію. А роботі «*God and Other Minds*» він «формулює питання раціональності, розумності чи інтелектуальної прийнятності віри в Бога». У відповідь на це завдання А. Плантіга формує «аналогічний доказ буття Бога» (Бридья, 2012, 13), який тісно пов'язаний із питанням раціональності свідомості як такої.

Водночас, інша дослідниця – М. Філатова, аналізує те, яким чином А. Плантінга визначає умови можливості підтвердження істинності віри. Автор доходить висновку, що для А. Плантінги «підтвердження вірування характеризується надійним когнітивним функціонуванням, станом навколишнього середовища, станом надійності мети та станом несуперечності вірувань» (Філатова, 2020, 110). Також М. Філатова звертає увагу на те, що підтвердження віри для А. Плантінги можливе виключно у тому разі, коли у людини належним чином функціонують когнітивні здібності (Філатова, 2020, 112).

В контексті релігійного досвіду це важливо хоча б з огляду на те, що частина форм чи типів релігійного досвіду, як-от містичний, виключають одночасну можливість суб'єкта переживання такого досвіду, підключити свої когнітивні здібності. Як правило, відчуття залежності, про яку писав Ф. Шляєрмахер, чи релігійного жаху, на якому наполягав Р. Отто, настільки охоплюють в цей момент людину, що в досвіді превалує чуттєвий спосіб сприйняття Бога.

З цього ми можемо зробити висновок про те, що когнітивний спосіб обґрунтування віри можливо застосувати лише на етапі пост-досвідного стану. Це в черговий раз слугує підтвердженням двом тезам. По-перше, що релігійний досвід як епізодичний досвід переживання божественної присутності чи сприйняття Бога, тощо сам по собі не несе епістемологічного навантаження. Для того, аби релігійний досвід набув епістемічного статусу

та отримав «ноетичне» значення, такий досвід має бути відрефлексований й інтерпретований тоді і тільки тоді, коли чуттєве переживання відійде від стану емоційної кульмінації й перетвориться на спогад. По-друге, релігійний досвід не обмежується досвідом контакту з трансцендентним, а включає в себе й всі наступні трансформації переживання, які слідують за ним. Від шоку, подиву, запитування до спокою, впевненості, відшукування відповідей.

Через призму існування Бога та пошуків відповіді на питання чи є Бог необхідно сущим, А. Платінга розкриває не так поняття релігійного досвіду, як проблему релігійних відносин. Дослідник піддає сумніву позицію Джона Смартта щодо того, що Бог є необхідно сущим, звертаючи увагу на місце віри та переконаності в існуванні Бога як ключових засновків релігійних відносин (Plantinga, 1983, 121). Ця віра та знання про існування Бога, на думку А. Платінги, різняться за своєю природою.

Сміливість сперечатись із виразом Дж. Смартта (John Jamieson Carswell Smart) йому надає прихильність аналітичному стилю мислення та викладу власних думок. Тут А. Платінга наполягає на тому, що всі аналітичні висловлювання є необхідними й пише, що: «Екзистенційні висловлювання не можуть бути переформульовані в аналітичні», а поруч із цим «несуперечливі екзистенційні твердження є синтетичними» (Plantinga, 1983, 122).

Чому взагалі важливий цей контекст контраргументів А. Платінги з точки зору дослідження релігійного досвіду? Насамперед тому, що філософ сприймає тезу про те, що твердження «Бог є необхідно сущим» і необхідно логічним висновком, як слабку позицію. Ця позиція австралійського дослідника з тієї ж аналітичної традиції, на думку самого А. Платінги, не витримує логічних стандартів аналітичного викладу. Якби ситуація була зворотною, це позбавило б віруючих від необхідності аргументувати свої релігійні переконання. Але в даному випадку, покластись на тезу про необхідне суще як на аргумент неможливо.

З однієї сторони, це відкриває шлях для того, аби використовувати релігійні відносини як аргументацію. З іншої – говорить про важливість

раціональної складової віри, що в свою чергу не дає використати релігійний досвід як сліпий доказ без його рефлексивної та інтерпретаційної складової.

Американський філософ релігії, який відіграв важливу роль у відродженні аналітичної філософії релігії Вільям Роу відомий своїм «аргументом від зла», також не оминув увагою «релігійний та містичний досвід». Саме таку назву має глава в одній з його робіт. Це заздалегідь вказує на деяке протиставлення цих двох різновидів досвіду. Тут дослідник порівнює віруючого із Робінзоном Крузо (Rowe, 1996, 69). Віруючий, який ще не пережив релігійний досвід, може спиратись на космологічні аргументи або аргументи задуму так само як і Робінзон спирався на сліди П'ятниці з вірою в те, що на острові ще є люди окрім нього. І лише після безпосередньої зустрічі Робінзона з П'ятницею, а віруючого з Богом, підґрунтя для цієї віри стає більш виправданим. Отже філософ вирішив дослідити містичний та релігійний досвід на предмет того, чи можуть вони дати раціональне виправдання вірі.

Для того, аби дати визначення поняттю «релігійний досвід» В. Роу спочатку звертається до найбільш відомих прикладів такого досвіду, однак питання все ще постає відкритим. Тож філософ згадує визначення Р. Отто та Ф. Шляєрмахера, який свого часу вплинув на нього. Так, за Ф. Шляєрмахером релігійний досвід вирізняється тим, що під час нього суб'єкт переживає абсолютну залежність. Р. Отто в свою чергу називав цей стан «*creature-feeling*» – відчуття себе як творіння (Rowe, 1996, 71). Однак він запевняє, що це відчуття не є основним елементом релігійного досвіду. Таким чином Р. Отто змістив акцент від усвідомлення себе як абсолютно залежного на усвідомлення іншого як святого/божественного. Отже В. Роу слідує Р. Отто і визначає релігійний досвід як «*досвід, в якому людина безпосередньо усвідомлює інше як божественне*». Поруч із цим дослідник зазначає, що для містичного досвіду притаманне і ще дещо інше. Це досвід абсолютного єднання з божественним, тобто відсутнє розрізнення між собою та іншим.

Тож йтиметься радше про «досвід, в якому відчувається безпосередня присутність божественного». Адже саме такий досвід включає в себе ті переживання, де немає відчуття інакшості. Тут В. Роу акцентує увагу на тому, що не слід плутати віру в присутність божественного з відчуттям присутності божественного. Цю різницю автор ілюструє за допомогою такого християнського таїнства як причастя. Адже християнин може вірити у те, що хліб – є плоть Христа, однак не відчувати божественного у цей момент. Таким чином В. Роу виключає з поняття «релігійного досвіду» ті релігійні переживання, які не відносяться до божественного. Наприклад, відчуття покаяння (Rowe, 1996, 81).

Також, що важливо, до релігійного досвіду, на думку філософа, не мають відноситись неусвідомлені переживання божественного. Із чого ми можемо зробити висновок про те, що стан свідомості і здатність до рефлексії слугують неодмінними елементами такого досвіду. Виходить, що якщо божественне являє себе, то воно не може бути невпізнаним. Це в деякому сенсі зобов'язує божественне бути наділеним характеристикою «помітності» чи «ефектності», самого суб'єкта досвіду – бути інтенційно налаштованим на сприйняття такого божественного, а досвід – бути неодмінно прив'язаним до раніше сформованої віри у суб'єкта. З цим важко погодитись, хоча нижче, розглянувши розуміння В. Роу релігійного досвіду, стане зрозумілим, що він говорить саме про містичний досвід, навіть якщо вводить будь-які його типології. Саме божественне В. Роу розглядає як божество будь-якої релігійної групи.

В. Роу також не був оригінальним і зазначив, що сам факт того, що хтось переживав релігійний досвід жодним чином не свідчить про те, що божественне насправді існує. За логікою філософа ми радше маємо розрізнити дещо, що постало перед нами у релігійному досвіді як ілюзорне чи те, що існує, незалежно від нас. Нам видається, що ця незалежність і є найбільшою проблемою в аспекті можливості раціонального обґрунтування віри навіть на основі пережитого релігійного досвіду. Та й сам В.Роу

задається питанням: чи розумно це вважати, що люди, які переживають релігійний досвід, переживають правдивий (*veridical*), а не оманливий (*delusory*) досвід (Rowe, 1996, 73).

Але тут, нам здається, потрібно трішки зупинитись. Як ми пам'ятаємо, автор не ставив за мету визначення існування божественного, яке б ґрунтувалось на релігійному досвіді певних суб'єктів. Однак якщо В. Роу має на меті визначити правдивість або оманливість досвіду, він вочевидь встановить і існування/відсутність божественного. Це означає, що у результаті такого дослідження релігійний досвід може опинитись: а) ілюзорним, а отже таким, що не придатний для можливого обґрунтування віри; б) достовірним, а отже таким, що являє суб'єкту об'єкт, який існує незалежно від нього. Оскільки В.Роу раніше вже зазначав про те, що релігійний досвід у його розумінні ґрунтується тільки на переживанні божественного, логічно буде визначити й те, що в решті-решт, якщо релігійний досвід підпадатиме під категорію б), то божественне існує. Це схоже на логічну пастку. Адже з першого погляду автор змінює мету, але за його ж встановленою структурою ми виходимо на результат, який і має досягти цієї мети.

Поруч із цим дослідник відшукує критерій, який міг би вказувати на правдивість сприйняття. Адже так чи інакше релігійний досвід спирається на відчуття. Загалом В.Роу зазначає, що ми маємо відкидати переживання як оманливі лише у тому випадку, коли вони й справді мають достатньо підстав для того, аби вважатись такими. У іншому випадку їх слід розглядати як ймовірно правдиві. Також філософ посилається на Р. Свінберна з його вже згаданим нами вище «принципом довірливості» (Rowe, 1996, 92). Тобто слід сприймати на віру твердження, якщо у нас немає підстав для того, аби думати інакше.

Отже В. Роу легітимує раціональне підґрунтя для віри у якості релігійного досвіду лише в тому випадку, коли релігійні переживання можна вважати справжнім сприйняттям реальності. Філософ зазначає, що

дотримуючись принципу довіри, може трапитись так, що людина, яка досі не переживала релігійного досвіду, буде мати раціональні підстави для того, аби сприймати такий досвід як ілюзорний. Варто сказати, що до цього В.Роу додає ще одну дилему – конфлікт релігійних традицій. На його думку прийняти одне із переживань як правдиве, означає поставити під сумнів релігійні переживання у іншій конкуруючій релігійній традиції. Однак пізніше дослідник сам намагається вирішити цей конфлікт завдяки принципу, який запропонували ряд філософів – «тезою єдинодушності» (Rowe, 1996, 103). В. Роу зазначає, що містична класика «не має ні дня народження, ні батьківщини». Таким чином серед містиків це слугує аргументом на користь правдивості сприйняття реальності під час переживання релігійного досвіду.

В. Роу виводить власну типологію релігійного досвіду. Він поділяє релігійний досвід на два типи – немістичний та містичний. Обговоримо лише на рахунок того, щоб сам не містичний досвід описаний автором недостатньо. Філософ не наділяє йому належного значення, що видно навіть із того, що містичному досвіду приділяється набагато більше уваги – у нього з'являється свій поділ на типи і ці типи мають вирізняльні характеристики. Містичний релігійний досвід посилаючись на дослідників містицизму автор ділить на екстравертивний та інтровертивний (Rowe, 1996, 78). Так, екстравертивний тип шукає божественну сутність у зовнішньому світі, а інтровертивний – всередині самого себе. Зокрема, для інтровертивного досвіду яскравою характеристикою є бажання звільнити свою свідомість від усього змісту. А ось екстравертивний тип досвіду орієнтується на органи чуття.

В. Роу пише, що основним аргументом на користь того, що релігійний досвід може бути правдивим, а отже і належним підґрунтям для раціонального обґрунтування власної віри, є той факт, що хоча б кілька людей мають однаковий досвід (Rowe, 1996, 79) Водночас ті відмінності, які в такому досвіді, слід було б трактувати як різноманітні інтерпретації одного й того ж досвіду, а не різні переживання. Адже трактувати досвід можна по-

різному, спираючись на ті чи інші релігійні переконання. Отже, В. Роу відстоює нормативність релігійного досвіду, яку ми, в свою чергу, бачимо у цьому дослідженні, як одну із сучасних проблем, пов'язаних із релігійним досвідом.

Окреме місце в аргументації В. Роу (Rowe, 1996, 81) займає спроба продемонструвати різні підходи до оцінки містичного досвіду. На прикладі двох мислителів – Чарлі Брода (Broad, 1953), який зазначає, що у нас є вагомі підстави вважати містичний досвід достовірним та Бертрана Рассела (Russell, 1918), який переконує, що у нас є вагомі підстави вважати містичний досвід ілюзорним. Поруч із цим транлюється думка В. Джеймса, яку підтримує і сам В. Роу, щодо того, що у не містиків немає вагомих підстав для того, аби сприймати містичний досвід як правдивий. Таким чином у них немає підстав для того, аби мати підстави для віри в божественне. Також, посилаючись вже на «захисника» містичного досвіду Ч. Брода, В. Роу відзначає, що немає підстав вважати, що реальність, з якою зустрілись містики, є особистою. Саме тому, містичний досвід дає мало підстав для аргументації віри в існування конкретного божества. Тож В. Роу доходить висновку, що містичний досвід не виправдовує віри в теїстичного Бога.

Коли йдеться про аналітичну філософію як таку, важко собі уявити її зародження та становлення без такого напрямку як філософія мови. Слідуючи за такими класичними започатківцями лінгвістичної традиції як Готлоб Фреге (Frege, 1948), Людвіг Вітгенштайн (Wittgenstein, 1960), Рудольф Карнап (Carnap, 1937), Джон Остін (Austin, 1963), їх послідовники в аналітичній філософії так чи інакше всотували тезу про те, що аргументація довкола того чи іншого концепту неможлива без визначення тих логічних сенсів та значень, якими наділені базові концептуальні поняття.

Тож наступний представник аналітичної традиції, у поле зору якого потрапив феномен релігійного досвіду та який разом з тим присвятив багато уваги філософії мови, Джон Гік. Особливу увагу Дж. Гік приділяє питанням

релігійного плюралізму (Nick, 1964). Це важливе питання, яке неодноразово підіймалось дослідниками релігійного досвіду. Філософ все ще використовує релігійний досвід як один із аргументів на користь існування Бога, але вважає, що відмінності між різними типами такого досвіду не слід сприймати як суперечності між різними релігійними течіями.

Все це дослідник сприймає крізь призму кантівських ідей, надаючи і мові, і досвіду співприсутності трансцендентного статусу ноуменального. Саме тому, виходячи із засад релятивізму, він відстоює релігійний плюралізм не як ідеологію, якої потрібно досягти (в політичній та соціальній реальності лібералізму), а як наявну даність, яку потрібно осягнути. Так, не дивлячись на колосальну різницю між буддизмом та іудаїзмом, християнством та мусульманством, Дж. Гік наполягає на єдності фундаментальних засновків віри та релігійного досвіду (Nick, 1964, 43). Філософ вважає, що саме так виявляє себе суб'єктивна природа досвіду, який, по суті, є лише відображенням індивідуального сприйняття. Все, що переживає суб'єкт релігійного досвіду, отримує завершальне значення завдяки тій мовленнєвій та семантичній системі, в якій опиняється онтологічна перспектива особистості.

Оскільки І. Кант іманентно присутній в ідеях Дж. Гіка, не дивно, що сама божественна природа та ідея Бога постають у його баченні недосяжною істиною феноменального світу. При цьому екзистенціальна істина залишається доволі простою і несуперечливою – Бог існує, що стає зрозумілим людині через переживання релігійного досвіду. Цього, вважає Дж. Гік, більш ніж достатньо для того, аби надати такому типу досвіду належного значення (Nick, 1964, 54). Філософ доволі сміливо намагається не лише знайти спільне в характері різновидів релігійного досвіду, а й робить спробу об'єднання теїзму та монізму. В цьому Дж.Гіку допомагає приклад зі світлом, природу якого можна пояснити як за допомогою хвиль, так і за допомогою часток.

А ось недосяжність феноменальної природи божественного Дж. Гік пояснює завдяки введенню поняття «епістемічної дистанції» (Hick, 1964, 57). Це схоже на відповідь на претензію та один із найвідоміших аргументів на користь неіснування Бога від Джона Шелленберга, про який ми ще згадаємо нижче. Однак таке пояснення прихованості Бога від явного, відкритого та навіть «очевидного» контакту з суб'єктом через релігійний досвід Дж. Гік дав набагато раніше у своїй роботі 1957 року «Віра та знання».

Отже, таке поняття тісно пов'язане зі свободою волі та наділяє суб'єкта активною інтерпретаційною позицією. Тільки той, хто пережив релігійний досвід може надати йому значення, виходячи із наявних позицій, чутливості до того, що сприймає. При цьому релігійний досвід має статус доказу існування Бога й до нього застосовується принцип на кшталт «принципу довірливості» Р. Свінберна. Але водночас людина вільна у тому, аби зробити висновки про те, що той чи інший інцидент міг трапитись без втручання божественного і легко пояснюється теорією ймовірності чи-то збігом обставин.

Теолог Вінсент Брюмер, наслідуючи аналітичний стиль викладу текстів, присвячених філософії релігії, розглядає релігійний досвід крізь призму особистих відносин. Автор доходить висновку, що використовуючи таку концептуальну модель, можна сприймати як суб'єкта, так об'єкта, тобто як людину, так Бога, як особистість, персону. Тобто втрачається ця дуалістична імперативна вертикаль, втрачається і характеристика моральності, а ще Р. Отто наполягав на тому, що релігійне переживання не пов'язане із цією категорією, всупереч поширеному стереотипу.

Це означає, що кожен із цих дієвців рівно наділений правами і можливостями у таких відносинах: «кожен вільний у тому, аби проявити ініціативу у власних діях по відношенню один до одного» (Brümmer, 1992, 108). Але поруч із цим ми не можемо ставитись до Бога просто як до ще одного агента. В. Брюмер задається питанням про те, чи може Бог являти себе у людських діях та у зв'язку з цим намагається відповісти на наступне:

«Чи є сенс приписувати одну й ту ж дію різним агентам?» (Brümmer, 1992, 110). Тут теолог намагається прояснити концепт подвійного агентства свого колеги Остіна Фаррера (Austin Farrer) (Farrer, 1967). Він стверджує, що знання природи власних дій, як-то добрих і щирих вчинків, а саме – звідки їх інтенція – від Божої волі чи від самої людини, яка виступає в них агентом, аж ніяк не впливає на формування релігійних переконань.

Тут же В. Брюмер підіймає питання щодо можливості застосування причинно-наслідкового зв'язку до стосунків між людиною та Богом. На противагу аргументам (чи-то навіть їх відсутності у концепції О. Фаррера) теолог наводить позицію богослова Моріса Уайлса (Maurice Wiles) (Wiles, 1986). Остання полягає у тому, що причетність Бога до конкретної людської дії та події суперечить ідеї свободи та автономії як особистості, так і реальності, яка була ним подарована після акту творіння. Отже, для В. Брюмера важливо, аби людина була свідомим та усвідомленим суб'єктом релігійного досвіду, тільки в такому випадку цей феномен матиме своє філософське, теологічне та соціальне значення.

Окремою віхою в аналітичній філософії, яка напряму хоч і не досліджує сам релігійний досвід, але досліджує окремі вагомні концептуальні елементи, які зачіпають проблеми довкола нього, є теорія дії та активності. Зокрема, у цьому напрямку триває полеміка щодо можливості існування свободи волі. Дженіфер Горнсбі помічає невідповідність між тим, що ми бажаємо зробити, та тим, що робимо насправді та зазначає про спроби як про риси людської волі через призму невдач, які спіткають нас на шляху (O'Connor&Sandis, 2010, 18-25). Так з'являється ідея про те, що намагання зробити щось означає зробити все, що у ваших силах. Тут набуває свого значення поняття «воління». Філософи із течії енактивізму шукають причинно-наслідковий зв'язок між дією та її ефектом. Це корелюється із темою вияву ініціативи для контакту із Богом, а отже може вирішити питання активної/пасивної ролі суб'єкта релігійного досвіду.

Разом з тим, Джон Серл вважав, що одиницею значення є мовленнєвий акт, а сам мовленнєвий акт є різновидом дії (O'Connor&Sandis, 2010, 58-66). В таких актах ми беремо на себе відповідальність бути правими або неправими у тому, про що саме ми говоримо. Водночас сила мовленнєвого акту не відображає його зміст. В цьому аспекті можна розглядати обрядовість ординарного релігійного досвіду, а саме – молитви. Яке семантичне значення несе в собі цей мовленнєвий акт, який беззаперечно у даному випадку виступає й різновидом дії? Наскільки сказане відображає внутрішні переконання? Чи слугує молитва відлунням внутрішнього стану чи навпаки – має на меті привести до такого стану?

Також теорія дії та активності розглядає дії з точки зору їх раціональності/ірраціональності. У другому випадку дія може бути пов'язана зі слабкістю волі та поняттям *akrasia*. Це стан, коли ми знаємо, як було б вчинити краще, але всупереч цьому вчиняємо інакше. Традиційна моральна дилема для віруючого, яка призводить до формування особливих станів релігійного досвіду, зокрема, покаяння.

В статті Томаса Пінка свобода волі опиняється на терезах із причинним детермінізмом (O'Connor&Sandis, 2010, 301-308). Він зазначає, що природа свободи полягає у тому, аби надати нам можливість вирішувати – які дії ми вчиняємо. Сила аргументів на користь існування свободи волі означає покладення моральної відповідальності за скоєні нами вчинки. Не дивлячись на те, що різні течії детерміністів передбачали різне ставлення до причин як визначальних факторів для наслідків дій, сам Т. Пінк зазначає, що існування об'єктивних причин як таких, не означає повної відсутності свободи у нас. В свою чергу дії спрямовані на об'єкти мислення як на цілі. Окремо питання свободи волі у вітчизняній філософській традиції досліджує А. Лактіонова (Laktionova, 2021).

Отже, свобода волі – важливий концепт, який може допомогти розпізнати основи релігійного досвіду. Адже сьогодні останній сприймається не завжди як «портал», через який суб'єкту можна донести інформацію. І

якщо людина все ж наділена свободою волі, то аргументом від прихованості Бога вже не вдасться відбитись поруч із тезою про те, що вселюблячий Бог мав би бажати вступити в контакт із кожним. Адже тут з'являться ще бажання чи воління зі сторони людини. Якщо свобода волі необхідна, то і рефлексія та інтерпретація будь-якого різновиду досвіду цілком залежить від людини, не дивлячись на те, яким би яскравим не був пережитий епізод.

3.3. Візія релігійного досвіду в окремих феноменологічних проєктах (на прикладі австрійської школи)

Паралельно із аналітичною традицією, але не можна сказати, що на противагу їй, досліджується релігійний досвід і феноменологами. Оскільки у нашій роботі йдеться про концептуалізацію саме феномену релігійного досвіду, не зайвим буде згадати про кілька сучасних розвідок у цій традиції. Так, сучасний австрійський феноменолог Джейсон Алвіс пропонує поглянути на релігійний досвід крізь концепт Мартіна Гайдеггера *eine phänomenologie des Unscheinbaren* (Alvis, 2018). Хоча самому досліднику про це не йдеться, але по суті він дає відповідь на «аргумент від прихованості Бога» Дж. Шелленберга.

Основна ідея Дж. Алвіса полягає у тому, що ми звикли сприймати Бога шаблонно і стереотипно (Якуша, 2021). Щоразу знаходячись у буденній ситуації ми викликаємо його на дуель, де головною зброєю ініціатора цієї дуелі виступає фізична реальність, що піддається обґрунтуванню з точки зору законів. Людина провокує Бога на ефектну появу і ніби закликає: «Давай, створи диво! Перетвори воду на вино!». Для того, аби продемонструвати, що релігійний досвід не слід ототожнювати із дивами, філософ показує, наскільки сьогоднішнє суспільство звикло вимагати від життя загалом, і від Бога у тому числі, видовищності. Все, що готовий робити такий суб'єкт досвіду, це спостерігати. Він позбавлений необхідності бути активним, співпереживати персонажам на сцені, знаходити сенс у побаченому, імпровізувати. Словами аналітичної філософії дії такого агента є односкладними, вони позбавлені інтенції. Саме таке наївне уявлення про

можливість Бога включатись у досвід людини і критикує автор, спираючись на концепт М. Гайдеггера, а також на тих, хто його критикував за це – насамперед, французьких феноменологів. Тож зустріч із Богом, досвід спілкування із ним не може бути запланованим сеансом споглядання дива, де у глядацькій залі опинились ті, хто закликає їх здивувати.

Навпаки, зазначає Дж. Алвіс, Бог може бути присутній у багатьох буденних діях. Розгледіти його у них – наша задача. Так з'являється категорія непримітності чи-то пак неявиленості Бога. Однак дослідник проти діалектики, в якій Бог може бути або повністю відкритим, або остаточно трансцендентним у розумінні І. Канта (Кант, 2000). «Одкровення, якщо воно справді має шокувати, має відбуватися в найнесподіваніших місцях і способами: маргінальним, непомітним і банальним», - зауважує Дж. Алвіс (Alvis, 2018, 34). Досвід зустрічі з Богом не може зводитись до «страху і тремтіння», які традиційно супроводжують такі відносини, до прикладу, у Серена К'єркегора (Kierkegaard, 2021).

Поруч із цим, комбінація змістів концептів «життя», що належить Генрі Мішелю (Michel Henry), та «світу», який описує М. Гайдеггер, дає досліднику привід для відшукування можливості переживання непримітного, неявиленого Бога в коливальному інтервалі між цими двома концептами (Alvis, 2018, 55). Отже, такий погляд на феномен релігійного досвіду дає можливість зняти завісу містицизму, яка панувала на початку історії уведення цього поняття та дослідження його природи і різновидів.

Можна провести паралелі цієї концептуалізації феномену від сучасного австрійського філософа із дуже давнім латинським виразом «*O sancta simplicitas!*», влучність якого дуже точно описує цю можливу непересічну зустріч людини із Богом у світлі звичайного дня і буденних подій. Саме цього не вистачає сьогодні, коли ми переживаємо, як зазначає Дж. Алвіс, «епоху видовищності» (Якуша, 2021). Концепт, який захищає дослідник, повинен дати можливість Богу вийти за рамки містичного, шокуючого і зрештою релігійного досвіду, і, натомість, просякнути собою увесь досвід як

такий. Направду, це не схоже на вищезгадану ідею здвоєності агента в дії. Бо ані М. Гайдеггеру, ані самому Дж. Алвісу не йдеться про те, що Бог зрештою має творити усю реальність чи нав'язливо впливати на вибір людини.

В своїй рецензії на роботу Дж. Алвіса, Деніел Кокс порівнює згаданий концепт із неновим у християнській філософії поняттям *analogia entis* (Сох, 2019). Головне, що їх поєднує – це спроба відійти від необхідності чітких характеристик відносин людини з Богом, спроба поєднати раціоналістичний ухил філософії і індивідуальне невланне сприйняття, переживання, яке складно раціоналізувати.

Слід зазначити, що відхід від категоричності і контрасту у такому способі осмислити феномен релігійного досвіду, водночас робить крок уперед до тверезості аналітичного мислення, але разом з тим і крок назад до прояснення природи релігійного досвіду і його основних складових. Але ж ми пам'ятаємо про центральне поняття Гайдеггерівської філософії – *Dasein*. І в тому числі, спираючись на нього, можемо скласти враження про основні характеристики релігійного досвіду виходячи із *eine phänomenologie des Unscheinbaren*.

Отже, виходить, що релігійний досвід з'являється лише тоді, коли його суб'єкт може переживати присутність Бога не ретроспективно і не в мареннях майбуття, а лише тут і тепер. Певною мірою це означає, що такий досвід існує лише у той момент, коли суб'єкт свідомо відтворює Бога у реальності. Для цього, переконаний Дж. Алвіс, достатньо дати собі можливість розглядити Бога у буденному досвіді: в очах перехожого, в сонячних променях, що грають блиском на листі дерев, зрештою в самому собі. Це співзвучно із тим, як Христос жив щодня і як часто його схильні сприймати лише за тими чудесами, якими він вразив своїх сучасників. Концепт, який відстоює феноменолог, спрямований саме на перше – на те, аби досвід релігійності став стилем життя, а не містичним обрядом у червоні дні календаря.

В рамках даного дослідження вдалось взяти інтерв'ю у Дж. Алвіса, в якому він детальніше прояснює свої погляди та ділиться досвідом прочитання М. Гайдегера у невластивій для пострадянського суспільства манері інтерпретації (Alvis&Yakusha, 2023).

Феноменолог зазначає, що не дивлячись на майже загальноприйняту тезу сьогодні на Заході про те, що релігія втрачає своє значення, а християнство послаблює позиції, йому видається, що ситуація виглядає з точністю до навпаки. Сьогодні, як ніколи, актуальними є дослідження самого змісту релігійного досвіду, а також питань, пов'язаних із дослідженням цього феномену. Набуває популярності світогляд «*Spiritual but not Religious*» і релігійний досвід стає чимось глибоко індивідуальним та таким, що уможливорює співіснування різних моделей духовності та форм її вираження. До того ж, тенденції із «занепадом» релігії чергуються із її «відродженням». Тут Дж. Алвіс говорить про Глобальну Південь та Глобальну Північ як про різні духовні перспективи серед населення. Феноменолог додає: «З 7 мільярдів на цій планеті, все ще більшість вважає себе так чи інакше «релігійними». Говорити, що релігія не має значення, означає мати дуже обмежену географічно точку зору» (Alvis&Yakusha, 2023).

Дж. Алвіс зауважує, що суспільство постійно – у минулому, теперішньому та майбутньому переживає страждання. Водночас релігійний досвід – це спосіб пережити ці страждання. При чому дослідник має на увазі як соціальний контекст, адже релігійні організації, як правило, опікуються тими, хто найбільше потребує допомоги, опинившись у скрутній ситуації. Так і індивідуальне переживання – створюючи внутрішні духовні орієнтири та відновлюючи людські ресурси.

Дослідник переконаний, що саме віра допомагає нам краще обробляти отриманий досвід. Однак сьогодні ми стали вимагати ясності та однозначності не лише від культурних продуктів, які споживаємо, а й від філософії та релігії. Схильність до спрощення та уніфікації зіграла свою роль і тепер ми чекаємо від Бога очевидності.

Дж. Алвіс зізнається, що для початку в своєму проєкті він охарактеризував те історичне та соціокультурне становище, в якому ми зараз знаходимось, автор називає це явище «society of the spectacle». Потім, він вплітає в цей контекст концепт «непримітності» як стратегію виходу із цієї ситуації. Пошуки відбувались як альтернатива «видовищності/видимості», але з урахуванням бажання відійти від суворої діалектики. Логічним було би протиставити «невидимість», але це не розкриває задуму Дж. Алвіса. Адже йдеться не про Бога-невидимку, а про Бога, якого можна перестати помічати через його характеристику непримітності, власну необачність та орієнтацію скоріше на рок-оперу *Jesus Christ Superstar*, аніж на самого Бога чи Христа. Загалом феноменолог шукає пояснення, яке б відійшло з однієї сторони від «прихованості» Бога (як-то у Дж. Шелленберга), а з іншої сторони – від погляду, в якому Бог іманентно присутній в усьому (навіть коли мова йде про насилля та страждання).

Філософ зазначає, що «Сумнів, мабуть, є найважливішим ресурсом віри». Саме тому релігійний досвід не визначає раз і назавжди стосунки людини із Богом, не робить із суб'єкта цього досвіду святого. І хоча така мінливість і стає приводом для критики релігійного досвіду, все ж ця «нестабільність» і робить віру живою, а не просто догматичним упередженням. Одна із важливих тез Дж.Алвіса у цьому інтерв'ю: «Ми робимо релігію» (Alvis&Yakusha, 2023). Вона дуже лаконічна, але водночас напрочуд змістовна і, звісно ж, вона про роль релігійного досвіду. Це дуже сучасний вираз, оскільки раніше ми могли б почути скоріше за все, що «Ми зроблені із релігії», маючи на увазі те, як віра сформувала нас. Але тепер настав час нам формувати ставлення інших до релігії, відроджуючи в ній філософську проблематику.

Цікаво, що більш популярне прочитання М. Гайдеггера Дж. Алвіс називає континентальною чи-то аналітичною пасткою, в яку як правило втрапляють дослідники у США. Натомість в Австрії, Німеччині та Франції схильні помітити в його розробках те, що стає основою для переосмислення

метафізики та реконструкції богословського мислення. Феноменолог зауважує, що помилково вважати, нібито роботи М. Гайдеггера не несуть теологічного сенсу. Не дивлячись на те, що в Європі схильні сприймати мислителя крізь призму його нацистських поглядів, філософ не був переконаним атеїстом, яким його хоче багато хто виставити сьогодні.

Дослідник сам пояснює, що пропонує свій аргумент для тих, хто змушений захищати свій власний досвід (інколи перед самим собою), вагаючись між характеристиками секуляризації та релігійності. Втім, на думку Дж.Алвіса, сьогодні аналітичним та континентальним філософам потрібно більше взаємодії для більш ефективного вирішення сучасних філософських проблем. Філософ розповів, що мова релігійного досвіду останнім часом все більше зацікавлює дослідників в Німеччині та Австрії, хоча саме філософські проблеми цього феномену поки що малодосліджені. Молода спільнота *Society for the Phenomenology of Religious Experience*, до якої належить і сам Дж. Алвіс шукає нові рішення та підходи до феноменології, аби більше прояснити сенс та значення релігійності.

Інший австрійський філософ Вінфрід Льоффлер, який свого часу присвятив своє дисертаційне дослідження концепціям Р. Свінберна, зазначає, що аналітична філософія являє собою не набір позицій, а швидше стиль філософування, який передбачає ясність позицій, аналіз мови, застосування стрункої логіки та переконливої аргументації (Löffler, 2013). Дослідник характеризує 30-60-ті роки минулого століття в аналітичній філософії як «темні часи» для філософії релігії, які являли собою різкий супротив метафізиці і відмовляли проблематиці релігійного досвіду у розумному обґрунтуванні. Починаючи з 1970-х і до сьогодні відбувається відродження метафізики в аналітичній традиції, філософії релігії та когнітивній теології. Дослідник зазначає, що для багатьох людей їх релігійний досвід виступає головним аргументом, після нього продовження дебатів стає безглуздим та позбавленим сенсу.

Загалом феноменолог пропонує розрізняти ординарний (пов'язаний із життєво-важливими моментами для людини, як-то переживання кохання або смерті близької людини, усвідомлення величі природи як Божественного творіння, тощо) та екстраординарний релігійний досвід (чудеса, зцілення, видіння, містика) (Löffler, 2019). А також публічний (спільні переживання та однаковий опис подій, що відбувались – наприклад, воскресіння Христа) та приватний досвід (коли і самі переживання, і висновки про нього можуть бути доступними лише одній людині або кільком людям). Філософ наполягає на тому, що у своїй дослідженні він не звертається до проблеми справжності, істинності релігійного досвіду.

В. Льофлер виводить власну класифікацію релігійного досвіду, приділяючи увагу його аргументаційній ролі. Як ми вже згадували у першому розділі, у своїй типології дослідник пропонує принаймні 6 різновидів такого досвіду: інтерпретаційний досвід; квазі-чуттєвий досвід; досвід об'явлення, одкровення; довід оновлення, відновлення; нумінозний досвід; містичний досвід.

Цікаво, що під інтерпретаційним досвідом дослідник не має на увазі відрефлексований сенс пережитого досвіду, а сприйняття останнього як «Божого знаку». Так, хвороба може сприйматись як співстраждання із Христом, а прийняття важливого рішення як підказка від Бога (Löffler, 2019).

Квазічуттєвий досвід передбачає слухові та зорові враження, досвід на рівні дотиків, спілкування із божественним, есхатологічні образи та інколи суто інтуїтивні переживання.

Досвід одкровення являє собою отримане знання, яке не підлягає аналізу та сумнівам, відчуття «прозріння» та володіння нововідкритою істиною.

Досвід оновлення передбачає отримання запалу віри із новою силою. Це може трапитись після тривалого відчуття втраченого контакту із Богом, богопопущеності. Новий епізод такого релігійного досвіду ніби роздмухує

вогнище, в якому до цього часу вже ледь жевріла надія. Оновлення часто слугує довгоочікуваною відповіддю на запит віруючого.

Зміст нумінозного релігійного досвіду часто важко описати. В. Льоффлер описує цей тип досвіду як «переживання святої реальності такою, якою вона є насправді» (Löffler, 2013). Схоже на те, що у такому різновиді досвіду відсутнє не тільки змістовне навантаження власних переживань, а і розрізнення між суб'єктом та об'єктом (подібні приклади вже згадувались вище у роботі К.Кван). Тобто суб'єкт у такому разі не може говорити про своє відношення до чогось чи когось, чию присутність він переживав, саме поняття відношення зникає.

Містичний досвід автор описує як відчуття єднання та свободи від рамок часу, простору, індивідуального сприйняття. Цікаво, що містичний досвід має саме такі характеристики у В. Льоффлера, адже деякі з попередньо згаданих типів релігійного досвіду також не виключають компоненту містицизму у них (Löffler, 2013). Тож не зовсім зрозуміло, чому в такому разі розрізнення між містичним та не містичним досвідом не дано як розрізняльна категорія за аналогією з публічністю/приватністю, а також ординарністю/неординарністю.

Також феноменолог ставить питання про наслідки існування феномену релігійного досвіду (Löffler, 2013). Для того, аби використати його у якості аргументації, зазначає В. Льоффлер, зазвичай йдуть одним із наступних шляхів. У першому випадку релігійний досвід розглядається як феномен, що потребує пошуку причини його виникнення. У якості такої причини пропонується прийняти існування Бога. Зазвичай так дивляться на релігійний досвід через призму аргументації представники метафізики та філософії науки. Це феноменолог називає *inferential argument* від релігійного досвіду.

У другому випадку цей феномен розглядається як одна із форм досвіду, яка слугує аналогом сприйняттю. Тут основне завдання полягає у захисті вірогідності індивідуального досвіду, яка в свою чергу виводиться саме через сприйняття. Така форма аргументації характерна для епістемологів й В.

Льоффлер називає її *evidential argument* від релігійного досвіду (Löffler, 2013).

Дослідник зазначає, що у своїх проєктах Р. Свінберн використовує екстерналістський підхід, А. Плантіга – інтерналістський, а В. Олстон – займає проміжну позицію. При цьому всі вони захищають релігійний досвід як джерело істини та використовують *evidential argument*. За словами В. Льоффлера, аргументація Р. Свінберна спрямована в тому числі на невіруючих. Адже для того, аби її прийняти, достатньо не бути принциповим атеїстом чи агностиком. Цілком передбачувано (з огляду на стійкість і принциповість поглядів), що аргумент А. Плантіги спрямований на християн та на доктринальну теологічну обумовленість появи та природи релігійного досвіду. В. Олстон міксує між собою зовнішній та внутрішній аргумент, тому ключову роль тут грають як чесність, так і теологічні критерії справжності.

Втім, феноменолог вважає відкритими питання структури та критерії раціональності релігійного досвіду (Löffler, 2013). Цікавить дослідника й те, як саме пов'язані наші релігійні переконання з іншими переконаннями та припускає, що зміст релігійного досвіду визначатиметься й тим світоглядом, який вже сформував нас як особистість до цього моменту. В. Льоффлер запитує: як пов'язаний цей досвід із тими уявленнями, про Бога, які ми вже маємо (перш за все завдяки визначеній релігійній традиції)? Як пов'язані наші переживання із «орієнтаційними рамками» на які можуть впливати різні аспекти пізнання? Також дослідник говорить про Бога як про можливе остаточне пояснення нашої реальності і про те, як ми звикли мислити раціональність як емпіричну категорію.

Цікаво, що В. Льоффлер прискіпливо систематизував у своїх роботах не лише результати досліджень прихильників релігійного досвіду в аналітичній філософії, а й окремо – в рамках лекції присвятив увагу протилежному табору (про представників якого у тексті окремо йтиметься нижче).

В лекції під назвою «Наскільки новим є «Новий атеїзм»?» (Löffler, 2012), професор звертається до постатей Д. Деннета, Р. Докінза (Dawkins, 1976), С. Гарріса, яких і мали на увазі під новими атеїстами, вводячи це поняття. Але сам В.Льоффлер не вважає це поняття універсальним і таким, що може концептуально поєднати дослідницькі інтереси хоча б цих трьох авторів. Адже для Д. Деннета характерний погляд на релігію через призму науки, Р. Докінз зацікавлений у встановленні істини або хибі по відношенню до релігійних уявлень, а С. Гарріс приділяє значення соціальній небезпеці релігії.

Умовною точкою відліку появи ярлику «Новий атеїзм» В. Льоффлер пропонує вважати 2006 рік, коли Гері Вульф (Gary Wolf) пов'язав лише із іменами Р. Докінза, Д. Деннета, С. Гарріса. Однак з того часу кількість «нових атеїстів» значно зросла. Сам лектор наводить імена його сучасних популяризаторів та тематичні об'єднання й угруповання (наприклад, *Giordano-Bruno-Stiftung*, *Protagora (HR)*, *American Humanist Association*) та зазначає, що як правило вони мають ультраліві погляди на морально-етичні проблеми сьогодення. Одна з ідей, яку помічає у них В. Льоффлер – це заклик відмовитись від «негативної» ідентичності на користь «позитивної». Перш за все, вочевидь йдеться про обмеженість мислення та світогляду віруючих перед атеїстами (Löffler, 2012).

Популяризації такого роду рухів, на думку професора В.Льофлера, сприяли ряд факторів як-то: політичні діячі, які позиціонували себе як праві християни, помилкові тези щодо секуляризації та занепаду релігії, а також політизація релігійних течій у багатьох країнах, рівно як і політизація науки, еволюціоністські теорії якої не завжди безперешкодно з'являлись у шкільних та університетських програмах.

Варто також додати, що абсолютизація істин без приділення уваги їх аргументації, завжди знаходить супротив у вигляді боротьби за альтернативне, а отже вільне вираження поглядів. Часом це виглядає як Фромівська «свобода від» замість «свободи для», але і така концепція

свободи цілком задовольняє тих, хто втомився від табу та стереотипів. Отже, ми бачимо, що проблема, описана В. Джеймсом та Р. Отто, а саме нав'язлива риторика релігійних традицій, нормативність релігійного досвіду продовжує існувати і сьогодні. Але сьогодні замість релігійного плюралізму чи універсалізму розквітає така форма супротиву як науковий атеїзм.

Релігійні конфлікти та війни, а також ненависть на ґрунті релігійних переконань стають вже не ідеологічним, а цілком реальним маркером, який також відвертає від бажання наслідувати релігійні традиції, закріплені територіально та історично. Посил зрозумілий: загальні тенденції кінця ХХ – початку ХХІ століття з однієї сторони вимагають індивідуальності у виборі політичних, етичних, культурних вподобань, тож відношення до Бога також має нести в собі виклик конкретному індивіду. З іншої сторони – глобалізаційні процеси та розвиток технологій вимагають адаптованої версії колективізму, де занадто унікальні здібності стануть зайвим відхиленням від середньостатистичної вибірки.

В. Льофлер цитує С. Гарріса: «Релігія стала настільки небезпечною, що шляхетній толерантності прийшов кінець» (Löffler, 2012). Що має на увазі С. Гарріс, ми побачимо пізніше – коли звернемось до його робіт детальніше. Але ця теза гарно ілюструє претензії від прихильників «нового атеїзму». Дозволимо собі прояснити, що популяризатори «мертвого Бога» вбачають проблему в існуванні релігії як такого типу світогляду, який себе давно віджив. Натомість, криза пов'язана скоріше не із самою релігією як феноменом, а із значенням релігії, яке транслюється у суспільстві. Навряд подібні закиди навіть теоретично могли б з'явитись по відношенню до релігії хоча б кілька століть тому. І хоча релігійні війни існували стільки, скільки й сама релігія, все ж, саме завдяки ній стало можливим відкриття перших університетів, стала можливою популяризація просвітництва. Вочевидь, сьогодні актуалізація релігійного досвіду в контексті ідей попередньо згаданого феноменолога Дж. Алвіса, важлива й з огляду на те, що саме кризь

індивідуальне переживання ми можемо наповнювати змістом релігію і оживити її.

В. Льюфлер характеризує «новий атеїзм» як пояснювальний атеїзм, в якому теїзм може сприйматись як хибний у якості безальтернативної передумови або ж як ймовірність. Філософ виводить п'ять фундаментальних стратегій критики релігії, за якими релігійні переконання є: когнітивно позбавленими сенсу; невірними в силу суперечливості; неповноцінними у своєму обґрунтуванні; небезпечними; такими, що виникли внаслідок невірно працюючих когнітивних механізмів. За спостереженнями дослідника, творці «нового атеїзму» схильні користуватись усіма означеними стратегіями (Löffler, 2012). У атеїстів нового покоління, вважає феноменолог, є й суттєві недоліки в умінні вести дискусію на належному науковому рівні. Як правило, вони зловживають прикладами-карикатурами, демонструють недосконалість знань в області філософії релігії та теології, виставляють віруючих нерозумними й фальшивими, вважають релігію корінням усього зла, а також схильні обирати завідомо беззмістовні теми дебатів. На думку В. Льюфлера, популяризатори атеїзму помилково вважають, що питання існування Бога – це завдання науки.

Феноменолог зауважує, що, наприклад, ті опосередковані висновки, які робить Р. Докінз, справді переконують в тому, що теїзм несе в собі характеристику ірраціональності, лише у тому випадку, коли ви приймаєте тезу про те, що раціональний теїзм потребує аргументів на користь існування Бога. Але якщо ви стоїте на протилежних позиціях, які займають, зокрема, А. Плантінга та В. Олстон, ці аргументи Р. Докінза виявляться безсилими.

В. Льюфлер також звертає увагу на основний зміст тез, якими оперують противники релігії і вони й справді ілюструють бажання «нових атеїстів» остаточно довести неможливість існування Бога, замість того, аби звернути увагу на інші дискусійні моменти у взаємодії між релігійними та нерелігійними дослідниками (Löffler, 2012). Звісно, це підкріплюється «сильною стороною» аргументації популяризаторів – еволюціоністськими

теоріями та їх версіями. Наприклад, так народжується теза про те, що релігія – це побічна дія певного еволюційно корисного механізму, як те, що метелик обпалює собі крила вогнем, орієнтуючись в польоті на світло.

Але, як стверджує філософ, доводи на рахунок того, що релігія є шкідливою, є нерозумними та нерелевантними, як і будь-які характеристики користі або шкоди, що ніяк не співвідносяться із категорією істинності. Тож будь-які переконання, які стосуються існування Бога – атеїзм, агностицизм, теїзм тощо є моральнонейтральними, оскільки без індивідуального контексту вони не можуть принести ані користі, ані шкоди. Що дає підстави вважати, що проблема, тобто корінь зла, лежить за межами релігії.

Отже, слідуючи логіці В. Льюїса, й самих «нових атеїстів» можна назвати обмеженими у їх позиції. Їх методологічна слабкість визначена через упереджену установку на критику релігії. Аргументи побудовані, як правило, не з метою утворити діалог із представниками релігійної свідомості, а для того, аби нівелювати роль релігії, чи навпаки скомпроментувати її таким чином, аби усунути опонента від можливості наводити розумні контраргументи. Це значно ускладнює можливість ефективно досліджувати такі феномени як релігійний досвід чи віру з різних позицій. Саме тому концепції дослідників із табору «нового атеїзму», це як правило гучні аргументи, метафори, апеляція до наукових фактів, які підібрані для того, аби розкритикувати релігію як таку. Занадто широке і стереотипне уявлення про релігію, релігійну свідомість і віруючих й стають предметом обговорення серед виражено атеїстичних філософів, у чому на конкретних прикладах ми зможемо переконатись нижче.

3.4. Релігія та досвід релігійності в аналітичній філософії очима опонентів

Але спробуємо поглянути на релігійний досвід не лише очима тих аналітичних філософів й феноменологів, які ставляться до нього з повагою, а й тих – хто виступає проти релігії як такої. Які тези вони закидають своїм опонентам? Перш ніж говорити про авторів, яких ми згадаємо нижче, як про

опонентів дослідників релігійного досвіду, які насправду вважають, що такий досвід має право на існування, маємо дещо прояснити. У переважній більшості такі опоненти – це послідовники аналітичної філософської традиції, які сперечаються не з конкретними наявними у сучасному філософському дискурсі концепціями релігійного досвіду, а з ідеями Бога, віри та релігії як такими. Такі представники аналітичної школи також наслідують свою традицію. Вона тягнеться за появою у 1957 році есе Бертрана Рассела «Чому я не християнин» (Russell, 1957). Із тексту видається, що Б. Рассел під релігійним досвідом розуміє вибір містицизму та інтуїтивного сприйняття перед логікою, раціональністю та розумом. На терезах сьогodнішніх дискусій вже мало коли йдеться про містику, але питання вибору між раціональним досвідом та духовним досвідом, між розумом та серцем все ще знаходить своє відображення у багатьох текстах сучасних прихильників атеїзму.

Так, Деніел Деннет у своєму виступі на TED (Dennet, 2006) порівнює релігію з коровою, надаючи цих двом об'єктам статус природніх феноменів. Дослідник зазначає, що люди також змінюють свої релігії протягом тисячоліть і закликає вивчати релігії з тією ж інтенсивністю, з якою ми вивчаємо природні феномени.

Д. Деннет зазначає, що сьогodнішні релігії чудово сконструйовані, це впливові соціальні інститути, на прикладі яких ми можемо спостерігати поєднання еволюційного проектування та розумних в тій чи іншій мірі змін. Саме тому, наголошує філософ, діти мають вивчати релігії як окремий курс, на кшталт історії або літератури. При цьому це має бути історія всіх релігій світу з їх теоріями, переконаннями, текстами, символізмом, заборонами, вимогами. Саме така безупередженість, на думку Д. Деннета, означатиме максимальну толерантність до релігійної свободи. Адже демократія залежить від інформованості громадян. Поруч із цим Д. Деннет допускає, що батьки можуть вчити своїх дітей будь-якому віросповіданню.

Однак за словами дослідника, таку ідею священник римо-католицької церкви назвав «тоталітарною». Це сам Д. Деннет трактував так, що деякі релігії настільки занепокоєні чистотою віри своїх дітей, що мають намір тримати своїх дітей у невігластві по відношенню до інших вір.

Друге порівняння, яке робить Д. Деннет, це вже радше не образ релігії його очима, а образ віруючої людини. Науковець порівнює віруючих з вівцями, для яких було «розумним ходом» знайти пастуха. Окрім того, філософ зауважує, що «розумний задум» як об'єкт віри за своєю сутністю є містифікацією.

Д. Деннет зазначає, що «ключем до нашого домінування на планеті є культура, а ключем до культури – релігія». Однак, на його думку, марсіани, опинившись на нашій планеті, були би дуже здивовані, побачивши картинку із величезним натовпом навколо святинь.

Наступне, ще одне порівняння Д. Деннета, пов'язане вже із проявом релігії через віруючого у конкретній дії – поклонінні. Так, філософ звертає увагу на те, що у природі також є подібні приклади – паразит потрапляє в мишу і впливає на її поведінку таким чином, що її швидше зможе впіймати та з'їсти кіт. Тобто паразит здатен вплинути на мозок, закликаючи навіть до суїцидальної поведінки заради суспільного блага. Далі дослідник робить акцент на тому, що підкорення у тій чи іншій мірі є наскрізною ідеєю будь-якої релігії – до прикладу, ісламу чи християнства та додає: «Християни пишаються тим, що здались Богу».

Окрему частину доповіді Д. Деннета займає його аналіз та критика книги Ріка Воррена (Warren, 2002). Зокрема, філософ критично ставиться до таких висловів як: «Віддані люди підкорюються словам Бога, навіть якщо вони не мають сенсу», «Без Бога для людини не існувало би істинного та хибного, а життя було би позбавлене сенсу», «Навіть не сперечайтесь із Дияволом, він набагато кращий у аргументації, аніж ви, адже практикує це тисячі років», «Біблія – це компас життя та шакала оцінювання». Однак на це сам Д. Деннет закидає Р. Воррену, що той випустив із свого поля зору іншу

важливу цитату із Біблії: «Істина зробить вас вільними». Втім, ми в свою чергу могли б заперечити, що контекст розуміння істини у цьому сенсі передбачає істину релігійну, екзистенційну, тоді як Д. Деннет як прихильник натуралістичного світогляду, говорить наукову істину як результат наукових експериментів.

Отже, Д. Деннет зробив три порівняння: релігію як таку з коровою; віруючих – з вівцями; поклоніння – з паразитом у мозку миші. Варто відзначити, що ці метафоричні порівняння і справді справляли враження на публіку, яка слухала Д. Деннета на TED. Однак дані приклади мають принаймні один суттєвий недолік – всі вони про тварин. І якщо сам Д. Деннет зазначає, що 98% того, що сьогодні існує на планеті, створила саме людина, то це якось занадто ставити її на одному шаблі з рештою тварин. Особливо – з коровами, вівцями та мишами. Адже дивно не спиратись на поняття «свободи волі», яке вочевидь притаманне лише людині, і довкола якого так часто точаться наукові дослідження представників аналітичної філософії. Та що там, навіть сам факт того, що Д. Деннет спирається на результати досліджень, в ході яких брали участь корова, вівці та миша, а не корова, вівці та миша спираються на результати досліджень, в ході яких брав участь Д. Деннет, вочевидь свідчить про те, що людина щонайменше досягла вищого рівня розвитку, аніж тварини.

Хоча якщо це все ж усвідомлює сам філософ, тоді висновок напрошується лише один – науковець ділить людей на два «гатунки». Де, судячи за все, до першого гатунку належать люди із поглядами прихильників представників руху Brights (до якого належить і сам дослідник), а до другого – люди, які вірять в Бога. У такому разі перші і справді наділені розумом і свободою волі. А другі – дозволили собі підкоритись релігії і знаходяться на нижчому шаблі – рівні розвитку тварини, вочевидь, однієї із тих трьох згаданих вище. Це дещо нівелює і демократичні цінності, які сповідує сам Д. Деннет, і теорію еволюції, на яку він спирається. Бо це щонайменше говорить про відсутність вроджених прав та здібностей, які належать людині.

І нарешті, не можемо випустити із нашого поля зору і не відреагувати на ще один «аргумент» Д. Деннета. Йдеться про марсіан, які були б спантеличені тим, що можна побачити на фотографіях із великою кількістю людей навколо святинь у різних релігійних течіях. Здається, тут застосована така риторична помилка як «усунення від тягара доведення» або ж «перенесення тягара доведення на опонента». Адже допоки немає ніяких розумних підстав для того, аби вважати, що життя, а особливо розумне життя на Марсі можливе. А отже апелювати до думки марсіан про релігійні традиції жителів Землі щонайменше дивно. Такий «аргумент» цілком можна вважати порожнім, бо він не несе за собою ніякого змісту.

Але де за цими всіма аргументами сам Д. Деннет зі своєю позицією? Що врешті-решт є наскрізною тезою його доповіді, із чим саме він сперечається та що стверджує? Основна теза філософа лунає наприкінці його виступу. Д. Деннета обурило вислів на дорожній вказівці, яку він зустрів в одному зі штатів. Там було написано: «Благо без Бога стане нічим». На це науковець заперечує з наступною логікою: йому відомі багато хороших атеїстів та агностиків, які і без Бога є хорошими. І поруч із цим існує багато релігійних людей, які лише прикриваються своєю святістю замість того, аби зробити щось насправді хороше.

Отже якщо коротко, Д. Деннет витратив 25 хвилин виступу на TED, аби ховаючись за коровою, вівцями, мишею та марсіанами сказати про віруючих та невіруючих в контексті лише двох маркерів – «хорошого» та «поганого». Здається, це попри нашу повагу до ґрунтовності традиції, яку наслідує сам філософ, занадто примітивний погляд. Це внутрішня проблематика добра і зла, яка постає навіть перед дитиною. І в певному сенсі розмите поняття релігійного досвіду впливає на те, що ця проблема все ще існує і вона постає перед такими досвідченими вченими як Д. Деннет.

Ще один представник із табору атеїстів, який упереджено дивиться на віруючих та релігійний досвід як такий, це Сем Гарріс. Він, скоріше прихильник тези про те, що релігія породжує регресивну залежність та лише

шкодить людству. Хоча насправду, у своїй книзі «Кінець віри» він розглядає саме концепт віри (Harris, 2004). Віри у щось, у когось, по відношенню до певного твердження, об'єкту, стану тощо. У баченні С. Гарріса віра перетворюється на своєрідний конвертер. Тут сподівання, бажання, інтенція конвертуються в установки та передсуди, з яких і складається людське життя. У тезах дослідника, як і в його прикладі, яким він розпочинає книгу – терориста, віра це водночас каталізатор самоствердження та поховання власної життєвої енергії в закостенілі рамки вчення.

Автору йдеться про хибний шлях віри, який змушує нас бути заручниками релігії. Релігія ж у такому випадку виступає лише вкоріненою традицією, а не індивідуальним вибором суб'єкта. Ще одна наскрізна теза цієї роботи С. Гарріса – категоричне культурне табу на критику чиеїсь віри. Він говорить, що ми схильні завжди виправдовувати віру. А все через те, який сенс ми вкладаємо у це поняття. Філософ пропонує піддати його концептуальній революції.

Отже, якщо слідувати за його логікою, то стане зрозуміло, яке місце відводиться вірі внаслідок такої революції. Тут релігія має стати історією. Історією вчень та вірувань, які залишаться на полицях наче музейний експонат. С. Гаррісу здається, що тільки в такому разі релігія може залишитись на безпечній відстані від думок та діянь сучасної людини. Релігія має стати ніби артефактом, який лише підсвічує архаїчну культуру. Адже сьогодні нікому не спаде на думку схопити спис стародавньої людини з музею й полювати з ним на здобич.

Але найбільше С. Гарріса турбує вплив віри не на індивідуальне, а на соціальне. Не дарма вище зазначено про «безпечну відстань». Особливу увагу дослідник приділяє екстремізму віруючих. Він також зазначає, що жодна зі сфер, окрім релігії, не передбачає такого «обмеження рамок розуму у відносинах з іншими людьми». Тут же у автора виникає класичне питання про вибір між прогресом та релігією. Стає очевидно, що позиція С. Гарріса полягає в неможливості поєднання цих двох аспектів. Він говорить про

релігію як про джерело «істини без доказів», чого явно не може собі дозволити жодна наука. Дослідник говорить про те, що релігійна ідеологія – це гальма розвитку.

Справа в тім, що слідкуючи за викладом ідей у книзі, ми помічаємо міжрядкове твердження про те, що будь-яка віруюча людина спирається не на об'єктивну даність, а лише на одне джерело – на священне писання. Хоча в кожній релігійній традиції йдеться про свій текст, але текст є метафоричним, незмінним вже протягом багатьох століть. І саме йому збираються сліпо слідувати, сприймаючи його буквально, більшість вірян.

С. Гарріс вводить образ християнина з XIV століття, який мало на чому знається, окрім самої релігії. Тим самим він намагається пояснити, що сучасні віруючі нічим від нього не відрізняються. Але таке безсилля розуму перед тенетами віри і її догматами, такі гальма розвитку – це не лише проблема конкретних індивідів. Адже, як вважає С. Гарріс, релігія – це головна причина насилля в історії людства (Harris, 2004, 24). Тут філософ приділяє значну частину своєї роботи розповідям про терористичні акти та війни, які вчинялись в ім'я віри.

Однак тут ми би поспішили не погодитись із автором у частині визначення першопричини. Релігія – це, по суті, всього лише один із маркерів відмінностей одних від інших. Це всього лише спосіб пояснити свій гнів, придумати йому праведність, але не більше. Релігія, насправді, не може бути початком чи підґрунтям для війни і насильства. Тут грає свою роль вроджена ксенофобія, яка є, по-перше, проявом інстинкту самозбереження, а по-друге, особливістю сприйняття Іншого, Чужого у розумінні Б. Вальденфельса (Вальденфельс, 2002).

Бентежать С. Гарріса й ілюзії віруючих довкола смерті та загробного життя. Адже саме такі марні сподівання, на його думку, призводять до появи, до прикладу, терористів-смертників, які вірять в те, що своїм вчинком здобудуть собі дорогу до вічного життя. Автор піддає сумніву і те, що релігійний досвід уособлює в собі унікального роду переживання. Він

зазначає, що пізнати межі своїх переживань можна також завдяки медитації та психоделічним засобам. До речі, скептицизм по відношенню до релігійного досвіду, особливо в його яскравих, містичних проявах, дуже часто знаходить своє відображення у його дослідниках, що порівнюють такий досвід із досвідом споживання психотропних препаратів.

Філософ зрештою виводить доволі категоричну і суперечливу тезу про те, що духовний досвід загрожує нашому існуванню. Адже у складних випробуваннях розум відходить на другий план. Але тут же сам С. Гарріс чи-то суперечить собі, чи-то пропонує новий вимір духовності, духовності, яка може бути раціональною. Це наближає автора до того, аби визнати важливість інтерпретаційної ролі релігійного досвіду.

С. Гарріс пише: «Віра – не приватна справа і ніколи не була предметом особистого життя» (Harris, 2004, 36), що вкотре підкреслює занепокоєння автора саме соціальною роллю релігії. Важливо також, що дослідник використовує доволі християнське твердження про те, що віра формує наші уявлення, а наші уявлення знаходять вираження у наших вчинках. Саме тому, соціальна активність людини, її адекватність та поняття безпечної соціальної поведінки як прояв релігійності турбують філософа. Від поняття уявлень філософ переходить до поняття світогляду та наголошує на тому, що не можна будувати свій світогляд на священних текстах, оскільки таким чином ми втрачаємо здобутки людства протягом усієї його історії. Тут автор наводить приклад фізики як об'єктивної даності, яка не залежить від того, хто її досліджує – це віруюча людина чи ні, і чи має вона конкретні релігійні вподобання.

Цікаво, що зрештою, як і Д. Деннет, С. Гарріс говорить про паразитарний характер релігії. Він говорить про те, що релігія схожа на інфекційну хворобу. І ті, хто не притримується правил безпеки, наражає на небезпеку не лише себе, а й інших членів суспільства. З чого можна зробити висновок, що дослідник сприймає віруючу людину як носія небезпечних

поглядів, які рано чи пізно вибухнуть (в прямому або переносному сенсі) та зашкодять іншим.

Зрештою, С. Гарріс підводить читача до підсумку про те, що релігія тотожна шаблонному мисленню. І саме це спиняє людину розумну у розвитку і змушує підкорюватись застарілим догмам.

Джон Шелленберг у своїй роботі «*Divine Hiddenness and Human Reason*» (Schellenberg, 2006) цікавим чином поєднує пошук аргументів на користь існування/не існування Бога, а також умови можливості виникнення релігійного досвіду. Тут, висуваючи свій аргумент від «прихованості Бога», філософ відстоює позицію, за якою Бог мав би явити себе кожному, якщо вірити в його досконалу природу та любов до людей.

У інтенції, яку розкриває Дж. Шелленберг у своїй роботі, міститься доволі важливий сенс, який можуть підхопити для себе дослідники релігійного досвіду. Претензія атеїстично спрямованого аргументу та й його автора говорить про те, що досвід співприсутності Бога мав би проявити себе у досвіді кожної особистості, якби Бог насправді існував. Це важлива теза. Завдяки ній ми вкотре звертаємо увагу на противників релігійного досвіду як на тих, хто може побачити недоліки в існуючій системі координат. Адже саме мотив богообраності суб'єктів релігійного досвіду не дає рухатись далі на шляху до взаєморозуміння між тими, хто точно впевнений у тому, що такий досвід мав місце в їх житті, та тими, хто переконаний, що такий досвід ніколи не переживав. Проявленість Бога через досвід для кожного – влучна теза поруч з обґрунтуванням щодо божественної природи. З нею не потрібно сперечатись. З нею варто погодитись і ввести більш розлоге поняття релігійного досвіду, а з тим і класифікацію релігійного досвіду. Релігійний досвід має стати одним із різновидів досвіду, з нього має бути знятий ярлик недосяжності.

Інша справа, що сам Дж. Шелленберг за допомогою логічної послідовності тез виводить висновок про те, що Бога не існує. Не наше

завдання у цьому тексті доводити зворотне, але прояснимо окремі аспекти, які стосуються саме досвіду.

По-перше, досвід не є універсальним, він існує саме завдяки тому, що є кому перетворювати дійсність на досвід. Тобто для того, аби він відбувся, неодмінно має бути суб'єкт. І з цього випливає, що, по-друге, досвід є унікальним. В силу різних здатностей людини мислити, переживати, відчувати, трактувати. Хоча б на основі того ж різного життєвого досвіду, особистих травм, переконань тощо. По-третє, відношення до свого досвіду формує сам суб'єкт цього досвіду.

Це означає, що для того, аби стверджувати, що в житті людини мав місце релігійний досвід, а отже Бог явив себе через свою співприсутність, що автоматично вказує на його існування (слідуючи за логікою самого Дж. Шелленберга) має відбутись наступне. Людина має пережити такий особливий досвід, який особисто вона оцінить як досвід спілкування з Богом після своєї рефлексії над таким досвідом. Це означає хоча б те, що сам Дж. Шелленберг сприйняв свій досвід як буденний і знайшов йому логічне пояснення, надав йому такі характеристики, які дозволили зробити висновки і привели його до атеїстичних установок. Але це не означає, що досвід переживання такої ж дійсності іншим суб'єктом не означав би для цього суб'єкта протилежне.

Це наше бачення дуже схоже на один із сценаріїв, які описує сам Дж. Шелленберг. Але його сценарій, який він обрав для свого «аргументу від прихованості», містить висновок про те, що Бог не існує, в силу того, що у тих, хто в нього не вірить, немає достатньо доказів для існування Бога. Ці докази сприймаються крізь призму відсутності релігійного досвіду, який переконав би їх у протилежному. Але це пастка, в яку ми потрапляємо ототожнюючи будь-який досвід та докази.

Уявімо собі ситуацію, коли дитину вкусив пес. Що це з точки зору дійсності? Випадковість, біль, страх. А що це з точки зору досвіду? Для кожного, хто переживає його, це своя історія. Хтось почне боятися собак.

Хтось зробить висновок, що краще триматись від собак подалі. Хтось сформує враження лише щодо цієї конкретної собаки. А хтось взагалі стане ветеринаром.

У праві є таке поняття як допустимість та достатність доказів. Тож докази – це лише частина дійсності, яку вдалось вхопити по відношенню до конкретних обставин. Перетворюючи релігійний досвід на спосіб доказування існування Бога ми опиняємось у змагальному процесі, на кшталт судового засідання, де кожен намагається довести свою правоту спираючись на ту частину дійсності, яка йому відкрилась. Досвід не повинен бути аргументом. Це викривляє природу самого досвіду. Але обурення Дж. Шелленберга щодо вибірковості Бога доречне.

Релігійний досвід це справді щось, що може відбуватись з будь-ким. У баченні філософа, релігійний досвід виглядає як портал, через який за бажання Бог може заявити про своє існування конкретній людині. Але в цьому баченні замало ролі самої людини. Тут суб'єкт досвіду виступає пасивним тлом для проявленості Бога. Це дещо суперечить навіть логіці вибірковості. Якщо роль суб'єкта пасивна, то Богу все одно з ким саме вступати в контакт в рамках релігійного досвіду.

Висновки до третього розділу

Настав час проаналізувати наведені вище концепції і охарактеризувати сьогоденні розробки аналітичної філософії на рахунок релігійного досвіду. Основні закиди та непрояснені моменти щодо проблематики релігійного досвіду можна охарактеризувати наступними проблемами: суб'єктивністю означеного феномену; епістемологічним статусом релігійного досвіду; можливістю/не можливістю релігійного досвіду виступати аргументом на користь переконань, зловживання релігійним досвідом як аргументом на користь існування/не існування Бога. Дехто навіть пророкує зникнення цього феномену у найближчому майбутньому.

Дослідники релігійного досвіду, які працюють в рамках аналітичної традиції, відзначають такі риси цього різновиду досвіду як невірність та забрудненість (зокрема на це та на «ноетичність» релігійного досвіду вказує К. Кван). Однак подібні закиди можна було б застосувати й до категорії досвіду як такого, а забрудненість, швидше, слід інтерпретувати як суб'єктивність. І це не те, що може бути перешкодою на шляху до дослідження релігійного досвіду, оскільки досліджуючи цей феномен ми спираємось не на конкретні факти, а на їх практичне значення.

Йдеться про досвід як про емпіричний доказ і тут народжується питання про те, чи повинен релігійний досвід щось комусь доводити окрім самого суб'єкта переживання? Р. Свінберн відповідає, що емпіричні явища не можуть бути засновками релігійного досвіду. Він же виводить п'ять різновидів такого досвіду. Дослідник виступає проти очевидності та публічності цього явища, оскільки б це обмежило нашу свободу вибору, а також наполягає на тому, що релігійний досвід – це свідомо ментальна подія. Поруч із цим дослідник визнає, що дане поняття має розмиті межі, а отже вимагає прояснення. І вочевидь сам Р. Свінберн проти епізодичного сприйняття такого досвіду, адже, для когось такий досвід може виявитись тривалістю у все життя. З чого можна зробити висновок про те, що і саме поняття релігійний досвід і його зміст для філософії релігії та аналітичної філософії потребують перегляду. Характеристика «усвідомленості» релігійного досвіду, поруч із цим, потребує прояснення активної ролі суб'єкта, яка може полягати у інтерпретації пережитого.

В. Олстон пропонує перцептивну модель релігійного досвіду й висуває аргументи проти нон-когнітивізму, здійснюючи своє феноменологічне дослідження усвідомлення Бога. Філософ припускає, що таким досвідом можуть бути самі уявлення про Бога, які він, в свою чергу, поділяє на сенсорні та несенсорні. В. Олстон запитує: чи може релігійний досвід певним чином обґрунтовувати наші переконання? Та помічає, що роль суб'єкта релігійного досвіду у католицькій традиції є, переважно, пасивною.

Дослідник зазначає, що інколи думки, пов'язані із об'єктом релігійного досвіду є сенсорними, однак вони не несуть в собі зовнішнього змісту. Хоча В. Олстон умисно звужує своє дослідження до конкретних аспектів релігійного досвіду, а саме – до сприйняття Бога, сам філософ визнає, що різноманіття цього феномену значно ширше. Отже, якщо слідувати логіці В. Олстона у тому, що цей термін не обмежений певними станами свідомості, релігійний досвід включатиме в себе не тільки переживання присутності Бога чи-то «трансляцію божественного», а й ті умовиводи, до яких доходить індивід стосовно Бога.

Ідеї А. Плантінга є більш застосовними до нової теологічної дискусії про існування Бога та Божествену природу. Однак він також звертає увагу на поняття божественної дії. Саме проявом цієї дії і є релігійний досвід. На такий досвід А. Плантінга дивиться з позицій релігійного ексклюзивізму, а також сприймає його як епістемологічний аргумент на користь існування Бога. Для дослідника концептуально важливою складовою його наукових пошуків є сциєнтичне обґрунтування віри. А релігійний досвід стає радше елементом на шляху до переконаності в існуванні Бога. Але важливе уточнення полягає в тому, що А. Плантінга не погоджується із ідеєю про те, що існування Бога є необхідно суцим. Це ускладнює завдання вірянина, адже він повинен раціонально обґрунтувати свою віру. Водночас саме віра – важливий елемент релігійних відносин, оскільки на вірі в Бога, а не на знанні про його існування й тримаються ці відносини. Важливим висновком для нас слугує те, що релігійні відносини можуть бути аргументацією віри, однак самого епізоду релігійного досвіду замало, для раціонального обґрунтування віри. Це знову ж таки приводить до тези про важливість осмислення пережитого.

В. Роу пропонує просту класифікацію, розрізняючи між собою немістичний релігійний досвід та містичний релігійний досвід. Перший, на його думку (в чому він погоджується із Р. Отто), пов'язаний із усвідомленням іншого як божественного. В. Роу наголошує на відсутності

відчуття інакшості. Тобто суб'єкт не сприймає Бога як Іншого. Причому філософ розрізняє віру в присутність та відчуття присутності божественного. В. Роу, як і багатьох його колег, хвилюють питання достовірності досвіду та раціональне підґрунтя для віри. Другий тип досвіду підлягає поділу на екстравертивний та інтровертивний. Дослідник вважає, що містичний досвід дає мало підстав для аргументації віри в існування конкретного божества і не виправдовує віри в теїстичного Бога. Це в свою чергу підсилює необхідність подолання стереотипу, за яким релігійний досвід ототожнюється із містичним досвідом і навпаки – актуалізує інтелектуальну складову духовного досвіду. В.Роу також схильний до ідей релігійного універсалізму, завдяки яким розкриває «тезу єдинокористності», пояснюючи роль спільного та відмінного в різноманітні релігійного досвіду.

Дж. Гік прагне не класифікувати, а об'єднати різновиди релігійного досвіду, наслідуючи ідею релігійного плюралізму. Так, він робить спробу знайти спільні фундаментальні риси такого досвіду навіть між теїзмом та монізмом, в цьому ідеї Дж. Гіка стають схожими на завдання, які поставив перед собою В. Роу. Екзистенціальна істина для дослідника залишається доволі простою і несуперечливою – Бог існує, що стає зрозумілим людині через переживання релігійного досвіду. У якості пояснення недосяжності феноменальної природи божественного Дж. Гік вводить поняття «епістемічної дистанції». Також Дж. Гік вважає, що все, що переживає суб'єкт релігійного досвіду, отримує завершальне значення завдяки тій мовленнєвій та семантичній системі, в якій опиняється онтологічна перспектива особистості. Отже, сам по собі релігійний досвід не є визначальним у житті суб'єкта до тих пір, поки сам суб'єкт не надасть йому значення, не окреслить його сенс та не вкорінить через принципи у повсякденні практики.

В. Брюмер пропонує концепцію, за якою релігійний досвід схожий на особисті відносини, в яких є суб'єкт та об'єкт, які цілком рівні між собою та є особистостями. Це наділяє їх свободою у тому, аби вступити у такі

відносини. Втім, В. Брюмер переконаний, що знання природи власних дій не впливає на формування релігійних переконань. Також В. Брюмера цікавить релігійний досвід крізь призму концепту подвійного агентства. Для В. Брюмера важливо, аби людина була свідомим та усвідомленим суб'єктом релігійного досвіду, тільки в такому випадку цей феномен матиме своє філософське, теологічне та соціальне значення. Тобто, саме активна роль суб'єкта, а не пасивна роль медіума у містичному одкровенні, наповнює феномен релігійного досвіду його практичним аспектом.

У дослідженнях, присвячених теорії дії, основними концептами, дотичними до релігійного досвіду, виступає свобода волі та мовленнєвий акт як дія. Саме вони відкривають перспективи для застосування теоретико-прикладного характеру цього напрямку до досліджень релігійного досвіду.

В рамках цього розділу були згадані також сучасні представники феноменології, які досліджують релігійний досвід. Дж. Алвіс пропонує застосувати концепт М. Гайдеггера *Unscheinbaren*, детально оглянувши його критику, та прояснюючи зміст. Проєкт феноменолога включає в себе аналіз сьогоднішніх стосунків між людьми та Богом, а також того, наскільки загалом сучасні тенденції вплинули на них. А також містить припущення, яким чином «феноменологія непримітності» може подолати це фрустроване відчуття втрати Бога і його видовищних чудес, яке сьогодні транслюється суспільством. Проєкт Дж. Алвіса направлений проти діалектики – відкритості чи повної трансцендентності Бога, а сам філософ виступає за маргінальне, непомітне, банальне одкровення. У цій концепції релігійний досвід являє себе й як спосіб пережити страждання, в цьому Дж. Алвіс суголосокий із В. Джеймсом, який розглядав релігійний досвід як внутрішню волю до життя. Ще один ключовий аспект цього феноменологічного проєкту полягає у тому, що не віра формує нас, а ми формуємо віру.

В. Льоффлер – феноменолог, який дуже багато часу приділяє аргументам аналітичних філософів – як тих, які сприяли відродженню досліджень, пов'язаних із релігією, так і тих, які вважають, що місце релігії –

на полицках історичного музею (так званих представників «нового атеїзму»). Дослідник має і власний проєкт, в якому виводить типологію із шести різновидів релігійного досвіду та окремо розрізняє публічний/приватний та ординарний/неординарний досвід. Ключовими аспектами дослідження релігійного досвіду В. Льоффлер вважає його структуру та критерії раціональності. Загалом дослідник наголошує на тому, що сьогодні ми спостерігаємо кризу не релігії як такої, а кризу значення релігії в суспільстві. Це вкотре загострює наш погляд на тому, як релігійний досвід, трансформація віри, а також стереотипне вузьке розуміння цих понять відображаються в діалозі між науковцями та в тих проблемах і викликах, які становлять загрозу релігійній безпеці.

Належне місце у цьому розділі присвячене й голосу тих, хто виступає опонентами сучасним дослідникам релігійного досвіду. Хоча «предмет спору» часто виглядає набагато ширше, аніж з'ясування функцій релігійного досвіду, все ж глобально йдеться про можливість/неможливість мати раціональні підстави для того, аби віри в Бога й практикувати цю віру в межах конкретної релігійної традиції або ж поза нею.

Так, Д. Деннет дивиться на релігію як на паразита в суспільстві, який руйнує еволюціоністські засади людського розуму з малечку. Саме тому він пропонує більше досліджувати історію різноманітних релігійних течій. Тут на терезах опиняються чистота віри та свобода віросповідання. Для дослідника важливо, аби людина сама шукала істину. Втім, на думку Д. Деннета, релігія позбавляє такої можливості, оскільки дає вже готову безапеляційну істину. Через це людство зупиняє себе у розвитку. Також, варто відзначити, що Д. Деннет плутає релігійну та екзистенційну істину з науковим поняттям істини, що значно послаблює його концептуальне змагання. Загалом науковець проти такої функції релігії як «підкорення», вочевидь маючи на увазі ту ж «залежність», на яку свого часу звертав увагу ще Ф. Шляєрмахер. Насправді ж аргументи Д. Деннета проти релігійного типу світогляду зводяться до дихотомії між поганим та хорошим, моральним

та аморальним. Але, вочевидь, якби Д. Деннет опинився по іншу сторону досліджень, його б цікавило те, наскільки релігійні переконання мають вплив на повсякденний досвід.

С. Гарріса, як і Д. Деннета, також бентежить те, що людство гальмує у розвитку, все ще знаходячи істини в старих священних текстах. Окрім того, він пропонує піддати поняття віри концептуальній революції. В релігії автор вбачає проблему індивідуального характеру, в якій сучасна людина все ще обирає догмати замість відкриттів. Таким чином релігія виступає як джерело істини без доказів. Натомість, концепція С. Гарріса передбачає, що релігія має стати ніби артефактом, який лише підсвічує архаїчну культуру, але не впливає на сьогодення. Втім, хоча це питання і стоїть перед автором, проте не так гостро як інша – соціальна проблема. С. Гарріс вважає релігію в буквальному сенсі небезпечною, адже саме діяльність різноманітних релігійних течій призводить до релігійної ненависті і насилля, в тому числі у таких формах як релігійні війни та тероризм. Обурює С. Гарріса й категоричне табу на критику релігійних течій, яке сформувалось у суспільстві. Автор також піддає сумніву і те, що релігійний досвід уособлює в собі унікального роду переживання й бачить інші альтернативи, для переживання подібного досвіду – медитацію і вживання психотропних речовин. Вважає, що віра має практичне значення у вчинках, а тому ті, хто не притримується правил безпеки, наражає на небезпеку не лише себе, а й інших членів суспільства. Тобто у баченні С. Гарріса є претензії, спрямовані на подолання релігійної нетерпимості, а також на створення релігійно безпечного середовища, в якому свобода слова, а отже і критики релігійних діячів та релігійних принципів, стоятиме вище толерування почуттів віруючих

Аргумент від прихованості Бога Дж. Шелленберга згадується у цьому тексті неодноразово, адже це найбільш популярний аргумент, з яким часто люблять сперечатись аналітичні філософи. Його формула полягає у апеляції до божественної природи й характеристики її досконалості й любові, а потім

– до відсутності релігійного досвіду. Нам, в свою чергу, видається, що так Дж. Шелленберг сперечається із ідеєю щодо вибіркості чи то богообраності суб'єктів релігійного досвіду. Подібну проблему можна вирішити завдяки кільком крокам. Першим кроком має бути розвіювання стереотипу щодо релігійного досвіду. Адже говорячи про «Hiddenness Argument» Дж. Шелленберг має на увазі очевидний релігійний досвід, в якому чітко прослідковується об'єктність божественної природи. Вочевидь йдеться про містичний досвід, тоді як релігійний досвід має достатньо різновидів, які не передбачають ані очевидності, ані сприйняття Бога як такого. Другим кроком – має бути розширення меж поняття релігійного досвіду. У такому разі й Дж. Шелленберг не буде позбавлений унікального релігійного досвіду, адже до нього можна буде віднести також атеїстів та агностиків.

Ми прослідкували за основними тенденціями у сучасних дослідженнях релігійного досвіду, але саме тепер настав час запитати: для чого науці релігійний досвід? Що окрім його класифікації вона може запропонувати? І чи дослідження навколо релігійного досвіду знову не перетворять філософію на служницю теології? А ще – чи не занадто самовпевнено і архаїчно сьогодні досліджувати релігійний досвід, коли не менш нагальною проблемою є досвід формування культури взаємодії зі штучним інтелектом?

Направду, в подальшому ми будемо відстоювати тезу про те, що релігійний досвід має будь-який індивід, не дивлячись на те, це позитивний містичний досвід одкровення чи навпаки негативний досвід богопошищеності, який сприймається як відсутність релігійного досвіду. У будь-якому разі, цей досвід впливає на наші внутрішні переконання. А саме виходячи із цих внутрішніх переконань кожного дня хірург або вчитель, військовий або митець робить свій професійний внесок. Із таких внесків формується ресурс соціуму, виводяться соціальні норми, а також характеристики девіантної поведінки. Із індивідуального переживання релігійний досвід стає глобальною соціальною парадигмою, проблемою, яка

не може не мати значення для науки загалом та філософії зокрема. Про практичне значення релігійного досвіду та перспективи перегляду його елементів і змістовного навантаження йтиметься у наступному розділі.

Розділ 4

АНАЛІТИЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ РОЗШИРЕННЯ МЕЖ ПОНЯТТЯ «РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД» ТА ЙОГО ПРАКТИЧНОГО ЗНАЧЕННЯ

4.1. Концептуальні ідеї перегляду значення поняття «релігійний досвід»

Тепер, коли позаду опинились характеристика онтологічних проблем, пов'язаних із феноменом релігійного досвіду, сформовано цілісне бачення підґрунтя для появи такого предмету досліджень у ХХ столітті та окреслені головні концептуальні схеми класифікації, розуміння та дослідження релігійного досвіду в аналітичній філософії, саме час здійснити спробу переосмислити зміст поняття та практичне значення релігійного досвіду. Які проблеми вдасться подолати завдяки цим крокам і які перспективи з'являться внаслідок цього, з'ясуємо в заключному розділі дисертаційного дослідження.

Надати поняттю «релігійний досвід» більш релевантного до сучасних реалій сенсу та запропонувати нове визначення, виходячи із тих проблем, про які зазначають самі дослідники релігійного досвіду та які ми побачили у ході цього дослідження, вдалося у публікації «Практичний аспект розширення меж релігійного досвіду», на зміст якої ми спиратимемось нижче (Якуша, 2022 а).

Сприйняття релігійного досвіду як явища спирається на передсуди та стереотипи, які у своїй переважній більшості пов'язані із його ототожненням із містичним досвідом. До коротких ілюстрацій таких стереотипів можна додати «Сповідь» Августина (Августин, 1999), містичні компоненти з траткатів Томи Аквінського, який, до речі, спирався не на досвід, а на «релігійну віру» (Баумейстр, 2012), а також занадто звужений погляд на дослідження класичних авторів, які започаткували дослідження релігійного досвіду – В. Джеймса та Р. Отто. Однак у перших випадках йдеться про традиційну теологію та про ті історичні періоди, в яких «досвід» як такий ще не міг фігурувати, оскільки був занадто «людським» та «земним» поруч із величчю божественного. З тих пір змінився не лише погляд на віру як таку, а й на умови вірування. Як вже було зацентровано у попередніх розділах,

релігійний досвід не завжди побудований на релігійній вірі, він може носити не містичний характер, а тому на сьогодні таке сприйняття досвіду як елементу суто ченецьких практик чи як ознаки святості завадило б охопити усю повноту цього феномену.

Напрацювання Р. Отто дали можливість поглянути на релігійні переживання крізь призму феноменології релігії. Однак фундаменталізм Р. Отто все ще передбачає, що для такого досвіду має існувати специфічне почуття, що обумовлюється глибокою релігійністю людини, її приналежністю до визначеної релігійної традиції. Саме тому, в роботах цього автора дослідники наскрізною ниткою бачать *mysterium tremendum*, однак не помічають вже згаданої нами у другому розділі критики догматизму. Психологізм В. Джеймса, а також його формулювання предмету дослідження саме як «релігійного досвіду» також стало важливим етапом у осмисленні цього феномену. Однак В. Джеймс намагався окреслити й мабутні перспективи таких досліджень, а з тим – відшукував практичне значення, яке несе в собі релігійний досвід. Для дослідника це значення полягало в практичному застосуванні тих моральних максим, які несе в собі релігія, тобто релігійний досвід перетворювався на досвід інтелектуального та духовного становлення, який для людини міг тривати протягом всього її життя. Подібні віхи у дослідженні релігійного досвіду та його окремих компонентів – історично значимі для майбутніх філософських пошуків, але не мають обмежувати сучасне коло проблемних питань, пов'язаних із цим феноменом.

У статті Стенфордської енциклопедії філософії відзначається, що «релігійний досвід в цілому можна охарактеризувати як досвід, який видається тому, хто його переживає, об'єктивним та таким, що несе релігійне значення й відображає певну об'єктивну реальність» (Webb, 2011). Зазначається, що різновиди такого досвіду передбачають, що він може виражатись у формах певного стану речей, фактів або їх відсутності тощо, що «визначається в залежності від конкретної релігійної традиції, частиною

якої є цей досвід». Автор короткого викладу змісту поняття та історії його дослідження Мел Вебб пояснює, що складнощі з невизначеністю формулювання самого поняття пов'язані, в першу чергу зі складністю визначення поняття «релігія».

І хоча це вже сучасна спроба окреслити змістовні межі поняття «релігійний досвід», вона все ще не враховує тих численних трансформацій, яких зазнали людська релігійність і стосунки між людиною та Богом, Абсолютом. Перше, що нас не влаштовує у такій дефініції – те, що конкретна релігійна традиція, яка являє собою інституцію, визначає приналежність чи навпаки неналежність того чи іншого індивідуального духовного досвіду. Виходить так, ніби кожен унікальний досвід має потрапити в «прокрустове ложе» зібраних та визнаних традицією критеріїв вірогідності релігійного досвіду. Друге, що бентежить – перекладання відповідальності за невизначеність двоскладового поняття «релігійний досвід» на поняття «релігія». Тобто мова знову про деяку змістовну «забрудненість». Попри це потрібно зважати на різницю між поняттями «релігія» та «релігійність», а також усвідомлювати, наскільки майже тотожними стали поняття «конфесія» та «релігійна традиція» із узагальненим поняттям «релігія».

Уведення в філософію нового поняття у першій половині ХХ століття визначило подальші філософські розвідки, однак схоже, що саме поняття «релігійний досвід» настільки невизначене, що схоже за своєю сутністю на «...чорний ящик, про властивості та верифікацію якого писалося дуже багато» (Якуша, 2022 а, 212), але зміст якого й досі залишається нерозшифрованим.

«Чому говорити про «релігійний досвід» як про певний містичний досвід, співмірний із догматами конкретної релігійної традиції завузько? Хоча б тому, що таке визначення лишає за лапками атеїстів та агностиків, богопокинутих та тих, хто лише шукає стежку до свого віросповідання, а також тих, хто має сумнів у приналежності певного життєвого досвіду до досвіду контакту з трансцендентним» (Якуша, 2022 а, 212) В попередньому

розділі ми вже згадували про *hiddenness argument* Дж. Шелленберга – «аргумент від прихованості Бога». Філософ моделює алгоритм, зміст якого зводиться до простої формули – якщо Бог є, то він має являти себе до всіх людей. Тобто релігійний досвід має бути загальнодоступним. Оскільки це не так, і є багато людей, які не переживали такого роду досвід, то або а) Бога не існує або б) йдеться про вибірковість суб'єктів релігійного досвіду. У другому випадку, на думку Дж. Шелленберга, такий висновок суперечить божественній природі (у християнстві це «Бог є любов»), тож автор схильний до застосування умовиводу а). Але видається, що проблема такого тлумачення та наслідків, які випливають із нього, у використанні звуженого поняття «релігійний досвід». Маємо гіпотезу, за якою релевантність *hiddenness argument* знімається разом із введенням більш ширших меж згаданого поняття.

Тому в даному підрозділі здійснимо спробу переглянути існуючі межі поняття «релігійний досвід», з урахуванням тих актуальних дослідницьких та феноменальних проблем, які зумовлені практичним значенням використання даного поняття. У методологічних засадах цієї роботи було визначено, що йтиметься передусім про застосування поліметодологічного й міждисциплінарного підходів, який і дозволить здійснити переосмислення дефініції поняття та значення феномену релігійного досвіду.

У тезах, презентованих під час міжнародної конференції «Дні науки філософського факультету – 2022» під назвою «Питання про межі релігійного досвіду» нами було визначено концептуальні засади можливостей перегляду умовних меж поняття, які зазвичай використовують дослідники сьогодні (Якуша, 2022 б).

Оскільки аналітична філософська традиція виступає за строгість, лаконічність, послідовність і розумність викладу положень у пропонованих концепціях та здебільшого спрямована на те, аби дослідження в її рамках мали прикладний характер, це неодмінно актуалізує змістовне навантаження самого визначення предмету дослідження. Встановлюючи межі «релігійного

досвіду» ми вочевидь вже маємо справу і з поняттям «безмежного». І так трапляється не лише тоді, коли йдеться про вихід із профанного у сакральне завдяки містичному досвіду чи певним релігійним практикам, а й тоді коли йдеться про осмислення трансцендентного завдяки звичним інструментам інтелектуальних пошуків індивіда. Адже йдеться про віру, ймовірність, і певну поза-досвідну реальність, у якій можуть «не працювати» звичні логічні зв'язки та не всі відносини пояснюються завдяки однозначній парі «об'єкт-суб'єкт». Це здається алогічним, що межі маються встановлюватись для чогось, що містить у собі «безмежне» чи передбачає вихід за ці межі, однак при цьому на доволі сильних позиціях стоять сьгоднішні стереотипи, які й визначають межі феномену релігійного досвіду.

Як вже неодноразово наголошувалось у попередніх розділах, йдеться про проблему ототожнення релігійного досвіду із містичним релігійним досвідом. В тезах ми зазначаємо, що подібний «...підхід значно звужує та концептуально збіднює розуміння релігійного досвіду, що ніби охоплює лише емпіричну складову конкретного контакту суб'єкта такого досвіду із трансцендентним» (Якуша, 2022 b, 108).

Втім, така філософська категорія як «досвід» не просто віддзеркалює час і простір у переживанні чи сприйнятті певної події в моменті, а й в подальшому «переконвертовує» зовнішнє у внутрішнє з урахуванням індивідуального змісту пережитого. Це можна проілюструвати завдяки катарсису. Навряд подібне почуття збуджує у нас остання дія у п'єсі або заключні абзаци у почитаному романі. Вочевидь, важливим для катарсису буде і те, що було дотепер, мається на увазі до контексту і до ситуації, коли ми його переживаємо. Жоден індивід не може бути *tabula rasa*. Однак у разі втрати пам'яті (як це можна бачити за допомогою сюжетів численних фільмів) людина втрачає зв'язку між певним досвідним «дотепер» і контекстом. Їй доводиться створювати абсолютно нові логічні зв'язки, в яких кожен досвід буде новим досвідом, а доторк колись близької людини може не викидати ніяких почуттів, окрім як тактильного сприйняття. Але за

загальним правилом, за виключенням наведеного прикладу, «досвід – це те, що відображає наше індивідуальне буття від самого народження і аж до моменту «тепер». Це схоже на пам'ять нашого тіла, яке на зразок музейних експонатів продовжує зберігати історію нашого болю у вигляді шрамів» (Якуша, 2022 б, 108).

Таким чином, навіть якщо людина пережила саме містичний релігійний досвід, таке переживання лише містить у собі містичний аспект як складову, але не зводиться до нього. Абсолют, Бог, трансцендентне не може «жити» в досвіді індивіда лише в той момент, коли являється йому або переживається ним. Тож ми можемо допустити, що людина іманентно здатна до сприйняття присутності Бога. При цьому форми переживання такої присутності можуть бути різними – наприклад, впевненість в існуванні Бога або навпаки богополишеність. Все це релігійний досвід, який не обмежений містичним компонентом. «Інакше кажучи, якби релігійний досвід зводився до містики, він би унеможливив рефлексивну здатність для того, аби бути готовим до переживання такого досвіду, а також, аби сконструювати власне відношення до пережитого» (Якуша, 2022 б, 108). На думку спадає метафора, за якою містика – це лише можлива складова – умовний інгредієнт, який може бути присутнім у страві як сіль, або взагалі не застосовуватись.

Таким чином ми вважаємо принципово невірним ототожнювати містичний досвід та релігійний досвід. Але цей пошук відмінностей між поняттями, які звикли вживати у якості синонімів, не єдина засада, яка дозволила б розширити межі поняття. Ми вже вказали на ті концептуальні характеристики, які містить в собі досвід як такий і логічно, що «релігійний досвід» також перебирає на себе подібні характеристики. Саме тому уможливорюється й перетворення чи то-пак перехід релігійного досвіду у буденний досвід, таку трансформацію можна порівняти із «просвітленням екзистенції» (Jaspers, 1973). Таким чином повсякденний досвід набуває нового змісту щоразу, коли ми апелюватимемо в ньому до Бога, або до

максим, які сформовані під впливом релігії як такої чи індивідуального релігійного досвіду. В такому тлумаченні важко переоцінити роль релігійних переконань не лише в житті окремої людини, а й в історії країн та у формуванні глобалізаційних тенденцій у світі. «Тож опинившись у точці біфуркації релігійний досвід швидше за все й стане тим атрактором, який обумовить вибір суб'єкта» (Якуша, 2022 б, 109). Цей висновок можна зробити на підставі синергетичних принципів, описаних І.Добронравою: «...в точці біфуркації система є принципово відкритою: найменший вплив визначає вибір одного з альтернативних варіантів перебігу подій. ...самі ці варіанти не є довільними – вони визначаються набором атракторів, що можуть сформуватись у даному середовищі. ...варіанти цього вибору визначаються станом соціуму, станом її психіки та культурним контекстом» (Добронравова, 2015).

Таким чином релігійний досвід у своїй сукупності як стрижнева основа цінностей та духовних принципів індивіда, здатен впливати на самого суб'єкта такого досвіду та на його соціальні й політичні практики, а з тим – змінювати історію. Тож перетворюючий чинник означеного феномену свідчить про взаємопроникнення повсякденного досвіду і релігійного досвіду. Що явно суперечить існуючій ідеї чіткого розмежування між містичною сакральністю та реальною профанністю. Особливо яскраво розмиття меж між повсякденним та релігійним спостерігається у ситуаціях, коли людині доводиться приймати рішення або здійснювати вибір. Вирішальним у таких ситуаціях стає певна максима, принцип, а інколи – заповідь чи озвучений релігійною традицією догмат. Вчиняючи всупереч таким цінностям чи ідеалам індивід також апелюватиме до морально забарвлених і раціонально необґрунтованих понять «гріх» або «докір сумління».

Підсумовуючи, слід акцентувати увагу на тому, що релігійний досвід не є тотожним містичному досвіду та здатен трансформуватись у повсякденний досвід. Це два важливіх концептуальних моменти, які

дозволять знайти ще одну засаду, що принципово розширить межі феномену релігійного досвіду. Адже якщо релігійний досвід не завжди являє собою містичні переживання, а також тісно переплітається із профанним, цілком розумно допустити, що рефлексія, інтерпретація та ціле-раціональна оцінка відносин із Богом, божественним, Абсолютом тощо також відносяться до релігійного досвіду. Тож будь-яке ставлення людини до трансцендентного визначатиме собою форму релігійною досвіду. «Встановлені дотепер межі цілком дозволяють нам віднести сам факт прийняття або неприйняття існування Бога чи Абсолюту як індивідуальний досвід погодження чи непогодження із будь-якими аргументами на користь існування чи неможливості існування трансцендентного, саме до релігійного досвіду», (Якуша, 2022 б, 109).

Існує багато різноманітних форм неприйняття існування Бога – це можуть бути розчарування спричені фактом існування несправедливості як наслідок невирішеної проблеми добра і зла, богополишеність, закритість до віри з інших причин. Але всі вони по суті «виступають досвідною позицією екзистенційного занурення у фундаментальну проблематику людського буття, що раціонально оформлена суб'єктом такого досвіду» (Якуша, 2022 б, 109).

Саме тому ми дійшли висновку, що межі релігійного досвіду не можуть бути встановлені епізодичним характером контакту суб'єкта із трансцендентним. Натомість різноманіття форм релігійного досвіду повинно включати раціональне осмислення можливості існування/не існування трансцендентного, аргументацію, ставлення та його сприйняття, не оминаючи при цьому форму досвіду зневіри в можливості існування трансцендентного. «Тож *релігійний досвід слід сприймати як особливу форму досвіду, що відображає різноманітні стосунки між людиною і трансцендентним протягом усього людського буття*» (Якуша, 2022 б, 109).

Пізніше ґрунтуючись на запропонованих вище висновках нами також було розвинуто тезу щодо можливості включення в межі поняття «релігійний

досвід» таких ціннісних парадигм як атеїзм та агностицизм (Якуша, 2023а). Від моменту початку дослідження саме специфічного предмету «релігійного досвіду» філософією минуло вже більш ніж століття, проте весь цей час залишається в силі стереотип, за яким «релігійний досвід має констатувати приналежність суб'єкта цього досвіду до однієї із релігійних течій» (Якуша, 2023а, 150). Це давало підстави для того, аби пов'язувати релігійний досвід із усвідомленою вірою та містичним компонентом.

Але слідуючи за цією логікою стереотипного сприйняття, опонуючим способом світосприйняття є агностицизм або атеїзм. Так релігійний досвід постає позитивним феноменом, що неодмінно вказує на тих, хто вірить в існування конкретного Бога, а агностицизм чи атеїзм проставляються як негативний феномен, який до релігійного досвіду немає жодного стосунку.

Однак вбачаються деякі проблемні аспекти такого визначення релігійного досвіду. В такому випадку йдеться про слідування релігійності, яке формує собою релігійний досвід. Вочевидь релігійність передбачає визначеність людини із приналежністю до релігійної традиції, конкретної течії, а з тим і впевненість в існуванні Бога. Але ми пропонуємо дещо змістити акцент і говорити про релігійний досвід як про досвід релігійності. Здається, що це лише мовний каламбур, однак він повинен викликати сумнів у тому, що релігійний досвід можливий лише для тих, хто усвідомлює себе віруючою, релігійною особою. Досвід релігійності – словосполучення, яке не вимагає бути представником чи послідовником релігійної традиції, водночас воно вказує на формування ставлення людини до релігії як такої та до питань, які зазвичай асоціюються із релігійністю. Для останнього зовсім не обов'язково сповідувати конкретну релігійну традицію. Тож ми можемо сприймати релігійний досвід як *«досвід, в якому рефлексується релігійність»* (Якуша, 2023а, 151).

Чому це важливо? Тому що такий підхід повертається до ідеї, за якою в релігійному досвіді важливою є не сама релігія, а суб'єкт переживань. Тобто у фокусі опиняється індивідуальне, а не нормативне, що означене

догматичними рамками традиції. Це надає суб'єкту релігійного досвіду активну роль, адже саме від нього залежить зміст пережитого, відрефлексованого, аргументованого. За таких умов релігійний досвід – не «ще одне свідчення» на користь традиції, в якому стирається особистість суб'єкта досвіду, а значима складова духовного становлення індивіда.

Фундаментальна проблематика кожного індивіда, як і необхідність свідомо підходити до вибору ціннісних орієнтирів, спирається на місце Бога чи Абсолюту в індивідуальному життєсвіті. Релігійність таким чином варто розуміти як встановлення фігури трансцендентного і визначення його ролі у своєму житті – незначної чи значущої, не так важливо. Адже сама ідея Бога чи інших форм трансцендентного присуття й у атеїстів та агностиків, без цього змістовного наповнення поняття неможливо було б сформулювати свої переконання, аргументувати та захищати їх. Інтерпретація може бути різною, як і застосування ідеї, однак смислові орієнтири йтимуть від цієї ідеї або навпаки – назустріч їй. «Бог іманентно присутній у житті будь-якої людини через формування індивідуального ставлення до нього. Саме це формування і є проявом досвіду релігійності» (Якуша, 2023а, 151).

І хоча часто центральне для релігійного досвіду поняття «віра» є неоднозначним, й ми переконані, що віра – не є неодмінним елементом такого досвіду, в книзі «*Faith within reason*» Герберт МакКейб вказує на те, що: «Наша віра може і навіть повинна супроводжуватись певним видом пошуку, запитування та сумніву. Віра може виключити сумнів лише тоді, коли вона перестає бути вірою і стає спогляданням вічної любові, якою є Бог» (McCabe, 2007, 40). Автор цих слів був домініканським священиком, але це не завадило йому спиратись на поняття «розумного сумніву» й визначати цей майже філософський стан «запитування, пошуку, сумніву» як певний рух віри. Тобто скептицизм і міркування про Бога сьогодні насправді не позбавляють нас від проблеми пошуку завтра, і сам цей пошук варто було б також віднести до досвіду становлення релігійності.

Говорячи про тих, хто не вірить в існування Бога і не вибудовує із ним відносини, можна навести ілюстрацію з батьками та дітьми. Відомо, що сирота – це той, хто так чи інакше втратив батьків і можливість виховання в родині. Але, разом з цим, будь-яка дитина походить від батьків, оскільки інше не передбачено природою. Тож сирота – це не той, хто ніколи не мав батьків. Перенесемо цей приклад на ситуацію із релігійним досвідом. Не кожен належить до визначеної релігійної традиції, але це аж ніяк не говорить про те, що ці люди не мали досвіду релігійності – тобто свого становлення у питаннях віри, Бога, Абсолюту тощо. Із чого можна зробити висновок, що більш ширше розуміння релігійного досвіду дозволяє включити і атеїзм, і агностицизм, у якості різновидів такого типу досвіду.

Такий підхід дозволить вирішити ряд проблем. По-перше, подібні зміни у тлумаченні поняття дозволять включити в класифікацію релігійного досвіду неусвідомлений релігійний досвід. По-друге, релігійний досвід втрачає ареол містики й стає загальнодоступним, що ніяк не применшує роль такого досвіду для конкретної людини. По-третє, на перший план у дослідженні релігійного досвіду виходить не його нормативність, співвіднесена із традицією, а його індивідуальна проблематика – що в свою чергу дозволяє приділити більшу увагу інтерпретаційній складовій такого досвіду. У попередньому розділі ми зазначали, що Д. Деннет вважає несправедливим поділ на «хороших віруючих» та «поганих атеїстів». Запропонований підхід знімає подібну опозицію, адже релігійний досвід буде однаково доступним, а не досвідом «обраних медіумів» чи пророків.

Отже, релігійний досвід має ширші межі, ніж рамки окремих релігійних традицій. Й абсолютно не впливає на моральне забарвлення особистості суб'єкта такого досвіду. Адже важлива не форма релігійного досвіду, а його зміст, який в свою чергу виступає результатом процесу, що, як пам'ятаємо, вирази мислителів, може тривати протягом усього життя.

Тож чи маємо ми право морально/об'єктивно/дослідницьке називати, наприклад, атеїста – людиною, яка позбавлена можливості переживати

релігійний досвід? Попри складнощі в її становленні стосунків з Богом (що, відверто кажучи, занадто інтимно та індивідуально) такий індивід не позбавлений досвіду релігійності. Адже будь-який досвід являє собою шлях – інколи назустріч, а інколи супроти певним ідеям. Але ми не знаємо, ані початку, ані передумов, ані складних точок біфуркації на цьому шляху і поки триває цей шлях, дистанція між людиною та Богом визначатиметься саме релігійним досвідом – усвідомленим, набутим, унікальним. Саме тому не віра чи зневіра маркує людей як моральних чи аморальних, а наші стереотипи, пов'язані зі святістю, моральністю, релігійністю.

Тепер спробуємо з'ясувати – яке практичне значення буде нести в собі більш розлоге тлумачення релігійного досвіду. Розглядаючи концепт *homo religiosus* дослідники з'ясовують, чому віра в Бога чи богів завжди була для людини більш природним способом осягнення світу, аніж вибір на користь атеїстичних переконань (Friedman&Shah, 2018, 2). Це знову дещо актуалізує розширення меж поняття релігійного досвіду. Тут на згадку спадає ідея релігійного універсалізму, а з тим і пошук спільних підвалин для порозуміння між представниками різних типів світогляду – релігійного та нерелігійного чи то, як зазначалося вище, різних форм релігійного досвіду. Оскільки контекст світськості та тенденції до секуляризації, а з тим – і до постсекулярного переважають, питання відшукування спільного знаменнику для ціннісної парадигми носіїв різних форм релігійного досвіду має бути практично застосовним. Зокрема, у збірці, що з'ясовує причини природності релігійності зустрічається відсилка до права на свободу віросповідання (Friedman&Shah, 2018). «Навіть думка про те, що стільки років розподілу на правих та лівих, на католиків та православних, на ортодоксів та аріанів і т.д. могли б нарешті вийти на новий рівень сприйняття один одного, стає значним приводом для того, аби все ж продовжувати говорити про своєчасність досліджень, пов'язаних із релігійним досвідом» (Якуша, 2022а, с.213).

Якщо ще раз придивитись до гіпотези про те, що релігійність є природним станом, а атеїзм – набутим світоглядом, що потребує інтелектуальних зусиль, то такий досвід ще більш органічно сприймається у якості руху віри. Невирішена проблема земного зла та божественної природи добра зазвичай стає рушійною силою для того, аби відмовитись від віри. В працях аналітичних філософів подібний дисбаланс добра і зла зустрічається доволі часто. В статті також наводиться приклад такої атеїстичної позиції у головного героя серіалу знятого BBC *God Friendled Me* Майлза (Якуша, 2022а, 213). Дивні події і запрошення у друзі в Facebook від користувача під ніком God герой сприймає як жарт або хакерські витівки. Не дивлячись на те, що батько Майлза – настоятель протестантської церкви, хлопець веде свій подкаст, в якому рокзриває слабкі позиції віруючих. За сюжетом за цією атеїстичною позицією героя стоїть історія смерті матері, обставини якої не змогли примиритись із можливістю існування Бога для тоді ще маленького Майзла.

Видається, що у питаннях антагонізму між представниками релігійного та нерелігійного типу світоглядів, чи-то між віруючими та атеїстами, ідеєю примирення має бути не терпимість, не толерування. Адже останнє передбачає, що одним доводиться «терпіти» інших, а не розуміти їх. Натомість метою є взаєморозуміння, що має ґрунтуватись на спільних фундаментальних засадах людського буття та цінностях, які лежать поза окремими релігійними течіями чи переконаннями. Часто особиста історія віри в Бога чи недовіри до нього лежить поза рамками визначеного традиціоналізму. Так, герой книги та однойменного фільму «Життя Пі» проникся ідеями та молився одночасно богам кількох релігійних течій – індуїзму, мусульманству, католицизму (Якуша, 2022а, 213).

В основі переконань, що базуються на божественних заповідях або власних позаконфесійних принципах – метафізичний трикутник і в ньому один із кутів відведений Абсолюту. Часто релігійність настільки презумується, що продовжує існувати як традиція у глибоко світських

держав. В американських доларах досі можна зустріти напис «*In God we trust*», а у судах США сторони процесу присягають говорити правду і нічого крім правди на Біблії. Це точно не складові релігійного досвіду, але це лейтмотиви природності релігійності, що продовжують існувати тоді, коли втратили первісну ідею свого втілення.

Отже, перегляд поняття «релігійний досвід» і заміна його дефініції не лише у термінологічному словнику, але і у свідомості змогла б зняти означені стереотипи, пов'язані із цим феноменом, а також змінити його онтологічний статус. Що саме являє собою релігійний досвід у звуженому розумінні та чому стає на заваді подальших досліджень та їх розвитку за новими траєкторіями? У статті ми зазначаємо, що «...релігійний досвід у вузькому розумінні відображає: а) прив'язку до конкретної релігійної традиції; б) презумує усвідомлення суб'єктом такого досвіду власної релігійності; в) має чітко визначені форми – повсякденні, тобто обрядові та неповсякденні, містичні, через які такий досвід тісно пов'язується із феноменами дива, одкровення тощо» (Якуша, 2022а, 214).

Подібні ключові характеристики релігійного досвіду не включають сучасного розмаїття форм переживання та переосмислення, пов'язані із трансцендентним. Адже релігійний досвід може бути неусвідомленим, а також поєднання секуляризації із магічним типом мислення утворюють нові форми квазіредігійного досвіду. Водночас саме від інтерпретації пережитого та набутого досвіду залежить його зміст та характер впливу.

Оскільки саме поняття «релігійний досвід» складається із двох концептів – «релігійності» та «досвіду», спробуємо з'ясувати їх значення та запропонувати нове поєднання для розширеної версії тлумачення поняття. Говорячи про релігійний досвід, ми маємо вживати релігійність не у «вузькому» контексті обрядовості, слідування традиціям, обрядам та збереження культу, приналежності до общини чи конфесії. Слід спиратись на максимально широке, втім фундаментальне значення релігії як на «систему певних норм і цінностей, які через призму погляду людини тяжіють до

трансцендентного у формі Абсолюту, Бога, вищого ладу» (Якуша, 2022а, 214). Ми повинні включати також сюди такий аспект релігії як відношення до чогось, інтенційність по відношенню до когось.

Відомо про ряд версій етимології поняття «релігія». Одна з них ґрунтується на тому, що *religare* позначає шлях людини до Бога, спосіб воз'єднання з ним. Хоча, як зазначає Хосе Курувачіра, протягом останніх п'яťох століть (від початку його використання західними вченими у XVI столітті) значення поняття «релігія» значно змінювалось, причому суттєво: від «благочестя» та синоніму «богослов'я» до синоніму «віри» та сьогодення, коли «релігія» часто розуміється як «традиція» в різних культурних контекстах (Kuruvachira, 2011, 1-2).

Тож прихильність до визначеної релігійної традиції не обов'язкова умова для переживання релігійного досвіду. Це скоріше один зі способів воз'єднання з Богом, який обрала для себе людина. Водночас досвід передбачає взаємодію зі світом та поєднання внутрішнього та зовнішнього у практиці. Повсякденне життя несе в собі відбиток релігійного досвіду, на засадах якого формуються соціальні норми у політичному житті, глобалізаційних процесах та масовій культурі. Спільні засади та презумована релігійність трансформуються і з догматів та заповідей переходять у норми позитивного права та кримінальний процес.

Вище ми вже зазначали, що розширення меж релігійного досвіду позначиться й на практичній складовій застосування такого терміну. Про що йдеться? «...не про прийняття такого досвіду без нормативного ядра певною традицією, а швидше про соціальне значення релігійного досвіду як ціннісного орієнтиру. Окрім того, йдеться про впізнання особливої категорії досвіду, яка втрачаючи обов'язкову умову містицизму знімає питання про вибірковість носіїв релігійного досвіду» (Якуша, 2022а, 214). Тобто той, хто переживає певний релігійний досвід сам впливає на його зміст своєю інтерпретацією. В цьому й полягає роль суб'єкта, а не в пасивному сприйнятті сюжету, запропонованого Богом. Тож не йдеться про підготовку чи святість

для того, аби бути гідним суб'єктом для подібних переживань. Широкий зміст поняття «релігійний досвід» передбачає, що такого роду досвід присутній у бутті кожного індивіда. Адже релігійний досвід не зводиться до містичного одкровення чи втручання божественної руки й переживання надприродніх обставин. «Адже цілком можливо представити релігійний досвід як всього лише виривання людини із контексту чи навпаки – занурення її у контекст. У такому разі релігійний досвід – це така ж повсякденність із чуттєвим досвідом, яка просто інакше інтерпретується чи розуміється нами» (Якуша, 2022а, 214).

Вище нами було сформульовано розуміння характеристики «релігійності» та її ролі в понятті «релігійний досвід». Тепер можна з'ясувати значення другого компонента – «досвіду», зважаючи на те, що досліджуваний феномен поєднує в собі чуттєве та надчуттєве. Проаналізувавши різні визначення категорії «досвід» ми зупинились на найбільш вдалій версії, в авторстві сучасного послідовника матеріалізму, прихильника атеїстичних поглядів, французького філософа А. Конта-Спонвіля. «Так, у філософському словнику дослідник визначає досвід наступним чином: «Спосіб розуміння реальної дійсності; все, що надходить до нас ззовні (зовнішній досвід) і навіть зсередини (внутрішній досвід) за умови, що в результаті ми дізнаємося про щось нове. Протистоїть розуму, але одночасно передбачає і включає участь розуму. Істота, повністю позбавлена розумових здібностей, не може отримати досвіду з жодного факту, оскільки не може нічому навчитися. У той же час будь-яке міркування є для нас таким самим фактом, як будь-який інший. Тому ми нічого не можемо без досвіду: досвід виправдовує існування емпіричного підходу, і він не дозволяє йому скотитися в догматизм»(Conte-Sponville, 2013, 26)» (Якуша, 2022а, 214). Дуже влучне, на наш погляд, визначення досвіду. Не дивлячись на матеріалізм А. Конта-Спонвілля, не бачимо перешкод для того, аби поєднати саме це розуміння досвіду із дещо метафізичним ухилом поняття «релігія».

М. Мінаков у своєму ґрунтовному історіософському дослідженні зміни підходів до розуміння поняття «досвід» звертає увагу на те, що філософія повинна розглядати «досвід» з позиції теорії та метатеорії, водночас її завданням слугуватимуть віднаходження передумов можливості мати досвід, а також оцінка значущості теорії досвіду. «...філософія наштовхується на питання про досвід як на центральне питання. Філософська думка постійно повертається до нього, оскільки постійно перевіряє те, що є очевидним. Очевидне та дійсність є двома аспектами одного питання досвіду» (Мінаков, 2007, 18-19). Вочевидь у якості складової поняття «релігійний досвід» нас цікавитимуть не так можливості мати його як його значення. Оскільки саме завдяки останньому аспекту розкривається ця можливість, а точніше іманентна здатність людини до побудови системи віри, образу Бога, власного ставлення трансцендентного.

Отже, уможлиблюється розуміння релігійного досвіду як практики віри, як способу взаємодіяти з Богом. «Загалом цей рух на зустріч чи навпаки супроти трансцендентному постає як досвід запитування та віднаходження відповідей. Саме тому досвід одного не може суперечити досвіду іншого, а отже нормативність такого досвіду, як і релігія загалом, не несе вирішального значення для його змістовності» (Якуша, 2022а, 214).

Безумовно, як ми вже зазначали у попередніх розділах, релігійний досвід інколи має значення ординарного досвіду, який може виражатись у слідуванні традиціям, відвідуванні богослужінь, прочитанні молитовних текстів, священнодійствах. «Однак нам йдеться про релігійний досвід у ширшому сенсі, вочевидь ми можемо скористатись тут терміном Паула Мосера, який філософ використовує у своїй праці, присвяченій релігійному досвіду (Moser, 2020, 7). Дослідник вживає словосполучення «*core religious experience*» швидше за все маючи на увазі ключовий релігійний досвід, оскільки представляє його як різновид релігійного досвіду, який стає визначальним та таким, що прояснює сенс буття. Саме такий фундаментальний релігійний досвід червоною ниткою проходить крізь

ціннісну парадигму особистості, стає тією максимою поведінки, про яку писав І. Кант (Кант, 2004) та рівнем вимог до себе, які ставить перед собою людина» (Якуша, 2022а, 215).

Розширення меж поняття, як правило, передбачає і віднаходження його відмінностей від інших концептуально схожих понять. Це розуміння релігійного досвіду як «досвіду, що прояснює сенс буття» ми можемо за необережністю сплутати із поняттям «світогляду» (ми вже звертатись до цього розрізнення у першому розділі). Але тут слід звернути увагу на кілька принципових моментів. Для початку, світогляд не тотожний досвіду, не всі світоглядні засади впливають із пережитого чи особисто набутого досвіду. Часто світогляд сформований під впливом соціуму або найближчого оточення, які зіграли роль у формуванні та становленні дитини, підлітка, а інколи й дорослої людини. Такі принципи здебільшого руйнуються, коли справді зустрічаються із досвідом конкретної людини. До того ж, релігійний досвід може позначитись на світогляді, однак для цього він повинен бути усвідомлений суб'єктом, а також інтерпретований. Йтиметься про результат, наслідки релігійного досвіду, які не можливі без інтелектуальної та духовної роботи над власним досвідом.

Говорячи про практичне значення розширення меж проблемного поняття, ми передбачаємо, що нове тлумачення феномену релігійного досвіду, його переосмислення позначиться на практиці взаємодії індивіду із Іншим, соціумом та світом загалом. «Емпіричний вимір релігійного досвіду у нашому баченні не висуває претензію на прийнятне знання, але стає підґрунтям для побудови ціннісної парадигми» (Якуша, 2022а, 217).

Вище ми вже акцентували увагу на кількох практичних аспектах, які видозмінюються і переоцінюються завдяки новому проєкту релігійного досвіду. Нові встановлені межі поняття змінюють ракурс дослідницьких перспектив дослідження феномену релігійного досвіду. Так, по-перше, знімається питання щодо вибіркової суб'єктів релігійного досвіду (пам'ятаємо, що подібні слабкі сторони у пошуках підстав достовірності

релігійного досвіду віднайшов Дж. Шеленберг) та їх моральної готовності до такого роду переживань. По-друге, відкриваються можливості для зміни політичного курсу у проблемах реалізації природного права на свободу віросповідання.

Спочатку щодо дослідницьких перспектив. «Якщо говорити про подальші дослідження релігійного досвіду, то згідно пропонованого розуміння цього феномену можливо зняти доволі часте питання про епістемологічний статус такого досвіду, оскільки такий досвід стає унікальним, індивідуальним та нестиме свою інтерпретацію, а отже і категорії істинності та хиби лише для того суб'єкта, який безпосередньо пережив цей досвід» (Якуша, 2022а, 217). Так, досвід не встановлює догматичну реальність і не підтверджує її, а розкриває, актуалізує стає підставою для формування ціннісних орієнтирів. Доволі часто, як ми у цьому змогли переконатись, аналізуючи роботи послідовників аналітичної філософської традиції, дослідники ставлять за мету з'ясування епістемологічних характеристик релігійного досвіду. Це безумовно відсилає до необхідності визначити нормативність досвіду (що корелюється щоразу із конкретною релігійною традицією), а також до формування критеріїв вірогідності, у пошуках яких намагаються відштовхнутись від зворотного – галюцинацій під дією психотропів. Це здається не найкращою компанією для духовного досвіду. На нашу думку, більш доречно було б зацентувати увагу на дослідженні онтологічної проблематики релігійного досвіду, його ключових характеристик та феноменальних властивостей.

Нове, розширене тлумачення поняття «релігійний досвід» також уможливорює перегляд проблематики реалізації права на свободу світогляду і віросповідання. Це створює засади для нових проєктів релігійного універсалізму та плюралізму. Адже досвід індивідуальний, тож його зміст важливий лише для суб'єкта такого досвіду з огляду на ті моральні та ціннісні підвалини, які розкриваються з його допомогою. Водночас, різновиди релігійного досвіду, як і його відмінності, не потребують між

собою порівняння, а релігійні традиції не конкурують через визначення єдиного достовірного досвіду. Поруч із цим, природність релігійності виступає основою для взаєморозуміння – у кожного є право на особистий «...досвід віри чи поневіряння так само, як, до прикладу, досвід прийняття чи неприйняття певного смаку їжі» (Якуша, 2022а, 217).

Нове розуміння релігійного досвіду крізь призму особистісного виміру дозволяє сприймати його «...як іманентно-дану здібність людини рухатись до зустрічі з трансцендентним у різних формах – пошуку відповідей, прояву надії чи довіри до Абсолюту» (Якуша, 2022а, 217). Таким чином, більш широке тлумачення поняття релігійного досвіду наділяє кожного індивіда можливістю сприймати, переживати, відрефлексовувати, інтерпретувати такий досвід. В свою чергу це вирішує питання про неповноцінність суб'єкта релігійного досвіду, а також значно нівелює роль нормативності таких переживань. Тож вочевидь існує не лише містичний релігійний досвід, а й немістичний у багатьох його формах. І в свою чергу такий досвід може бути усвідомленим або навпаки – неусвідомленим.

«Таким чином, формула релігійного досвіду може зводитись до поєднання чуттєвого та надчуттєвого. І якщо релігію та релігійність слід розуміти як ціннісну систему координат та акт запитування людиною про сенс її буття, то під досвідом варто розуміти практику та процес розкриття такої іманентної здатності та схильності людини до побудови метафізичного трикутника, в якому неодмінно є місце Абсолюту. На користь цього свідчить гіпотеза щодо природності релігії, яка поруч із набутим інтелектуальним процесом аргументації атеїстичних позицій вимальовується у найбільш базовий, ключовий рівень релігійного досвіду» (Якуша, 2022а, 217-218).

У третьому розділі ми вже звертались до проєкту «неявленого Бога» у феноменології Дж. Алвіса. Дослідник звернув увагу на тенденцію, за якою від Бога сучасні люди звикли очікувати дива, видовища і чогось неймовірного, що побачивши на власні очі переконає нас в його існуванні. Але насправду такий підхід також пов'язаний зі звуженим тлумаченням

релігійного досвіду. Водночас дослідник пропонує відійти від кліше на кшталт «води перетвореної на вино» й почати помічати Бога в повсякденному житті та пересічних подіях. Це по суті виклик нормативності, але водночас вихід на зустріч новим якостям релігійного досвіду. Якщо Бога можна «не помітити» або навпаки «розгледіти», за словами Дж.Алвіса, то релігійний досвід може бути тим явищем, про існування якого у своєму житті людина навіть не здогадується, що знову ж таки вказує на існування неусвідомленого типу релігійного досвіду.

Отже, ми вбачаємо, що пропонований нами підхід до розширення меж поняття «релігійний досвід» дозволить на практиці застосувати оновлене тлумачення як в дослідницьких перспективах, так і на особистісному та суспільно-політичному рівнях.

4.2. Право на релігійний досвід та свобода віросповідання. Проблеми тлумачення та практика застосування

Вище ми вже зазначали про те, що одним із практичних аспектів, на якому може позначитись розширення меж поняття «релігійний досвід», є реалізація права на свободу віросповідання. Тепер спробуємо більш детально заглибитись у цей ракурс проблематики та з'ясувати сьогоденний стан дотримання одного із природних прав людини.

У даному підрозділі ми посилатимемось на статтю «Проблеми взаємодії держави та релігії через призму конфлікту між природним та позитивним правом» (Якуша, 2023b), в якій досліджувалось питання співвідношення релігії та права. Як релігійний досвід виходить у правову площину та чому він залежить від визначених правових конструкцій і завдяки чому встановлюється та забезпечується право на такий досвід? Це нам належить з'ясувати. Свобода віросповідання як зовнішній прояв релігійного досвіду – абсолютне і наднаціональне право, проте межі цієї свободи встановлюються обмеженнями зі сторони держави. Подібний конфлікт між державою та громадянином утворює проблемне коло питань щодо «припустимості втручання держави в діяльність релігійних організацій

та порушення державою особистісних ціннісних меж людини, побудованих на її переконаннях» (Якуша, 2023b, 125).

Тож яким чином визначається співвідношення між правовими нормами та свободою віросповідання? А також яким чином встановлюється розумний баланс між приватним та публічним інтересами, коли предметом спору виступають релігійні переконання? Віднайти відповіді на поставлені питання ми спробували завдяки тематичній судовій практиці, що слугувала емпіричним та нормативним підґрунтям розвідки, а також огляду тих «соціальних проблем, які породжуються конфліктом між декларованим правом на свободу віросповідання та реальним станом дотримання такого права» (Якуша, 2023b, 126).

«У своєму рішенні від 27.12.2022 Конституційний Суд України зазначає про право мати, приймати та полишати релігію (*forum internum*), а також сповідувати її (*forum externum*) (КСУ, 2022). Але цікавим є подальший хід думок, за яким правники поділяють свободу віросповідання на два аспекти – внутрішній та зовнішній, відповідно до вище згаданих прав» (Якуша, 2023b, 126). КСУ наголошує на тому, що внутрішній аспект не може бути обмежений, оскільки є абсолютним правом. Водночас обмеженню зі сторони держави може бути підданий зовнішній аспект. Також у мотивувальній частині рішення зазначається, що «державою має право застосовувати обмежувальні заходи з міркувань громадського порядку, а також національної безпеки» (Якуша, 2023b, 126). У якості підтвердження КСУ наводить практику Європейського суду з прав людини, а саме рішення від 17.11.2022 у справі *Ilyin and Others v. Ukraine*. У даному кейсі суд виправдовує перевагу публічного інтересу перед приватним, а саме – щодо реєстрації назви релігійної організації.

Тепер проаналізуємо дане рішення та його мотиви з точки зору філософії права. Видається, що держава намагається контролювати навіть те, що контролювати неможливо, а саме – переконання, вподобання, думки й інші суто інтимні елементи ментального стану людини. КСУ зазначає, що

«внутрішній аспект є абсолютним правом, а отже не може підлягати обмеженню» (Якуша, 2023b, 126). Цьому внутрішньому аспекту протиставляється зовнішній і видається так, ніби свободи та обмеження справедливо розділені між громадянином та державою. І можливо цей риторичний прийом спрацював би на користь суду. Якби не одна обставина. Для того, щоб визначати, що щось не підлягає обмеженню, потрібно його надати. Однак абсолютне право, яким є свобода віросповідання, надано не конкретною державою. Це природне право, як, до прикладу, право на життя. І статус людини й громадянина не тотожні так само, як і закріплене право у Конституції і зазначене у Конвенції із захисту прав людини і основоположних свобод. Відмінна риса природного права від позитивного полягає у тому, що воно «є апіорною властивістю людини» (Якуша, 2023b, 126).

«За аналогією слід запитати: якщо народжується нова людина, то чи підтвердження цього факту державою робить людину людиною? Очевидно, що ні. Держава фіксує для себе появу громадянина, тобто отого зовнішнього прояву, про який зазначав КСУ. Саме з цієї сторони зацікавить в подальшому людина державу – як громадянин, який діє – його діяльність буде обмежуватись, каратись, оподатковуватись тощо. Тож, слід погодитись із тим, що внутрішнє абсолютне право – це не те, що дозволено людині, навіть у статусі громадянина, а це те, з чим вона народилась. Релігійні переконання, політичні вподобання, думки людини – все те, що знаходиться поза межами соціальної дії – це те, до чого державі торкатись узагалі заборонено. В ідеалі внутрішнє не потребує захисту. Бо віра, думка, переживання – це те, за чим не встановиш НСРД» (Якуша, 2023b, 126-127). Тож побудована на зовнішньому та внутрішньому аспекті права на свободу віросповідання аргументація КСУ – це радше маніпуляція. Бо якщо чесно вказати на те, що абсолютне право – це не компетенція держави і не її подарунок громадянину, а очевидна даність будь-якої людини, то у мотивувальній частині рішення

залишиться лише обмеження і ніякого балансу на фоні «недоторканої» свободи.

Саме тому більш доречно говорити про право на свободу віросповідання, яке гарантоване Конституцією і обов'язок забезпечення його реалізації бере на себе держава. В свою чергу саме зовнішній аспект слід було б поділити на форми прояву релігійних переконань, одні з яких є «адекватними та співмірними з інтересами соціуму» (Якуша, 2023b, 127), а інші – на такі, які, наприклад, не відповідають суспільним нормам.

Конфлікт між правом та релігійним досвідом виникає тоді, коли громадянину належить виконати певний обов'язок, але особа не може виконати його через власні релігійні переконання, які встановлені релігійною традицією або набуті досвідом. Прикладом такого конфлікту між релігією та правом може бути право та реалізація права на звільнення від проходження військової служби через релігійні переконання. У своїй роботі «*Religion Without God*» (Dworkin, 2013, 128) на цей аспект звертає увагу Рональд Дворкін. Національні суди України також вже напрацювали значну кількість судової практики із цього питання. «Зокрема, у справі №307/1184/22 (Тячівський районний суд, 2023) суд став на сторону віруючого, зазначивши, що його заява про заміну виконання військового обов'язку альтернативною службою «не може розцінюватися, як ухилення від призову під час мобілізації»» (Якуша, 2023b, 127).

Але для реалізації такого права посилатися на внутрішні переконання замало, адже будь-який судовий розгляд ґрунтується на доказах. Щоб довести наявність релігійних переконань, необхідно оперувати фактами, які суд мав би змогу перевірити. Тобто для того, аби реалізувати свободу віросповідання повною мірою, у її співвідношенні з іншими правовими аспектами, потрібно мати можливість скористатись *forum externum* – зовнішнім вираженням, яке, як було зазначено вище у рішенні КСУ, держава має право обмежувати. Але обмежуючи зовнішній аспект, держава обмежує й громадянина у можливості надати об'єктивні докази, а отже повною мірою

реалізовувати свої права та захищати власні інтереси. Тож якщо, наприклад, діяльність певної релігійної організації в державі буде заборонена, громадянин, який протягом тривалого часу належав до даної релігійної організації, не зможе довести справжність і непохитність власних релігійних переконань. Адже на момент мобілізації він і справді може мати подібні переконання, проте буде позбавлений можливості відвідувати богослужіння і брати участь у житті общини забороненої релігійної організації. Тобто такого релігійного досвіду буде недостатньо для того, аби вибороти своє право на альтернативну службу. І якщо під заборону релігійна організація може потрапити у будь-який момент та вмиг припинити своє існування, то релігійні погляди не можуть змінюватись так швидко як юридичні обставини реєстрації організації. По-перше, такий формалізм робить людину залежною від держави у прояві власної релігійності. По-друге, це «змушує конкретно відносити себе до однієї із діючих в межах країни релігійних організацій» (Якуша, 2023b, 127).

Але не все так однозначно. Принаймні, Верховному Суду США довелось дати відповідь на питання, чи можуть подібним правом на альтернативну службу скористатись ті, хто має атеїстичні погляди. Р.Дворкін зазначає, що суд дійшов висновку, за яким атеїсти також можуть скористатись подібним правом (Dworkin, 2013, 134). Втім відкритим у такому разі залишається питання про те, яким чином атеїстам слід доводити власну переконаність? Які факти суд може взяти до уваги у якості доказів на підтвердження наявних принципів – це може бути зміст сторінки у Facebook, громадянська позиція, членство у Brights? І в такому разі чи є хтось, хто не може скористатись подібним правом? На думку спадають агностики, які однаково рівновіддалені, як і від віруючих, так і від атеїстів.

Інший приклад виникнення конфлікту між релігією та правом знаходиться на перехресті індивідуального та соціального. Знову ж таки йдеться про внутрішні переконання, які не дозволяють виконати зовнішній обов'язок. На терезах з однієї сторони опиняється вимога подати електронну

декларацію про майновий стан та доходи з накладенням на неї Електронного цифрового підпису, а з іншої – релігійні переконання, яким суперечить такий спосіб подачі декларації. «Антикорупційні органи зазначали про те, що «будь-який приватний інтерес судді, в тому числі щодо віросповідання, не може впливати на суспільний інтерес на рівні держави» (НАЗК, 2023) та знову, як і КСУ, заговорили про обмеження: «особа, приймаючи рішення про зайняття відповідної посади, погоджується з тим, що наслідком такого вибору буде й покладення на неї додаткових обов'язків та обмежень» (НАЗК, 2023)» (Якуша, 2023b, 128). Вирішуючи дане питання, Вищий антикорупційний суд вказав на наявність та добровільність вибору особи – справа №991/5479/22 (ВАКС, 2023). Однак вибір полягає у дилемі: бути публічною особою (у даному випадку суддею) і обмежувати особисті права, як от право на свободу віросповідання, або реалізовувати свої права повноцінно у статусі фізособи, при цьому будучи обмеженою у можливості зайняти відповідні посади, що передбачають публічність.

Здавалося б, світськість, як ознака держави Україна, передбачає саме таку риторику: релігійні переконання можна сповідувати, поки це не створює незручностей для інших. Однак, якщо проаналізувати основну ідею такого підходу, на перший план вийдуть інші наративи, за якими «Віруючим, чії релігійні переконання мають реальний вплив на їх ціннісні орієнтири та щоденні практики, відводиться роль «маленької людини». Тобто не публічної, а фізичної особи, найманого працівника, погляди якого ніяк не позначаються на продуктах його праці» (Якуша, 2023b, 128).

Тож подібні обмеження зовнішнього аспекту права на свободу віросповідання держава в цілому, та судова гілка влади зокрема, легітимують для того, аби забезпечувати дотримання абсолютних прав лише на декларативному рівні. Встановлювати стосунки з Богом та практикувати власні релігійні переконання натомість пропонується – в душі – єдиному просторі, в якому релігійні погляди не становитимуть небезпеку та не створюватимуть дискомфорт для інших. «Хоча такого об'єкту володіння як

«душа» не передбачено чинним законодавством, саме у ній пропонується реалізувати свій внутрішній аспект права і там залишитись «сам на сам» зі своїми релігійними почуттями, переживаннями та переконаннями» (Якуша, 2023b, 128-129).

Але подібні проблеми у тлумаченні свободи віросповідання притаманні не лише українським реаліям. Неоднозначні законодавчі норми, пов'язані із релігійними символами та світськими особливостями зустрічаються в різних країнах, не дивлячись існування специфічних моделей взаємодії держави і релігії. Відповідно тенденції вирішення спорів між громадянином та державою на ґрунті релігійних переконань знаходять своє відображення і практиці ЄСПЛ.

Окреме місце в такій практиці займають скарги, пов'язані із вимогою за певних обставин зняти релігійний символ або елемент одягу, носіння якого пов'язане із певною релігійною традицією (Довідник ЄСПЛ, 2015). Такі скарги не задовольняються, оскільки вимоги визнанні законними та такими, що мотивовані міркуваннями безпеки. У якості прикладів можна навести такі кейси, згадані у довіднику із застосування ст.9 Конвенції, як Х. проти Сполученого Королівства, Karaduman проти Туреччини, Mann Singh проти Франції. В одному випадку одягнутий тюрбан заважав дотриманню правил безпеки дорожнього руху, а саме необхідності одягнути шолом. В інших випадках вимоги до фотографій на офіційні документи зобов'язували зняти елементи одягу, які прикривали волосся та обличчя. Доводилося знову ж таки обирати – між тим, аби отримати документ, який ідентифікує особу чи право на керування мотоциклом або не зраджувати віковим релігійним традиціям.

Якщо відповідь ЄСПЛ в описаних вище ситуаціях була однозначною, то у питанні допустимості носіння на роботі натільного хрестика як релігійного символу ЄСПЛ враховував не саму заборону, а контекст такого обмеження. Фабула однієї зі скарг в межах справи Eweida і Інші проти Сполученого Королівства полягала у тому, що для всього

багатоконфесійного колективу не була заборонена демонстрація релігійних символів, однак саме скаржницю закликали приховати свій хрестик і врешті за відмову це зробити її звільнили. Тут ЄСПЛ констатував наявність дискримінації за релігійними переконаннями. В іншому випадку керівництво медичної установи забороняло носити хрестик на ланцюгу – логіка полягала у тому, що скаржниця працювала медсестрою, а оскільки вона доглядала, в тому числі, за неврівноваженими пацієнтами, через ланцюг на шиї могли травмуватись як самі пацієнти, так і травмувати медсестру. Водночас було дозволено носити хрестик у будь-який інший безпечний спосіб. Тож у цьому випадку ЄСПЛ не знайшов порушення прав працівниці.

Втім, не завжди толерування релігійного плюралізму означає свободу публічного вираження своїх поглядів. «Так, у справі *Dahlab* проти Швейцарії ЄСПЛ (Довідник ЄСПЛ, 2015) визнав обґрунтованою заборону учительці державної початкової школи носити ісламську хустку на роботі. При цьому суд виходив із наступного: «носіння ісламської хустки, «вочевидь чужого символу», важко примирити з вихованням толерантності, поваги до інших і, особливо, рівності статей і заборони дискримінації, які у демократичному суспільстві кожен викладач має передавати своїм учням» (Якуша, 2023b, 129).

Згадане рішення за своїми мотивами схоже із законом Франції, який вступив в силу у 2004 році. Нормами цього закону заборонено відкрито демонструвати власну релігійну приналежність за допомогою релігійних символів чи відповідних головних уборів. Заборона розповсюджується на держслужбовців, викладачів, вчителів, студентів та учнів. Подібні обмеження схожі на вимушений вибір між належним способом декларування і статусом публічної особи або власними переконаннями, адже повторюється ситуація, в якій ставляться вимоги, не пов'язані із безпосереднім виконанням професійних обов'язків.

Публічність заважає проявам власної релігійності і на спортивних змаганнях. Щоправда, зазвичай непорозуміння виникають через специфічні

закони та релігійний радикалізм зі сторони приймаючої країни. Так, футболіст Кріштіану Роналду зрадів забитому голу й перехрестився, хоча подібне публічне вираження християнських вподобань заборонено законом у Саудівській Аравії і своїх громадян за це карають стратою (Кореспондент, 2023). Подібних «помилочок» під час матчів допускались й інші футболісти. Хуан Пабло Піно – забув сховати татуювання релігійного змісту під одягом, а Мірел Радой – поцілував хрест, витатуюваний на тілі. Подібне свідчить про те, що певні релігійні практики стають звичками, доведеними до автоматизму. Саме тому певні дії вчиняються раніше, аніж поява усвідомлення їх змісту. Однак такі конфліктні ситуації між представниками різних релігійних традицій є цілком природними й виникають внаслідок співіснування в одному просторі.

Хоча виникнення такої конфронтації інколи відбувається штучно, завдяки провокаціям. Так журнал *Charlie Hebdo* відомий висміюванням релігії й релігійних постатей, часто жорстоким сарказмом, що зачіпає почуття віруючих. При цьому авторський колектив журналу переконаний, що таким чином робить свій внесок у свободу слова. «Це, до речі, вже приклад конфлікту не імперативного права держави та декларативного права громадянина, а конфлікт двох різних за предметом прав рівнозначних між собою суб'єктів. Оскільки в одному випадку йдеться про право на свободу віросповідання, а в іншому про право на свободу слова. Останнє, до речі, не передбачає свободу дискримінаційного слова. Саме через висміювання релігійної тематики в історії журналу є і судові позови, і навіть теракт» (Якуша, 2023b, 130).

Але *Charlie Hebdo* не єдиний приклад публічного висміювання і негативних закидів на рахунок представників різних релігійних традицій. Американський комік Біл Мар відомий своїми сатиричними заявами в сторону релігії. У 2008 році шоумен випустив за власним сценарієм фільм під назвою «*Religulous*» (Religulous, 2008), яка заздалегідь перетворює релігійних осіб на посміховисько в очах глядача цієї стрічки. Окрім того, Б.

Мар посперечався би із нашим поглядом, за яким, релігійний досвід в тому числі мають атеїсти, оскільки висловлювався щодо можливості сприйняття атеїзму як релігії. Щоправда його вислів в цьому контексті є доволі провокативним та вульгарним, тож дозволимо собі оминати його пряме цитування. Хоча сам Б. Мар переконаний, що нападами на релігію він захищає ліберальні ідеали.

Саме тому важливо визначити характер конфліктів довкола релігії, в яких право та релігійний досвід утворюють ряд суперечностей. Адже непорозуміння між вірянами різних релігійних традицій – ситуація, в якій рішенням може бути лише повага до досвіду іншого. Тоді як штучне створення ґрунту для релігійної ненависті запускає механізм боротьби за релігійну істину та породжує релігійний ексклюзивізм. Але поруч із цим світські організації також не повинні мати переваги у своїх правах: «КСУ у рішенні від 8.09.2016 (КСУ, 2016) відстоював позицію, за якою релігійні організації не повинні зазнавати дискримінації порівняно із нерелігійними організаціями, а тому мирні зібрання і тих, і інших мають відбуватись за однаковим порядком» (Якуша, 2023b, 131).

Тож якою мірою держава має втручатись у релігійні переконання своїх громадян? Чи повинна держава дбати про безпечне релігійне середовище? Хто і як має формувати принципи такого середовища і чи не заважатимуть цьому особисті внутрішні переконання? Але насамперед варто з'ясувати, чому світські закони і релігійний досвід опиняються у точках зіткнення інтересів. І чи варті такі інтереси обмежень свободи віросповідання зі сторони держави? Ці питання уможливились за рахунок відділення церкви від держави. І хоча перехід до мультикультуралізму, світськості та секуляризація передбачали відмову від релігійно-обумовлених наративів, держава продовжує презюмувати наявність моральної основи у громадянина, яка була сформована релігійним досвідом та зазнала впливу такого досвіду минулих поколінь.

«Конфлікт виникає там, де зіштовхуються між собою універсальні, природні права та позитивне право. З однієї сторони опиняється людина як індивід, який сповнений свобод, що виборювались поколіннями протягом усієї історії людства. З іншої – держава, як гарант позитивного права і як уособлення влади, яка архаїчно схильна підкорювати. Тут важливо розглядати релігійну свободу як частину європейської традиції. Це більше, ніж право сповідувати певну релігію – це право вірити в наддержавне чи позадержавне. Але розгледіти у громадянині людину та визнати ці її природні права історично, та й географічно вдавалось не завжди і не всім. Варто хоча б пригадати XVII століття, коли після релігійних війн намагались поєднати конфесію, політику і право. Тут конфесійність прив'язувалась до політичних інтересів. Втім, принцип *cujus regio, ejus religio* проіснував недовго» (Якуша, 2023b, 131). В означеному контексті виникає протистояння автономії індивіда, його фундаментальних прав та вимог держави на основі позитивних прав. Подібні зазіхання на права та свободи індивіда держава, зокрема в уособленні судової влади, намагається аргументувати, вдаючись до казуїстики щодо посягань на національну безпеку чи на соціальні норми.

В країнах Європи по-різному підходять до визначення принципів взаємодії між державою та релігією. Франція практикує модель чіткого відокремлення державного від релігійного. У 2023-2024 навчальному році у французьких закладах освіти посилили обмеження щодо релігійних символів, під заборною опинилась абайя. Однак такі обмеження діють лише для державних шкіл. Натомість приватні школи вільні у встановленні своїх правил. Також показовою є історія, що відбулась в одному з міст Франції у 2017 році – там меру заборонили встановлення вертепу в мерії. Подібна політика щодо чіткого розмежування держави та релігії разом з курсом на лаїцизм були обрані Францією ще в першій половині XX століття.

В Німеччині дещо інакша модель взаємодії між релігією та державою та не встановлено чіткого розмежування (Robbers, 2019, 109-124). На конституційному рівні гарантована релігійна освіта, яку можна здобути в

державних школах, в цих же школах можна носити різні релігійні символи, і навіть хіджаб. А школи та садочки, засновниками яких є релігійні організації, фінансуються з державного бюджету. Держава та церкви співпрацюють за багатьма напрямками на основі укладених договорів. Хоча німецький уряд не має права виділяти одну релігійну організацію з-поміж інших, він також не може встановлювати атеїзм у якості державної ідеології. Із XIX століття і до сьогодні в Німеччині діє церковний податок, який у своїй більшості формує бюджет кожної із церков.

«Загалом дослідник Герхард Роддерс зазначає (Robbers, 2019, 677-688), що відносини між державою та церквою у Європейському Союзі можна класифікувати за трьома типами. У першому випадку – це традиція, в якій головна роль відводиться домінуючій релігії, яка є державною. За таким принципом відносини побудовані в Англії, Данії, Греції, Фінляндії. Другий тип – це чітке відмежування держави від релігії. Таку концепцію практикує вже загодана Франція, Нідерланди, Ірландія. Третій тип відносин – це співпраця між державою та церквою у окремо визначених сферах – наприклад, культурній, соціальній, освітній. До цього типу, зокрема, належать Бельгія, Італія, Австрія» (Якуша, 2023b, 131).

Загалом Європа намагається поєднати з однієї сторони слідування цивілізаційному шляху, а з іншої – збереження релігійного спадку. Подібні наміри знаходять відображення у Ліссабонському договорі (Robbers, 2019, 683). Таким чином спадок минулого та релігійна традиція не стоять на заваді інноваційному розвитку. Так європейські країни навіть у секулярну добу не відмовляються від релігії, а зберігають її як пам'ять, історію якої переписати неможливо. Подібний взірець не завадив би і Україні, де часто релігія політизується, а історичний досвід становлення релігійних течій – викреслюється. В країнах Європи практикують щонайменше три базові моделі взаємодії релігії і держави, однак Україна поки що не слідує жодній з них.

Лейтмотивом рішень національних судів та рішень ЄСПЛ ніби лунає турбота про безпечне релігійне середовище, в якому назва релігійної організації не повинна вводити в оману, а ісламська хустка на голові вчителя не повинна пропагувати конкретну релігійну течію. Однак, не дивлячись на ці обмеження, релігійні організації, а також угруповання, які позиціонують себе у такий спосіб, продовжують маніпулювати людьми. Наприклад, реклама в Google закликає встановити контакт з Богом і не проживати життя наодинці. Люди, які не мають чіткої релігійної приналежності і лише шукають свій шлях та не впевнені в тому, що колись переживали релігійний досвід, стають релігійно уразливими. Цим, в свою чергу, користуються організації, які практикують прозелітизм.

«В США щороку підраховують показники щодо злочинів вчинених на ґрунті ненависті. Так, за доповненими показниками, які FBI опублікувало 13.03.2023 (FBI, 2023), лише протягом 2021 року відбулось 10840 таких інцидентів. З них 14,1% трапились внаслідок переслідування через релігійну упередженість. У звіті також зазначається що кількість злочинів такого характеру за рік збільшилась на 11,6%. А це лише показники однієї країни, при чому країни, яка позиціонує себе як найбільш демократичну у світі» (Якуша, 2023b, 131).

Так, з одного боку опиняються сумнівні з точки зору аргументації обмеження, з іншого – конфлікти та проблеми, яких з кожним роком все більше. Але навряд вирішити проблеми комерціалізації стосунків людини із Богом та зневажання релігійних почуттів можна посилюючи контроль зі сторони держави над релігійними організаціями та їх прихильниками.

На нашу думку, подібні проблеми слід вирішувати відштовхуючись не від характеру та масштабів обмежень, а від навичок користування свободою. Схожий принцип вже функціонує у фінансовій сфері. Миттєві кредити, казино, ставки – достатньо «небезпечні» фінансові продукти, які здатні перетворити фінансово спроможну фізичну особу на банкрута. Однак їх не забороняють, презюмуючи наявність так званої фінансової грамотності у тих

повнолітніх осіб, які такими продуктами можуть скористатись. За аналогією слід не обмежувати свободу віросповідання, а навчити релігійній грамотності. Схожу ідею озвучував Д. Деннет (Dennet, 2006), (про що зазначалося у третьому розділі). Щоправда досліднику йшлося лише про детальне вивчення історії релігій світу у школі. «Однак цього замало. Замало навчити орієнтуватись лише у відмінностях релігійних традицій та їх переконань. Потрібно дати фундамент – розкрити зміст поняття самого релігійного досвіду, окремо від цих традицій. Дати міжнародну законодавчу базу, яка стосується того ж права на свободу віросповідання. Адже жоден з нас не належить ані конкретній державі, в якій народився, ані конкретній релігійній традиції, в якій міг опинитись через певні життєві обставини. Саме тому людина повинна знати про свої права, навіть якщо (і особливо якщо) вони обмежуються тією релігійною традицією, в якій вона опинилась. Сьогодні ж екстремізм можливий і зі сторони віруючих один на одного, і на рахунок атеїстів, і навпаки» (Якуша, 2023b, 134).

Можливо саме завдяки таким змінам з'явиться процедура релігійної медіації, яка допоможе врегульовувати міжконфесійні конфлікти, а також вирішувати спори, що виникають між віруючими та атеїстами. Але цього потрібно шукати не відмінності між малюнками, не зайвий елемент у логічному ряду, а спільні, базові цінності, які єднають.

Сьогодні попри світськість, секулярність, курс на цифровізацію та декларування толерантності, лібералізму, релігійної свободи продовжують зростати показники злочинів, вчинених на ґрунті релігійної ненависті, все ще розв'язуються війни, в основі яких глибокі релігійні конфлікти. Немає іншого альтернативного інструменту для того, аби зупинити це, окрім нашої свідомості. Саме у ній має відбутись еволюція, в якій перегляд базових понять змінить світосприйняття, сприйняття себе та Іншого.

Сьогодні свобода віросповідання закріплена в багатьох міжнародних документах, у багатьох країнах це право відображене в національному законодавстві, однак все ще конкретна держава вирішує, яку порцію цієї

свободи слід довірити своєму громадянину. Натомість це особистісне і абсолютне право пов'язане із найінтимнішим для кожного індивіда – релігійним досвідом і осмисленням себе та свого місця у світі. Обмеження такого роду свободи уніфікує громадян, робить їх «зручними», змушуючи забути про унікальність своїх переживань та принципів. За таких умов релігійні практики стають соціальними, відбувається переніс культу із Бога на державу, адже тепер держава вирішує надати чи позбавити природних прав, одним з яких є право на життя.

Висновки до четвертого розділу

У заключному розділі вдалось прояснити власний підхід до вирішення проблем, які накопичились у трьох попередніх розділах. До них відносяться й закиди щодо непроясненості значення поняття «релігійний досвід». У нинішніх усталених дефініціях бентежить насамперед те, що конкретна релігійна традиція, яка являє собою інституцію, визначає приналежність чи навпаки неналежність того чи іншого індивідуального духовного досвіду. А також перекладання відповідальності за розмитість меж феномену на прикметник «релігійний».

Також розвінчується ототожнення між релігійним та містичним досвідом. Адже таке стереотипне ототожнення значно звужує та концептуально збіднює розуміння релігійного досвіду, що ніби охоплює лише емпіричну складову конкретного контакту суб'єкта такого досвіду із трансцендентним. Водночас якби релігійний досвід зводився до містики, він би унеможливив рефлексивну здатність для того, аби бути готовим до переживання такого досвіду, а також, аби сконструювати власне відношення до пережитого.

Нами було запропоновано ідеї щодо розширення меж поняття «релігійний досвід» та продемонстровано, які складнощі вдалося б подолати завдяки переосмисленню значення цього феномену. В тексті наголошується на тому, що вузький зміст поняття лишає за лапками атеїстів та агностиків,

богопошишених та тих, хто лише шукає стежку до свого віросповідання, а також тих, хто має сумнів у приналежності певного життєвого досвіду до досвіду контакту з трансцендентним. Водночас, перегляд меж поняття, може зняти необхідність досліджувати епістемологічний статус релігійного досвіду, також таким чином усувається проблема «вибірковості суб'єкту релігійного досвіду» і з тим знімається як не релевантний аргумент Дж.Шелленберга «про прихованість Бога».

У розділі розкривається значення таких складових елементів поняття як «релігійність» та «досвід». Концепт розвивається завдяки спробі поглянути на «релігійний досвід» як на «досвід релігійності», що можна трактувати як досвід, в якому рефлексується релігійність. За такого підходу на перший план виходить не релігія, а сам індивід з його уявленнями, переконаннями, аргументацією, вірою/невірою, переживаннями, структурою психіки. До основних характеристик пропонованого значення релігійного досвіду таким чином належать: загальнодоступність, унікальність й індивідуальність на противагу «нормативності» та «традиційності».

Ми доходимо висновку, що релігійний досвід слід сприймати як особливу форму досвіду, що відображає різноманітні стосунки між людиною і трансцендентним протягом усього людського буття. А межі релігійного досвіду встановлюються не фактом містичного контакту людини із трансцендентним, а цілком раціональним та аргументованим сприйняттям цього трансцендентного навіть у формі незгоди із можливістю його існування. Це корелюється із таким різновидом досвіду, який П.Мосер називає «*core religious experience*» - досвідом, який прояснює сенс буття. При цьому релігійний досвід може мати форму неусвідомленого, тоді як інтерпретація виступатиме найголовнішим чинником, що перетворює досвід на морально-духовну систему координат й принципів взаємодії людини зі світом. Таким чином може йтися про трансформацію релігійного досвіду у буденний, повсякденний досвід, що відбувається немов ясперівське «просвітлення екзистенцією».

Окремо розкрито практичне значення релігійного досвіду як індивідуальної та соціальної практики, яка знаходить своє відображення у абсолютному, природному, наднаціональному праві на свободу віросповідання. Окреслено ті точки зіткнення між природним та позитивним правом, завдяки яким держава приймає рішення про обмеження права на свободу віросповідання, наприклад, у ситуаціях із публічним використанням релігійних символів, застосуванні права на альтернативну службу, співвідношенні означеного права із обов'язком декларування. До таких обмежень за різних обставин вдаються національні суди, їх подекуди критикують або навпаки виправдовують міжнародні інституції, покликані врегульовувати подібні спори між людиною та державою.

До прикладу, суди поділяють свободу віросповідання на два аспекти – внутрішній та зовнішній. У цьому контексті КСУ вважає, що внутрішній аспект є абсолютним правом, а отже не може підлягати обмеженню, а ось обмежити зовнішній аспект держава має право. У тексті ми критикуємо такий підхід. Адже, по-перше, абсолютне право не може підлягати обмеженню не *de jure*, а *de facto*, оскільки йдеться про природне право людини, яке закріплене Конституцією, а не надано державою. По-друге, окремі аспекти реалізації права на свободу віросповідання, такі як право на альтернативну службу, потребують доказів, що в свою чергу співвідноситься із свободою у зовнішньому аспекті. Таким чином, обмежуючи свободу віросповідання ззовні, держава позбавляє можливості застосовувати правовий механізм для реалізації своїх прав, що корелюються із свободою віросповідання.

Продемонстровано різні підходи до взаємодії держави із релігійними організаціями. Наголошується, що проблемні аспекти дотримання права на релігійну свободу слід розглядати як частину європейської традиції, а це більше, ніж право сповідувати певну релігію – це право вірити в наддержавне чи позадержавне, бути вільним від ідеології та політичного забарвлення.

Разом із цим подано ідеї щодо пошуку спільних ціннісних засад, які за нового розуміння релігійного досвіду могли б стати підставою для медіації між різними релігійними типами світогляду. Йдеться про взаєморозуміння на основі спільних фундаментальних запитів, які єднають між собою представників різних типів релігійних переконань. Це в свою чергу могло б стати формою подолання наявних конфліктів між світськістю та конфесійністю, між теїзмом та атеїзмом, між представниками різних релігійних течій.

ВИСНОВКИ

1. У дисертації окреслено онтологічні перспективи дослідження релігійного досвіду та деконструкції поняття, що позначає цей феномен. Прояснено актуалізацію дослідження означеного предмету в умовах сучасного мінливого світу та змін умов віри за тенденцій секуляризації та цифровізації. Вбачається, що саме інтерпретація релігійного досвіду слугує основною підвалиною для з'ясування ролі такого різновиду досвіду в бутті індивіда. Оскільки завдяки переходу із сакрального в профанне релігійний досвід позначається на формуванні ціннісних маркерів, максимум людської поведінки й слугує атрактором, який обумовлює вибір суб'єкта у точці біфуркації. Таким чином, роль індивідуального релігійного досвіду не може зводитись до ілюстративного, епізодичного підтвердження нормативних канонів, догматів окремої релігійної традиції. Такий онтологічний статус досліджуваного феномену дає підстави для уведення більш розлогих меж для позначення поняття «релігійний досвід».

2. Доведено, що релігійний досвід помилково ототожнюється із містичним досвідом. Релігійний досвід подекуди ігнорується дослідниками, оскільки сприймається як суто ірраціональна недоказова складова відносин людини з Богом. В свою чергу містичний досвід слугує лише одним із різновидів релігійного досвіду. Класифікація релігійного досвіду авторами аналітичної філософської традиції слугує підтвердженням тому, що окрім містичного аспекту у релігійному досвіді розкриваються й інші характеристики. Натомість сам містичний досвід передбачає, як правило, епізодичний короткотривалий характер переживань, що можуть бути ускладнені їх метафоричністю, складністю опису та позбавлені раціонального значення. Вочевидь той вплив, який має подібний досвід на суб'єкта переживань, визначається не самим фактом переживання божественної присутності, одкровення, дива тощо, а пост-чуттєвими наслідками, рефлексією, інтерпретацією, відшукуванням сенсу. Таким чином, навіть релігійний містичний досвід не зводиться лише до містичного компоненту досвіду.

3. Експліковано нову версію визначення поняття «релігійний досвід», яка враховує проблемні аспекти у дослідженні цього предмету та можливі сфери впливу цього феномену як на конкретних особистостей, так і на процеси у соціумі, політиці, праві. З тим, акцентовано увагу на тому, що релігійний досвід в умовах сьогодення не потребує нормативності, оскільки може відбуватись поза межами визначених релігійних традицій, адже визначає індивідуальне відношення до трансцендентного. Завдяки пропонованим змінам усувається тотожність між поняттями «містичний досвід» та «релігійний досвід», включаються такі форми як атеїзм, агностицизм, богопопищеність тощо. Межі релігійного досвіду встановлюються не фактом містичного контакту людини із трансцендентним, а цілком раціональним та аргументованим сприйняттям цього трансцендентного навіть у формі незгоди із можливістю його існування. Релігійний досвід таким чином слід визначити як особливу форму досвіду, що відображає різноманітні стосунки між людиною і трансцендентним протягом усього людського буття; досвід, в якому рефлексується релігійність.

4. Реконструйовано класичні проекти, в яких «релігійний досвід» та «релігійне переживання» вперше стали окремим предметом комплексного дослідження. У роботах «класиків» цієї тематики у першій половині ХХ століття – В. Джеймса та Р. Отто виокремлено глобальні виклики та завдання, які на сьогодні залишаються актуальними та невирішеними. Прагматист та феноменолог помітили кризу релігійного традиціоналізму, який на той час здійснював нормативний тиск на персональний релігійний досвід. Тож йдеться, по суті, про спільну для дослідників ідею інтелектуальної духовності як позанаціональної і транскультурної людської чесноти. Але для цього необхідно уможливити існування релігійного досвіду без релігії. Адже дух «антропологічного» повороту у працях В. Джеймса та Р. Отто та людиномірність їх досліджень явно виступають проти нав'язливої догматики.

В рамках застосування компаративного методу до праць згаданих дослідників вдалось також концептуально порівняти між собою ідеї та способи осмислення одного феномену. Так, з однієї сторони вивчається «досвід» як результат людської релігійності, а з іншої – «переживання» як процес становлення цієї релігійності. Для В. Джеймса релігійний досвід пізнається за допомогою розуму, а для Р. Отто – завдяки духу. При цьому важливо, що саме поняття «релігійного досвіду» В. Джеймс вживає у двох значеннях: як короткотривале переживання і як сукупність таких переживань і значень, тривалістю у все життя. Саме друге значення має для прагматиста визначальну роль, оскільки формує особистість. В ідеях консервативного, на перший погляд, Р. Отто важлива характеристика – наявність у суб'єкта свободи вибору. Феноменолог виступає проти абсолютної залежності, означеної Ф. Шляєрмахером, а тому пояснює виникнення «безумовної залежності» обумовленістю від усвідомлення «безумовної досконалості». З чого можна зробити висновок про те, що за Р. Отто людина дає добровільну інтелектуально осмислену та екзистенційно обумовлену згоду на стосунки із божественним.

5. Концептуалізовано ідеї дослідників релігійного досвіду в аналітичній філософії та охарактеризовано сучасний стан дискусії довкола релігійності. Як правило, концептуально змагаються між собою «захисники релігійного досвіду», які відстоюють його вірогідність, та представники руху «нових атеїстів», які закидають релігії табу на критику, нетерпимість, претензії на безапеляційну істину.

Таким чином релігійний досвід дослідники визначають: Р. Свінберн – як свідому подію; В. Олстон – як уявлення про Бога; А. Плантінга – як божественну дію; В. Роу – як відчуття присутності божественного; Дж. Гік – як екзистенціальну істину; В. Брюмер – як особисті відносини людини і Бога. При цьому в ідеях аналітичних філософів фігурують концепти релігійного універсалізму та релігійного плюралізму, сциєнтичного обґрунтування віри та статусу релігійного досвіду у якості доказу.

Важливим аргументом на користь відмови від строгої діалектики у дослідженні характеристик трансцендентного та релігійного досвіду можуть стати й проєкти сучасних феноменологів. У роботі йдеться про австрійських дослідників – Дж. Алвіса та В. Льофлера. Перший з яких, пропонує долати епоху видовищності та завищені очікування від релігійного досвіду завдяки концепту *inconspicuous*, який в свою чергу реконструює концепт М. Гайдеггера *des Unscheinbaren*. В. Льофлер відшукує найбільш проблемні та слабкі моменти як у «захисників релігійного досвіду», так і у їх опонентів із табору «нових атеїстів». Загалом подібні проєкти мають на меті подивитись на релігійний досвід більш виважено, спираючись на стрункі та об'єктивні конструкції замість хитких та емоційно-ангажованих категоричних суджень. Апологети раціоналізму, прогресу, еволюції в особах Д. Деннета, С. Гарріса та Дж. Шелленберга не сприймають релігійний досвід як практику релігійності. Д. Деннет вважає, що таким чином людина обирає залежність та готову істину, замість розвитку та відкриттів. С. Гарріс переконаний, що тим самим людство наражає себе на небезпеку, звідси тероризм та релігійного обумовлене насильство. Дж. Шелленберг не погоджується із співвідношенням ідеальної божественної природи та вибірковістю Бога щодо суб'єктів релігійного досвіду. Дослідники убачають, що релігійний досвід створює більше проблем, аніж вирішує.

б.Надано прояснення щодо проблемних аспектів, що виникають в ході дослідження релігійного досвіду. До таких проблемних аспектів відносяться: зведення дослідження до епістемологічного питання; нечіткість і невизначеність поняття «релігійний досвід»; ототожнення понять «релігійний досвід» та «містичний досвід». Як правило, мотиви та завдання досліджень, пов'язаних із «релігійним досвідом», страждають через відсутність обґрунтування їх практичного значення. А зведення такого дослідження до класифікації різновидів релігійного досвіду лише констатують багатоманітність феномену, а не розкривають його проблематику. Сам

предмет досліджень через невизначеність, здебільшого вивчається з окремих ракурсів, хоча потребує цілісного охоплення проблематики.

Негативними тенденціями, які руйнують можливість вести продуктивну дискусію та напрацьовувати спільні компромісні рішення у питаннях довкола релігійного досвіду полягають у наступному. «Захисники релігійного досвіду» занадто часто або виправдовуються на рахунок можливості існування Бога, чим перебирають фокус дослідження на інше проблемне питання, або намагаються довести можливість релігійного досвіду слугувати обґрунтуванням на користь переконань в межах конкретної релігійної традиції. Натомість, «нові атеїсти» демонструють методологічну слабкість у аргументації часто апелюючи до толерантності, при цьому вдаючись до прикладів та порівнянь, які завідомо нівелюють почуття віруючих та принижують їх лише за тією ознакою, що вони є представниками релігійного типу світогляду.

7. Окреслено кореляцію між змістовним навантаженням поняття «релігійний досвід» та практичним значенням як самого поняття, так і суспільного феномену. «Релігійний досвід» виступає практикою релігійних переконань, розуміння якої має прямий вплив на формування політичного вектору. Так, йдеться про право на свободу віросповідання як про природне право, що в європейській традиції пов'язується зі свободою совісті. Право мати й практикувати релігійний досвід індивід у якості громадянина відстоює перед державою, яка в свою чергу переймає на себе важелі визначення допустимості обмеження такого права.

Особливо актуальне практичне значення релігійний досвід несе на тлі воєнних конфліктів, адже релігійні переконання також можуть бути підставою для отримання права на альтернативну службу. Втім, тут виникає зіткнення приватного та публічного інтересу, що корелюється із обмеженнями «зовнішнього аспекту» права на свободу віросповідання зі сторони держави.

Практичний аспект дослідження релігійного досвіду виражається у тих викликах, які сьогодні стоять перед світом. Йдеться про основи релігійної безпеки, про баланс між дотриманням прав та вимогою виконання обов'язків, якщо останні суперечать релігійним переконанням, про можливості становлення особистості з її індивідуальним поглядом на релігію, її самовираження, а також про позитивну та негативну дискримінацію представників окремих релігійних течій. Практика ЄСПЛ містить безліч ситуацій, в яких перед людиною ставлять вимушений вибір між соціальною нормою і власними релігійними почуттями. Розумність такого вибору визначає саме стан дотримання прав на свободу віросповідання. Тлумачення цього права, в свою чергу, визначається крізь призму феномену релігійного досвіду.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Августин, (1999). *Сповідь. Основи*
- Баумейстер, А. О. (2012). *Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. Дух і Літера.*
- Богачов, А. Л. (2011). *Розуміння досвіду у філософській герменевтиці. Філософська думка*, 5, 60–75.
- Бодріяр, Ж. (2004). *Симулякри і симуляція. Основи.*
- Бондарчук, П. (2011). *Релігійний досвід в житті віруючих України (середина 1940-х – середина 1980-х років). Культура, ідеологія, політика: Збірник статей*, 16, 123–144.
- Борейко, Ю. Г. (2016). *Релігійний досвід у координатах повсякденності: від переживання надприродного до втілення в традиції. Грані*, 1(129), 75–80.
- Бридня, Н. С. (2012). *Реформована епістемологія релігії Елвіна Плантінги: український контекст дослідження. Вісник КНУ ім.Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 108, 11–15.
- Бредбері, Р. *451 градус за Фаренгейтом* URL: <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=406>
- Вальденфельс, Б. (2002). *Топографія Чужого. ППС.*
- Вовк, Д. О. (2014). *Як українські суди балансують релігійну свободу: аналіз у контексті світськості. Право і громадянське суспільство*, 3, 4–37
- Волошин, В. В. (2011). *Аналітична парадигма епістемології релігії. Українське релігієзнавство*, 57.
- Волошин, В. В. (2012а). *Деякі епістемологічні похідні категорії «священне». / Наука. Релігія. Суспільство*, 2, 17–23.
- Волошин, В. В. (2012б). *Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії : монографія. ДонНУ.*
- Демський, В. В. (2015). *Особливості трактування релігійного досвіду особистості в теолого-філософських концепціях. Журнал Науковий огляд*, 10(20). URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/217450859.pdf>

- Добронравова, І. С. (2015). *Багатоваріантність майбутнього та людська свобода: синергетичний погляд*. Вісник Центра театрознавства імені Леся Курбаса «Курбасівські читання. Фестиваль науки. Футурологічне», 6–19
URL: <https://www.kurbas.org.ua/projects/almanah10/01.pdf>
- Європейський суд з прав людини (2015). *Довідник із застосування статті 9. Свобода думки, совісті і релігії*. URL: https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/Guide_Art_9_UKR
- Дубняк, З. О. (2022). *Реконструкція лібералізму у філософії прагматизму*. канд. дис. URL: <https://scc.knu.ua/upload/iblock/ac0/v2vrtc0vvrhjgjrnt3ho282lmozp52gl/Dysertatsiina%20robota%20Dubniaka%20Zlatyslava%20Oleksandrovycha.pdf>
- Єрмакова, Г. С. (2017). *Релігійні норми як морально-етична домінанта правової свідомості*. Наше право, 4, 188–193.
- Казанова, Х., Трегуб, Г. (2013). *Епоха секуляризму. Соціолог релігії Хосе Казанова про сучасні трансформації секуляризму в світі та унікальне місце України на релігійній мапі Європи* URL: <https://tyzhden.ua/epokha-sekuliaryzmu-sotsioloh-relihii-khose-kazanova-pro-suchasni-transformatsii-sekuliaryzmu-v-sviti-ta-unikalne-mistse-ukrainy-na-relihijnij-mapi-ievropy/>
- Кант, І. (2000). *Критика чистого розуму*. Юніверс.
- Кант, І. (2004). *Критика практичного розуму*. Юніверс.
- Карнаухова, Н. Л. (2013а). *Модель релігії Нініана Смарта: «історичні» та «параісторичні» виміри*. Гуманітарні студії, 18, 3–12.
- Карнаухова, Н. Л. (2013b). *Поняття «фокус» у феноменології релігії Нініана Смарта*. Гілея: науковий вісник, 74, 260–261.
- Кафка, Ф. (2005). *Перетворення*. Піраміда.
- Кебуладзе, В. І. (2011). *Феноменологія досвіду*. Дух і літера
- Колиба, М. М. (2020). *Свобода віросповідання: філософсько-правовий вимір*: дис. ... д-ра філос. наук у гал. права.

- Конотоп, Л. Г. (2018). *Філософсько-релігійні інтерпретації концептів "становлення" і "цілісність" людини*. Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія, 2, 12–15.
- Конотоп, Л. Г. (2017). *Релігійний досвід: методологічні аспекти дослідження*. / Вісник Національного авіаційного університету, 1(25), 14–17.
- Копоть, І. Є., Кукуре, С. П. (2021). *Нумінозне як категорія феноменології релігії та його втілення в опері Р.Вагнера «Тангейзер»*. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки, 2(90) URL: <http://philosophy.visnyk.zu.edu.ua/article/view/246552/243995>
- Корнієнко, О. М. (2018). *Феномен віри у контексті світоглядних засад людини*. Світогляд-Філософія-Релігія, 13, 117–123.
- Мазяр, О. В. (2008). *Релігійний досвід як чинник ціннісної регуляції поведінки*. Актуальні проблеми психології творчості: Збірник наукових праць, 12(4), 143–151.
- Мартел, Я. (2016). *Життя Пі*. Видавництво Старого Лева.
- Мироненко, Р. В. (2023). *Мисленнєвий експеримент як інструмент філософської аргументації*. канд. дис. URL: [https://scc.knu.ua/components/com_chronoforms7/chronoforms/uploads/335974/dis_Myronenko%20R.V.final%20\(3\)%20pdf_a.pdf](https://scc.knu.ua/components/com_chronoforms7/chronoforms/uploads/335974/dis_Myronenko%20R.V.final%20(3)%20pdf_a.pdf)
- Миронович, Д. (2018). *«Промовляючи невимовне»: конструктивістські теорії феномену релігійного навернення*. / Соціологія, 9, 6–11.
- Мінаков, М. (2007). *Історія поняття досвіду: Монографія*. ПАРАПАН.
- НАЗК. (2023). *Релігійні переконання публічних діячів – не причина для неподання електронних декларацій*. Офіційний сайт НАЗК. URL: <https://nazk.gov.ua/uk/novyny/religijni-perekonannya-ne-prychyna-dlya-nepodannya-e-deklaratsij/>
- Платон (2008). *Діалоги*. Фоліо.

- Полякова, О. О. (2014). *Нумінозне як священне та святе*. / *British Journal of Science, Education and Culture*, 485-488.
- Предко, О. І. (2014). *Релігійний досвід: особистісний вимір*. Софія, 1, 21–25.
- Предко, О. І. (2004). *Релігія у філософії Фрідріха Шлейєрмахера*. Наука. Релігія. Суспільство, 3, 168–174 URL: http://www.iai.dn.ua/u/iai/dtp/CONF/3_2004/articles/stat28.html
- Предко, О. І. (2016). *Релігійний досвід: особистісно-екзистенційна сутність*. / Альманах. Філософські проблеми гуманітарних наук, 25, 40–45.
- КСУ (2022). *Рішення Конституційного Суду України від 27 грудня 2022р., судова справа № 1-13/2019(374/19)*. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/5777>
- ВАКС (2023). *Рішення Вищого антикорупційного суду від 14 березня 2023 р., судова справа № 991/5479/22*. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/109548120>
- КСУ (2016). *Рішення Конституційного Суду України від 8 вересня 2016 р., № 1-13/2016*. URL: <https://ccu.gov.ua/docs/1924>
- ТРС (2023). *Рішення Тячівського районного суду Закарпатської області від 20 березня 2023 р., судова справа № 307/1184/22*. URL: <https://reyestr.court.gov.ua/Review/109648055>
- Кореспондент (2023). *Роналду загрожує арешт у Саудівській Аравії*. 11.08.2023 URL: <https://ua.korrespondent.net/sport/football/4614615-ronaldu-zahrozhuie-aresht-u-sauidivskii-aravii>
- Сальнікова, Н. (2019). *Релігійний досвід особистості у прагматичній філософії В.Джеймса*. Вісник Донбаського державного педагогічного університету, 2 (11), 29–37.
- Сарапін, О. В. (2008). *Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності*. Наукові записки. Філософія та релігієзнавство, 76, 73–80.

- Сарапін, О. В. (2009). *Феноменологія релігії в її суперечливому баченні*. Українське релігієзнавство. Спецвипуск, 1, 68–75.
- Сидорченко, О. В. (2010). *Естетична перцепція релігійного досвіду* : канд. дис.
- Смульський, Є. (2010). *До питання про амбівалентність сакрального (за матеріалами праць Р.Каюа, Р.Отто, М.Еліаде)*. Наукові записки. Філософія та релігієзнавство, 102, 76–80.
- Соболевський, Я. А. (2023а). *Філософія свободи та права в поглядах пуританського мислителя Нової Англії Натаніеля Варда*. Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», 46, 175–185.
- Соболевський, Я. А. (2023б). *Тенденції сучасної американської філософії: від інтелектуальної невизначеності до розгалуженого плюралізму*. Перспективи. Соціально-політичний журнал, 3, 89–94.
- Стрижачук, Ф. В. (2017). *Аналітична філософія релігії в ХХ-му столітті: етапи розвитку*. Філософія та політологія в контексті сучасної культури, 3(18), 93-101.
- Токман, В. В. (2001). *Феномен священного: його сутність і світоглядна природа*. автореф. канд. дис.
- Толле, Е. (2018). *Сила моменту тепер*. Terra Incognita.
- Туренко, В. (2006). *Роль релігії і віри в суспільному розвитку*. Політичний менеджмент, 6, 108–119. URL: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/turenko_rol.pdf
- Філатова, М. (2020). *Поняття «підтвердження» християнської віри у теїстичній філософії Алвіна Плантінги*. Грані, 23(4), 108–117. URL: <https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/1505/1476>
- Філософський енциклопедичний словник (2002). Абрис. URL: https://shron1.chtyvo.org.ua/Shynkaruk_Volodymyr/Filosofskyi_entsyklopedychnyi_slovnyk.pdf

- Халіков, Р. Х. (2011а). *Специфіка застосування феноменологічного підходу під час дослідження раціонального в релігії*. Наука.Релігія.Суспільство, 4, 137–141. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/86749/24-Khalikov.pdf?sequence=1>
- Халіков, Р. Х. (2011b). *Перспективи дослідження раціонального та ірраціонального в релігії*. Релігія та соціум, 1(5), 37–41. URL: [http://www.sociology.chnu.edu.ua/res/sociology/Chasopys/Vup1\(5\)/6.pdf](http://www.sociology.chnu.edu.ua/res/sociology/Chasopys/Vup1(5)/6.pdf)
- Халіков, Р. Х. (2014). *Форми і наслідки раціоналізації релігійних традицій*. канд. дис.
- Хамітов, Н. В., Крилова С. А. (2022). *Філософська антропологія як метаантропологія як методологічна основа гуманітарної експертизи культури*, 23–42. URL: <http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/download/276/7541/15716-1?inline=1>
- Хархун, В. (2008). *Ідеологія як релігія: концепція "релігієподібного комунізму" у західній і пострадянській гуманітаристиці*./ Сіверянський літопис, 116–122. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/46334/11-Harhun.pdf?sequence=1>
- Харьковщенко, Є. А. (ред.) (2021). *Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії*. Видавництво ФОП Кушнір Ю.В. URL: http://religdep.univ.kiev.ua/documents/sw/relihiina_bezpeka_v_Ukraini_v_umo_vakh_koronavirusnoi_pandemii_monohrafiia.pdf
- Целковський, Г. А. (2021). *Мовні аспекти дослідження релігії: теоретико-методологічний аналіз*. канд. дис. URL: https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/39678/Tselkovskiy_dis.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Шашкова, Л. О. (2020). *Комунікативні технології та майбутнє християнства*. (Міжнародна наукова конференція «Танчерівські читання.

Релігійна безпека в Україні під час коронавірусної пандемії»), Гуманітарно-релігієзнавчий вісник «Софія», 2(16), 104. URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/7/7>

Шваб, Л. (2018). *Людина і релігія в модерному світі*. Волинський Благовісник, 6, 245–256. URL: https://vb.vpba.edu.ua/public/pdf/6_18.pdf

Ювсечко, Я. (2020). *Тоталітарні ідеології як форма квазірелігійних вірувань*. URL:

https://elartu.tntu.edu.ua/bitstream/lib/32609/2/TSDNM_2020_Iuvsechko_Ia-Totalitarni_ideolohii_543-546.pdf

Якуша, В. І. (2020). *Релігійна безпека та герменевтичний досвід (на прикладі фільму «Учень»)*, (Міжнародна наукова конференція «Танчерівські читання. Релігійна безпека в Україні під час коронавірусної пандемії»), Гуманітарно-релігієзнавчий вісник «Софія», 2(16), 105–106. URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/7/7>

Якуша, В. І. (2022а). *Практичний аспект розширення меж релігійного досвіду*. Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії, 43, 211–219. URL: http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/43_2022/26.pdf

Якуша, В. І. (2022 б). *Питання про межі релігійного досвіду/ International Scientific Conference «The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2022»*, 107–110. URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/11/78>

Якуша, В. І. (2023). *Атеїзм та агностицизм як різновиди релігійного досвіду*. (Матеріали Міжнародної наукової конференції «Дні науки філософського факультету - 2023»), 150–153. URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/12/79>

Якуша, В. І. (2021). *Проект «непомітної (не явленої) феноменології» Джейсона Алвіса в контексті релігійного досвіду*. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник, 17(1), 54–58. URL: <https://doi.org/10.17721/sophia.2021.17.11>

- Almond, P. (1983). *Rudolf Otto and the Kantian Tradition*, 52–67. URL: [https://www.academia.edu/51672140/Rudolf Otto and the Kantian Tradition](https://www.academia.edu/51672140/Rudolf_Otto_and_the_Kantian_Tradition)
- Alston, W. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Cornell University Press.
- Alvis, J. W. (2018). *The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn*. Indiana University Press.
- Austin, J. L. (1963). *Philosophy and Ordinary Language*. University of Illinois Press
- Apel, K.-O. (1980). *Karl-Otto Apel – three dimensions of understanding meaning in analytic philosophy: linguistic conventions, intentions, and reference to things*. *Philosophy&Social Criticism*, 7(2), 116-142. <https://doi.org/10.1177/019145378000700201>
- Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth, and Logic*. Gollancz
- Baker-Hytch, M. (2016). *Analytic Theology and Analytic Philosophy of Religion: What's the difference?* *Journal of Analytic Theology* URL: <https://philarchive.org/archive/BAKATA>
- BBC, (2023). France to ban female students from wearing abayas in state schools URL: <https://www.bbc.com/news/world-europe-66634890>
- Broad, C. D. (1953). *Religion, Philosophy and Psychological Research*. Routledge & Keagan Paul
- Brümmer, V. (1992). *Speaking of a Personal God: an Essay in Philosophical Theology*. Cambridge University Press.
- Carnap, R. (1937). *The Logical Syntax Of Language*. Routledge&Kegan Paul LTD
- Casanova, J. (2006). *Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective* URL: https://www.researchgate.net/publication/265540966_Rethinking_Secularization_A_Global_Comparative_Perspective
- Conte-Sponville, A. (2013). *Dictionnaire philosophique*, Presses Universitaires de France.

- Cox, D. (2019). *J. Alvis, The inconspicuous God*. *Phenomenological Reviews*, 5(44). URL: <http://dx.doi.org/10.19079/pr.5.44>
- Craig, W. L., Moreland J. P. (2012). *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Wiley-Blackwell.
- Crisp, O. D., Rea, M. C. (2009). *Analytic theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford University Press.
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford University Press.
- Dennet, D. C. (2006a). *Let's teach religion*. TED.Talks.Dan Dennet. TED. URL: https://www.ted.com/talks/dan_dennett_let_s_teach_religion_all_religion_in_schools
- Dennet, D. C. (2006b). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. Penguin Group
- Dworkin, R. M. (2013). *Religion without God*. Harvard University Press.
- Eisler, R. (1904). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. E. S. Mittler und sohn, 733–734.
- Ewing, A.C. (1947). *The Definition of Good*. Macmillan.
- Farrer, A. (1967). *Faith and Speculation*. New York University Press.
- FBI, (2023). *FBI Releases Supplemental 2021 Hate Crime Statistics*. URL: <https://www.fbi.gov/news/press-releases/fbi-releases-supplemental-2021-hate-crime-statistics>
- Flew, A., MacIntyre, A. C. (1955). *New essays in philosophical theology*. Macmillan
- Frege, G. (1948). *On Sense and Reference*. URL: https://en.wikisource.org/wiki/On_Sense_and_Reference
- Freud, S. (1913). *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Hugo Heller.
- Friedman, J., Shah, T. S. (2018). *Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience*. Cambridge University Press.

- Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. Holt, Reinhart and Winston.
- Fromm, E. (1986). *Psychoanalyse und Religion*. Goldmann Wilhelm GmbH.
- Gehlen, A. (2009). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. AULA-Verlag.
- God Friended Me* (2018-2020). Warner Bros. Television
- Gumbrecht, H. U. (2004). *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford University Press.
- Habermas, J. (1978). *Politik, Kunst, Religion: Essays über zeitgenössische Philosophen*. Reclam.
- Harris, S. (2004). *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. W. W. Norton.
- Harris, S. (2006). *Letter to a Christian Nation*. Alfred A. Knopf, Inc.
- Hick, J. (1964). *The Existence of God*. Macmillan.
- Hick, J. (1988). *Faith and Knowledge*. Palgrave Macmillan.
- Hick, J., McGill, A. C. (2009). *The Many-Faced Argument: Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*. Wipf and Stock.
- Howard-Snyder, D. (2009). *William P. Alston* URL:
https://www.academia.edu/11215393/William_P_Alston_2009
- Jäger, C. (2002). *Religious Experience and Epistemic Justification: Alston on the Reliability of Mystical Perception*. *Argument und Analyse*, 405–425.
- James, H. L. (1904). *Professor William James' Interpretation of Religious Experience*. *International Journal of Ethics*, 14(3), 322–339.
- James, H. L. (1909). *The Psychological Origin and the Nature of Religion* URL:
https://en.wikisource.org/wiki/The_Psychological_Origin_and_the_Nature_of_Religion
- James, H. L. (2013). *The Psychology of Religious Mysticism*. Routledge.
- James, H. L. (2019). *The Belief in God and Immortality*. Wentworth Press.
- James, W. (1897). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. URL:

- [https://en.wikisource.org/wiki/The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy](https://en.wikisource.org/wiki/The_Will_to_Believe_and_Other_Essays_in_Popular_Philosophy)
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience*. URL: [https://en.wikisource.org/wiki/The Varieties of Religious Experience](https://en.wikisource.org/wiki/The_Varieties_of_Religious_Experience)
- James, W. (1898). *Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine*. URL: [https://en.wikisource.org/wiki/Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine](https://en.wikisource.org/wiki/Human_Immortality:_Two_Supposed_Objections_to_the_Doctrine)
- James, W. (1907). *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* URL: [https://en.wikisource.org/wiki/Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking](https://en.wikisource.org/wiki/Pragmatism:_A_New_Name_for_Some_Old_Ways_of_Thinking)
- Jaspers, K. (1973). *Philosophie. II Existenzerhellung*. Heidelberg.
- Jaspers, K. (2016). *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*./ Schwabe AG: MuttENZ/Basel URL: https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglitData/pdfOrig/kjg1_13.pdf
- Jung, C. (1967). *Symbols of Transformation*, Collected Works 5. Princeton University Press.
- Kant, I. (1784). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* URL: [https://de.wikisource.org/wiki/Beantwortung der Frage: Was ist Aufkl%C3%A4rung%3F](https://de.wikisource.org/wiki/Beantwortung_der_Frage:_Was_ist_Aufkl%C3%A4rung%3F)
- Kierkegaard, S. (2021). *Fear and Trembling: A New Translation*. Liveright Publishing
- Kuruvachira, J. (2011). *The problem of defining religion*. URL: [https://www.academia.edu/28864586/THE PROBLEM OF DEFINING RELIGION?uc-g-sw=4447360](https://www.academia.edu/28864586/THE_PROBLEM_OF_DEFINING_RELIGION?uc-g-sw=4447360)
- Kristeva, J. (1980). *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Columbia University Press.

- Laktionova, A. (2021). Will and Volition: Personal Conditions of Possibility of Being an Agent: ANALYTICAL PHILOSOPHY . *Filosofska Dumka*, (4), 153–162. <https://doi.org/10.15407/fd2021.04.153>
- Lewis, H. D. (1960). *Our experience of God*. Macmillan.
- Lewis, H. D. (1968). *Dreaming and Experience*. Athlone Press.
- Löffler, W. (2012). *How new is “New Atheism”?* URL: <https://www.uibk.ac.at/philtheol/loeffler/zagreb/zagreb2012colour2pp.pdf>
- Löffler, W. (2013). *Religious Experience in Analytic Philosophy* FFD URL: <https://slideplayer.com/slide/6866922/>
- Löffler, W. (2019). *Einführung in die Religionsphilosophie*. WBG.
- Loux, M. J. (2006). *Metaphysics: a contemporary introduction*. Taylor & Francis e-Library.
- Mackay, M. (2016). *A critical study of John Hick's religious pluralism*. Glasgow Theses Service. URL: https://www.academia.edu/64092562/A_critical_study_of_John_Hicks_religious_pluralism
- Maher, B. (2008). *Religulous* URL: <https://www.imdb.com/title/tt0815241/>
- Manoussakis, J. P. (2007). *God After Metaphysics. A Theological Aesthetic*. Indiana University Press.
- Mayenburg, M. (2012). *Märtyrer*. Schaubühne am Lehniner Platz.
- McCabe, H. (2007). *Faith Within Reason*. Continuum.
- Moor, G. E. (1925). *A Defence of Common Sense*. Contemporary British Philosophy
- Moser, P. K. (2020). *Understanding Religious Experience From Conviction to Life's Meaning*. Cambridge University Press.
- O'Connor, T., Sandis, C. (2010). *A Companion to the Philosophy of Action*. Blackwell Publishing Ltd.
- Oldmeadow, H. (2010). *Rudolf Otto, the East and Religious Inclusivism*. URL: https://www.academia.edu/12709799/Rudolf_Otto_the_East_and_Religious_Inclusivism

- Otto, R. (1909). *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie: zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*. J. C. B. Mohr.
- Otto, R. (1913). *Naturalism And Religion*. Williams And Norgate.
- Otto, R. (1923). *The Idea of the Holy*. Oxford University Press.
- Owen, H. P. (1957). *Revelation and Existence*. University of Wales Press.
- Owen, H. P. (1965). *Moral Argument for Christian Theism*. Allen & Unwin London.
- Owen, H. P. (1969). *The Christian Knowledge of God*. Athlone P.
- Papini, G. (1907). *What Pragmatism is Like*. Popular Science Monthly, 71, 351–358.
- Plantinga, A. (1983). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. University of Notre Dame Press.
- Plantinga, A. (2015). *Knowledge and Christian Belief*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Plantinga, A., Tooley, M. (2008). *Knowledge of God*. Blackwell.
- Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. de Gruyter.
- Prusak, B. (2019). *Review of Jason W. Alvis: The Inconspicuous God: Heidegger, French Phenomenology, and the Theological Turn*. Notre Dame Philosophical Reviews URL: <https://ndpr.nd.edu/reviews/the-inconspicuous-god-heidegger-french-phenomenology-and-the-theological-turn/>
- Human rights watch (2010). *Questions and Answers on Restrictions on Religious Dress and Symbols in Europe* URL: <https://www.hrw.org/news/2010/12/21/questions-and-answers-restrictions-religious-dress-and-symbols-europe>
- Robbers, G. (2019). *State and Church in the European Union*. Nomos Verlagsgesellschaft mbH and Co., URL: <https://doi.org/10.5771/9783845296265>

- Rowe, W. L. (1996). *The Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press.
- Russell, B. (1918). *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: George Allen & Unwin
- Russell, B. (1957). *Why I Am Not A Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. George Allen & Unwin.
- Scheler, M. (2016). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Schellenberg, J. L. (2006). *Divine Hiddenness and Human Reason*. Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2019). *Progressive Atheism. How Moral Evolution Changes the God Debate*. Bloomsbury Academic.
- Schleiermacher, F. (2004). *Über die Religion*. Meiner
- Schrijvers, J. (2020). *Critical Study of Jason W. Alvis, The Inconspicuous God*. Journal for Continental Philosophy of Religion, 2(1), 91–107. URL: https://www.researchgate.net/publication/341099435_Critical_Study_of_Jason_Alvis'_The_Inconspicuous_God
- Seiwert, H. (2020). *Theory of Religion and Historical Research. A Critical Realist Perspective on the Study of Religion as an Empirical Discipline*. Walter de Gruyter GmbH. URL: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/zfr-2020-0001/html>
- Stump, E. (2009). *The Problem of Evil: Analytic Philosophy and Narrative*. Analytic theology. New Essays in the Philosophy of Theology. Oxford University Press.
- Shaw, K. J. (2019). *A Plea For the Theist in the Street: A Defense of Liberalism in the Epistemology of Religious Experience*. Faith and philosophy, 36(1), 102–128. URL: <https://place.asburyseminary.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2667&context=faithandphilosophy>

- Sudduth, M. (1995). *Alstonian foundationalism and higher-level theistic evidentialism*. *International Journal for Philosophy of Religion*, 25–44.
- Sudduth, M. (2009). *The Contribution of Religious Experience to Dogmatic Theology*. *Analitic theology. New Essays in the Philosophy of Theology*. Oxford University Press. P. 214-233.
- Swinburne, R. (1979). *The Existence of God*. Oxford University Press..
- Swinburne, R. (2005). *Faith and Reason*. Clarendon Press.
- Tillich, P. (1959). *Theology of Culture*. Oxford University Press.
- Tillich, P. (1973). *Systematic theology*. University of Chicago Press.
- Tillich, P. (2005). *The Religious Situation*. Meridian Press. URL: <https://web.archive.org/web/20051126182103/http://www.religion-online.org/showbook.asp?title=376>
- Tillich, P. (2011). *Dynamics of Faith*. Harper Collins.
- Trueblood, D. E. (1988). *The Trustworthiness of Religious Experience*. Friends United Press.
- Warren, R. (2002). *The Purpose Driven Life*. Zondervan
- Webb, M. (2011). *Religious Experience*. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/#LanExp>
- Wiles, M. F. (1986). *God's Action in the World: The Bampton Lectures*. SCM Press
- Winfrey, O. (2017). *The Wisdom of Sundays: Life-Changing Insights from Super Soul Conversations*. Flatiron Books.
- Winfried, L. (2019). *Einführung in die Religionsphilosophie*. WBG.
- Wittgenstein, L. (1960). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge&Kegan Paul LTD
- Yakusha, V. (2021). Religion experience in the digital age, (Abstracts of International Scientific Conference «The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2021»), Publishing center «Kyiv University», 84–86. https://dsphd2021.knu.ua/DN_2021.pdf

Yakusha, V., & Alvis, J. (2023). “*We make religion*”: *why is religious experience so important today?* Viktoriia Yakusha interview with Jason Alvis: Young scientist’s page. *Filosofska Dumka*, (4), 149–160. URL: <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/709>