

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Факультет гуманітарних наук  
Кафедра філософії та релігієзнавства

**Кваліфікаційна робота**

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Релігійний досвід та феномен релігійної віри в прагматичній  
концепції Вільяма Джеймса («Багатоманітність релігійного досвіду»)»**

Виконав: студент 4-го року навчання,

Спеціальність: 033 Філософія

Лисенко Софія Вікторівна

Керівник: Головащенко Сергій Іващенко,

доктор філософських наук, доцент

Рецензент \_\_\_\_\_

(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена

з оцінкою «\_\_\_\_\_»

Секретар ЕК \_\_\_\_\_

«\_\_\_\_\_» \_\_\_\_\_ 20\_\_ р.

## ЗМІСТ

ВСТУП .....	3
РОЗДІЛ 1. РЕЛІГІЯ В ОСМИСЛЕННІ В. ДЖЕМСА .....	6
1.1. Релігія як «особистісне переживання» у викладі В. Джемса.....	6
1.2. Людинотворчий потенціал релігійності у розумінні В. Джемса .....	11
1.3. Релігійна особистість в філософській концепції Вільяма Джеймса.....	16
РОЗДІЛ 2. КАТЕГОРІЯ «ДОСВІД» У ФІЛОСОФІЇ В. ДЖЕМСА.....	24
2.1. Категорія «досвід» у трактуванні В. Джеймса.....	24
2.2. Онтологічний статус досвіду .....	26
2.3. Релігійний досвід як досвід віри.....	30
2.4. Прагматистський досвід, статус волі й плюралізм.....	35
ВИСНОВОК.....	43
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	46

## ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Джеймс Вільям (1842-1910), американський філософ та психолог, один із засновників прагматизму. Брат Г. Джеймса. Єдина реальність, за Джеймсом, – безпосередній чуттєвий досвід, критерій істини – практична успішність дії.

Стан наукової розробки теми. Почавши свою освіту з вивчення живопису в Ньюпорті, Джеймс вступив потім Наукову школу Лоренса (Lawrence Scientific School) Гарвардського університету, яку двома роками пізніше змінив на Медичну школу. Продовжив навчання у Німеччині, де студіював медицину, фізіологію та природничі науки під керівництвом Гельмгольца та Вірхова. Після повернення Гарвард Джеймс отримав у 1868 ступінь доктора медицини. Після цього він пережив важку душевну кризу, яку подолав лише в 1870 завдяки захопленню філософією Ш. Ренув'є, що стверджував світорозуміння свободи та творчості. Пам'яті Ренув'є Джеймс присвятив написаний тоді ж рукопис «Деякі проблеми філософії» (опублікований він був лише після смерті автора). У 1871 за участю Джеймса створюється Метафізичний клуб, який об'єднав Ч. Пірса, Ч. Райта, Дж. Росса, Ф. Еббота та інших математиків, дослідників природи, юристів, теологів. Джеймс дуже високо оцінив доповіді Пірса, учнем та послідовником якого він став. Після того як у 1873 році Джеймса запрошують зайняти посаду професора Гарвардського університету, він починає регулярно вести заняття - спочатку з анатомії та фізіології, потім з психології і, нарешті, з філософії.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Фундаментальна двотомна праця «Принципи психології» (1890) приносить йому популярність як великому психологу, а збірник філософських робіт «Воля до віри» (1897) створює йому репутацію впливового мислителя. Завдяки своїм лекціям, які користуються незмінною популярністю, Джеймс часто отримує запрошення з різних університетів США та Європи. Його твори, написані на початку століття, - «Різноманітність релігійного досвіду» (1902), «Прагматизм» (1907),

«Плюралістичний універсум» (1909) - проголошують прагматизм особливим філософським напрямком.

Через свою націленість на конкретність досвіду прагматизм Джеймса не прив'язується до будь-яких особливих результатів чи систем світу, а є продуктивним методом. Для порівняння поглядів чи теорій треба подивитися, як відрізнятимуться між собою одержувані їх висновки. Якщо практичні наслідки нічого очікувати дійсно різні, те й відповідні уявлення принципово не відрізняються. Будь-які поняття та наукові закони є корисними інструментами в боротьбі за існування, які вибираються з міркувань зручності. Саме прагматизм дає змогу подолати догматичні претензії на остаточну істину.

Істинні, згідно з Джеймсом, всі ті ідеї, віра в які корисна і вигідна для нашого життя. Вилучені з досвіду ідеї стають істинами, коли вони демонструють свою оперативну здатність спрощувати та економити наші зусилля, а їхні практичні наслідки відповідають нашим очікуванням. Істинність ідеї - це подія, процес її самоперевірки та підтвердження. При цьому істина може ґрунтуватися на довірі і має бути сумісна з іншими істинами та новими фактами.

За всієї своєї універсальності сам собою чуттєвий досвід неспроможний дати відповідь питання моралі. Проблеми сенсу життя, свободи, моральних цінностей не розв'язні за допомогою теорії, тому вимагають прагматичного вибору. Факти власними силами байдужі, ціннісно нейтральні - переваги задаються сприймаючим індивідом залежно від задоволення чи розчарування. Джеймс вважає гідними вибору ті цінності, які у процесі реалізації здатні підпорядкувати собі менша кількість інших та одночасно зберегти багатство можливостей універсуму. Єдиний регулятор тут – моральна воля. Слід прийняти наш гіркий світ, з якого не вигнано елемента серйозності, і прагнути зменшити кількість зла в ньому.

Все багатство форм досвіду потребує осмислення, а релігійний досвід - особливо, оскільки містичне розширює, за Джеймсом, область сприйманого, відкриває нові виміри та можливості, забезпечує контакт з невидимим. Будучи

не менш реальним, ніж науковий, релігійний досвід і не менш корисним, а отже, є істинним. Принцип волі до віри дозволяє людині робити свій емоційний вибір у випадках, коли раціональні підстави відсутні. Віра у існування вищих сил, зайнятих порятунком світу у сенсі наших власних ідеалів, дає надію на краще.

Джерельна база дослідження. На розуміння релігії Джемсом впливають загальнофілософські установки. Вивчаючи праці філософів, Джемс підсумовує розвиток психології релігії, посилаючись на її сучасні досягнення, намагається вибудувати її концепцію, поєднуючи її зі смисловими вимірами особистості. У полі його зору – праці видатних філософів, психологів, теологів (Е. Старбек, Т. Флурнуа, Р. Емерсон, І. Кант, Г. Гегель та ін.).

Об'єктом роботи є релігійний досвід Вільяма Джеймса.

Предметом роботи є прагматичні погляди В. Джеймса.

Мета: визначити релігійний досвід та феномен релігійної віри через призму прагматизму.

Завдання роботи:

- розкрити поняття релігії як «особистісне переживання» у викладі В. Джеймса;
- розглянути людинотворчий потенціал релігійності у розумінні В. Джеймса;
- проаналізувати релігійну особистість в філософській концепції Вільяма Джеймса;
- визначити категорію «досвід» у трактуванні В. Джеймса;
- проаналізувати плюралістичний універсум і онтологічний статус досвіду;
- визначити релігійний досвід як досвід віри;
- проаналізувати прагматистський досвід, статус волі й плюралізм.

Структура роботи. Дипломна робота складається зі вступу, двох розділів, висновків та списку літератури. Загальний обсяг роботи – 47 сторінок.

## РОЗДІЛ 1. РЕЛІГІЯ В ОСМИСЛЕННІ В. ДЖЕМСА

### 1.1. Релігія як «особистісне переживання» у викладі В. Джемса

«Залежність віри від волі та інших досвідів народної філософії» (1897) — перша ґрунтовна праця В. Джемса, в якій він формулює основні принципи ставлення до релігії. У 1901-1902 рр. вчений прочитав цикл лекцій про специфіку релігійної свідомості в Единбурзькому університеті, які стали основою для фундаментальної підручкової праці з психології релігії «Різноманітність релігійних переживань» (1902). Книга написана на основі великого фактичного матеріалу, який є прикладом прояву душевних особливостей віруючої людини, неповторності її почуттів.

Великий резонанс у науковому середовищі викликала книга В. Джеймса «The Variety of Religious Experiences». У ньому мислитель поєднав філософську та психологічну проблематику, що перетворилося на «демонстрацію» прагматизму в психологічному та релігійному контексті. «Релігійна філософія Джеймса не виникла з його філософського вчення, але сам прагматизм ожив лише тоді, коли гаряча й трепетна кров релігійного світогляду влилася в його порожні й холодні судини. Якщо сьогодні прагматизм повертає широку увагу, то головним чином тому, що він став асоціюватися з релігійними ідеями, повз які сучасна свідомість не може пройти: вона може навіть повалити їх, лише пройшовши через них» (Паніч, 2009, с. 11).

У працях В. Джемса спостерігається вплив філософської традиції, в якій діяльність суб'єкта та особистісне сприйняття світу визначають сенс філософствування. Прагматизм — явище не випадкове, він сягає корінням не лише в англійський емпіризм, а й у філософію І. Канта та Й. Фіхте.

На релігійно-психологічні дослідження Джеймса вплинула рання американська філософія, зокрема ідеї І. Мезера, К. Мезера, С. Джонсона, Дж. Едвардса та ін. (На роботи Едвардса В. Джеймса неодноразово посилялися в його праці «The Variety of Religious Experiences»). Він також не нехтує європейською філософською думкою. На його думку, логічний абсолютизм

Гегеля «позбавляє світ наших симпатій і робить його думку неприйнятною для нас» (Богачов, 2011, с. 64). На думку В. Джемса, гегелівський абсолют може викликати не людське почуття, а лише «космічну емоцію». Тому американському мислителю ближчі ідеї Г. Фехнера, а особливо А. Бергсона, які повністю «вбили інтелектуалізм без надії на відродження» (Bogaczow, 2011, р. 119). Досліджуючи «людські документи», В. Джеймс постійно наголошує на тому, що дійсність можна досягнути лише шляхом «навчання» з неї, свого роду інтуїції.

Його цікавили екзистенціальні пошуки російського письменника Л. Толстого, суперечливі плутанини якого, що набувають релігійного змісту, сприяють духовному відродженню. У. Джеймс, підкреслюючи різноманіття релігійного досвіду, не надає ортодоксального статусу жодному з його різновидів. Свої теоретичні роздуми він підтверджує зверненням до різних релігій, вибираючи серед них яскравих постатей, життя яких є проявом їхніх релігійних переживань.

Тому у своїх дослідженнях В. Джеймс спирається на багато різноманітних свідчень, останні наукові досягнення, а також біографії представників різних релігій. Філософ намагався поєднати теоретичний і практичний матеріал, охоплюючи різноманітні факти з різних сфер життя. Доводячи дієвість прагматизму, він зазначає: «Якщо виявиться, що релігійні уявлення мають цінність для реального життя, то з точки зору прагматизму вони будуть вірними настільки, наскільки вони для цього придатні» (Ісмагамбетова З.Н., с. 2007, стор 40).

В. Гемс не зміг дати визначення цьому поняттю, вважаючи, що «...релігія є приватним явищем, яке має лише індивідуальне значення і як таке не може бути сформульоване об'єктивно» (Лук'янець, 2008, с. 342), «слово релігія має бути розглядати більше як збірне поняття, ніж як опис єдиного і цілісного явища» (Bogaczow, 2011, с. 37).

В. Джеймс трактував феномен релігії як інституцію, з одного боку, і як особистий досвід, з іншого. У релігії як інституті домінують її зовнішні прояви:

обрядовість, теологічні системи, церковна організація тощо. Людина прагне отримати прихильність богів. В особистій релігії внутрішні стани людини відображають особисту «реакцію» на життя, на світ у цілому. В. Гемса цікавить релігія як «внутрішній досвід людини, її совість, самотність, безпорадність і недосконалість» (Богачов, 2011, с. 39). Мислитель пояснює, що релігійними є лише ті стани душі, де панують серйозність, скромність і витонченість.

Суть релігії полягає в самій природі емоційного переживання. Релігія підсилює і підсилює емоційні переживання. В. Гемс зазначає, що релігійна сфера виходить за межі моралі: «Він (В. Гемс) бачить основу релігії в особистій релігії» (Андрущенко, 2006, с. 227). Цей тип релігійності є найбільш чуттєвим, оскільки має сильно виражений особистісний елемент, який забезпечує особливу інтимність у спілкуванні людини з Творцем. Таке трактування виявляє близькість релігійної концепції В. Якуба та Г. Сковороди, які розуміли релігію як внутрішній особистісний стан, похідною від якого є церква, обряди тощо.

Тому В. Джеймс, виборюючи право на рівноправне існування релігії з наукою, запропонував нову, персональну релігію, яка ставить у центр людину та її переживання, а не догму та церкву. «Цю особисту релігію він протиставляє релігії як інституції, з її більш-менш розвиненою теологією чи міфологією та її церковною організацією. Він стверджує, що релігія як інституція, порівняно з особистою релігією, завжди виявляється чимось другорядним...» (Бодрійяр, 2004, с. 186) – зазначає Г. Гефдінг. Датський філософ окреслює три підходи В. Джеймса до аналізу релігії: теоретико-когнітивний, психологічний та етичний, зазначаючи, що, незважаючи на таке розмаїття, в американського мислителя все ж домінує його психологічне розуміння (Бодрійяр, 2004, с. 187). Психологічний аспект релігії, з його акцентом на внутрішньому досвіді людини, проливає найясніше світло на моральне призначення людини, її значущі виміри в житті.

В. Джеймса цікавлять першоджерела досвіду, які безпосередньо фіксують релігійний досвід. Це досвід людей, які сприймали релігію не просто як звичку

життя, а як гострий гарячковий стан душі. Ці люди є релігійними геніями, чия емоційна сторона життя дуже висока. Це проявляється в постійній внутрішній суперечності, яка, набуваючи екстатичного забарвлення, посилює одержимість. Усі релігійні генії черпали свої сили в цьому живому зв'язку з Творцем. У цьому відношенні релігійна традиція не може передати «живильної» сили релігії. Натомість релігія як «особистий досвід» розкриває закономірності душевного стану людини. Неврівноважений стан у поєднанні з інтелектуальними здібностями та посиленням емоційної сфери людини миттєво трансформує її ідеї у віру та дію. Тільки в цьому випадку емоційний запал ідеї вщухає, її емоційний заряд, виплеснувшись назовні, оживає і знаходить застосування в дії.

В. Джеймс визначив межі дослідження такого явища, як релігія, наголошуючи, що релігія включає «сукупність почуттів, дій і переживань...», оскільки їх значимий зміст виражає ставлення до Божества (Wogaczow, 2011, с. 40), він виділив релігійні елементи, поєднуючи їх із особистим досвідом. Йому духовно ближче іманентне божество, ніж трансцендентальне. Цей особистісний сенсорний спектр є специфічною реакцією людини на життя, на умови і потреби, які воно диктує людині. Сутність релігії В. Джеймс розкриває через її складові, взаємні зв'язки, найважливішим з яких є функціональний характер.

Серед елементів релігійного комплексу В. Гемс особливу увагу приділяє релігійному почуттю. Філософи, психологи, богослови, вивчаючи свідомість віруючої людини, намагалися знайти унікальний зміст релігійних почуттів, але пошуки не увінчалися успіхом. Всупереч теологічному тлумаченню релігійного почуття як Богом даного елементу людської діяльності, В. Джеймс тлумачить його інакше. Він не приймає ні визначення релігійного почуття як почуття залежності, ні тлумачення, що пов'язує це явище з відчуттям нескінченності. На його думку, не існує також абстрактного релігійного почуття: «Є релігійна любов, релігійний страх, релігійне почуття піднесеності, релігійна радість і т. д. Але релігійна любов — це лише почуття любові, загальної для всіх людей, спрямованої до релігійного об'єкта. . Релігійний страх - це лише трепет

людського серця, але він пов'язаний з ідеєю божественної відплати. Релігійне відчуття піднесеності — це той особливий тремтіння, який ми відчуваємо вночі в лісі чи серед пагорбів, тільки в цьому випадку воно народжується від думки про присутність надприродних сил...» (Богачов, 2011, с. 38). Своєрідність релігійних почуттів В.Джеймс вбачає не в психологічному змісті, а в спрямованості релігійного об'єкта, в значенні в житті людини.

На думку Г. Гефдінга, кожне релігійне почуття містить у собі трагічний елемент, оскільки вищі почуття, пов'язані зі щастям, витісняють нижчі, долаючи їх. Релігійні почуття важко описати, тому що їх сутність виявляється в крайніх проявах, Абсолютах. Такі прояви є свідченням того, що людина займається чимось Вищим, Величним, що перевершує її і сприяє встановленню щастя і гармонії. В. Джеймсу імпонують ідеї американських філософів Едвардса та Емерсона про релігійні почуття як невід'ємний атрибут людської душі, здатний розширювати, оновлювати та інтенсифікувати внутрішнє життя людини.

Семантичне поле релігійних почуттів надзвичайно різноманітне. Зазвичай святі, підсилюючи негативні прояви релігійних почуттів, тим самим сприяли посиленню їхнього позитивного потенціалу: «Жоден психічний рух, крім релігійного, не може дати людині таких переживань» (Богачов, 2011, с. 54). . Тому для релігійних почуттів характерна амбівалентність, яка є проявом переживань як різновиду внутрішньої діяльності.

Релігійні почуття, викликаючи в людині неймовірну радість, збуджують і активізують її. До позитивного потенціалу цих почуттів В. Джеймс додає те, що вони долають меланхолію, депресію, надають людині душевної рівноваги та сенсу життя. Часом порив релігійного почуття настільки сильний, що відразу оновлює все життя. Мабуть, «не випадково стільки найбільших релігійних геніїв приїхало до Дамаску» (Лук'янець, 1998, с. 700) під впливом релігійних почуттів.

Тому джерело віри є найглибшим, «а логічні аргументи є лише її поверхневим виявом» (Bogaczow, 2011, р. 71). Віра в невидимий світ у

поєднанні з внутрішнім життям створює релігійний стан розуму, який триває все життя. Справжнє знання походить від віри, заснованої на інтуїції. Віра гіпотетична, а розвиток науки неможливий без гіпотез. Однак В. Джеймс зазначає, що деякі релігійні гіпотези не виправдовуються і поступово втрачають свою владу над людьми. Віра ґрунтується на бажанні, її реалізація залежить від особистої участі людини, а особистісний вимір, який впливає на всесвіт, проявляється унікальним чином у різних релігіях. «Якщо ми релігійні, то Всесвіт для нас — це не тільки Воно, але й Ти, між нами і Ним допустимі всі можливі відносини» (Єрмоленко, 1999, с. 25).

Світ, у якому ми живемо, є частиною Всесвіту. Видимий світ є основою вічного світу; готує, виховує, випробовує людину, щоб згодом відкрити їй світ невидимого і вічного. Людина, долучаючись до невидимого світу, надає справжнього сенсу реальному світу. Американський філософ вважає, що у вірі людина знаходить сенс і можливість життя: «...Віра – це пізнання сенсу життя людини, внаслідок чого людина не губить себе, а живе. Віра – сила життя» (Мінаков, 2007, с. 79).

Якщо Ч. Пірс ототожнював дію з вірою, то В. Джеймс, не відмовляючись від визнання віри як основного імпульсу до дії, надав їй принципово іншого статусу, пов'язуючи її із самотворенням і створенням світу.

## **1.2. Людинотворчий потенціал релігійності у розумінні В. Джеймса**

Характеризуючи оптимістичний темперамент як «свідомість одного разу народжену», а песимістичний темперамент як «свідомість народжену двічі», у «Прагматизмі» В. Джеймс представив типологію двох основних «інтелектуальних» типів, що відрізняються за характером впливу на людське пізнання. Це «м'який» тип людини: «раціоналіст, інтелектуал, ідеаліст, оптиміст, віруючий, прихильник свободи волі, моніст, догматик» і «жорсткий» тип: «емпірик, сенсуаліст, матеріаліст, песиміст, невіруючий, фаталіст». , плюраліст, скептик» (Logier, 2009, р. 212). У двох типів людей

(«однонароджених» і «двічі народжених») релігійні переживання проявляються по-різному. У колись народжених оптимізм корениться в їх матеріальності, такі люди сповідують «релігію психічного здоров'я». У них переважає елемент підпорядкування, вони більше схильні до примирення, ніж до боротьби. «Народжений одного разу», помічаючи матеріальні негаразди, впевнений в їх минулості; довіряючи «внутрішній енергії та гармонії, що панує у світі» (Bogaczow, 2011, с. 194).

У релігійному оптимізмі значну роль відіграють «зцілення духів», навіювання та самонавіювання. Такий стан душі, на думку В. Джеймса, має як переваги, так і недоліки: з одного боку, радісне бачення світу є «поетичною вигадкою», яка ігнорує життєві турботи, з іншого — радісне ставлення до душі, навіть незважаючи на свою ілюзорність, дарує оптимістам «відчуття щастя», сприяє духовному відродженню.

«Двічі народжені» постійно живуть у стані екзистенціальної кризи. Їхні роздуми про життя, власні вчинки викликають неймовірні душевні страждання, відчай, породжені «найжорстокішою з усіх слабкостей — сумнівом» (Андрущенко, 2006, с. 229). Перебуваючи в стані екзистенційної туги, шукаючи смисложиттєві орієнтири буття, песимісти від народження потребують «другого народження», щоб пройти через пекельні муки, відчуття безпорадності та відчаю і, подолавши ці перешкоди, «врятуватися. .. ціною цілковитого викидання старого в цілком відроджену людину» (Лук'янець, 1998, с. 700). Стан «другого народження» пов'язаний з певною душевною кризою, яку неможливо подолати без важких випробувань, без переродження.

Таке роз'єднання людей є прагматичною проблемою: для одних релігія є засобом зміцнення «психічного здоров'я», для інших вона загострює внутрішні протиріччя зі світом. На думку В. Джеймса, найважливіші екзистенціальні проблеми людства (сєнс життя, досягнення щастя, неможливість уникнути фізичної смерті) ніколи не зникали і не зникнуть, а це означає, що краща система відповідей на ці питання і не виявлено жодного зменшення їх руйнівного впливу, ніж релігія на психічне здоров'я людини.

В. Джеймс представляє два можливі шляхи виходу зі стану внутрішньої кризи, підкреслюючи, що «... внутрішній безлад можна усунути одним із двох способів: припиняється прагнення до релігійного розуміння фактів і залишаються лише голі факти; або людина може знайти додаткові факти або повірити в такі факти, які допоможуть їй далі присвятити себе релігійному тлумаченню світобудови» (Єрмоленко, 1999, с. 33). Таким чином, філософ розрізняє атеїстичний і релігійний шляхи виходу з цього стану. Атеїстичний шлях включає можливість створення «релігії людини», піднесення людини до рівня Абсолюту, що унеможлиблює входження в нескінченність і позбавляє його життя сенсу. Релігійний шлях – це шлях включення людини в процес олюднення світу нарівні з Творцем, це шлях «живої» віри, завдяки якій Бог стає реальнішим. Людина, яка пережила «друге народження», «замість заглиблення в себе, (...) піде до інших з любов'ю, посвятою, з почуттям справжнього братерства» (Андрущенко, 2006, с. 219). Таким чином, «друге народження» допомагає людині не тільки здобути душевний спокій, а й принести радість іншим людям.

В. Джеймс вважає, що об'єднуючим фактором розірваної душі можуть бути зміни у сфері почуттів і волі, нові інтелектуальні погляди чи містичні переживання. Містичні переживання створюють в людині особливий душевний стан, який поглиблюється в релігійному вираженні. Релігія є єдиною сферою, здатною «перетворити нестерпні страждання людської душі в найглибше і найтриваліше щастя» (Wogaczow, 2011, р. 147). Цей процес не обмежується релігійною сферою. Однак у всіх різновидах спостерігається спільне явище: внутрішній неспокій, неймовірні страждання і протиріччя змінюються спокоєм і рівновагою. В. Джеймс стверджує, що релігія корисна людині, оскільки вона задовольняє її потреби. Він підкреслив, що в суб'єктивному вимірі релігія нечутлива до критики, оскільки змінюється не особиста релігія, а релігійне поклоніння.

Людина, яка пройшла через муки пошуків, туги і смутку, здатна пізнати глибинний сенс життя. Панічний жах, безпросвітний відчай лише підсилюють

духовні пошуки особистості. В. Джеймс вважав, що «справжнім корінням релігійної проблеми є крик: «Допоможіть! Врятуй мене!» (Богачов, 2011, с. 137). Мислитель стверджував, що ні інтелектуальний, ні моральний комфорт не можуть допомогти людині в душевній дилемі. Здатний до цього фактор, який за емоційною насиченістю та інтенсивністю не поступається душевним стражданням. Переживши муки відчаю і душевної агонії, людина оновлюється і робить прорив в іншу матеріальність. У цьому В. Джеймс ідейно близький до датського філософа Сьорена К'єркегора (1811-1853), у дослідженнях якого відчай є невід'ємною рисою людського існування.

На думку В. Джеймса, релігія найбільш яскраво підкреслює турботу людини про власну причетність. Людина, як і тисячі років тому, «пізнає божественність у глибоко особистих, егоцентричних переживаннях» (Bogaczow, 2011, с. 389), «наше прагнення до знання врешті-решт тісно пов'язане з бажанням досліджувати таємниці нашого особистого життя. участі» (Богачов, 2011, с. 399). Релігія містить, як стверджує В. Джеймс, егоїстичні елементи. Проте в даному випадку прояви егоїзму служать, по-перше, імпульсом життєдіяльності, по-друге, носієм індивідуальності. Людські реакції надзвичайно різноманітні: від зневажливих, іронічних до найвеличніших і трепетних. Сила реакції полягає в тому, що вона здатна певним чином захистити людину від негативних впливів життя. Людина вступає у стосунки з тим, що вона вважає божественним, ці «стосунки» починають впливати на людину; стають для неї певною системою координат її світовідчуття та світобачення. Основний акцент В. Джеймс робить не на генезисі релігії як такої, а на її функціонуванні. Найбільш всеосяжною функцією релігії є її терапевтична здатність, яка полягає в коригуванні людської свідомості, здатності змінювати світогляд і саморозуміння людини з негативного на позитивне.

На думку Джеймса, цінність релігійного досвіду повинна ґрунтуватися «по-перше, на нашій власній інтуїції, а по-друге, на - на отриманому досвіді знання про відношення цих поглядів до наших моральних потреб і до всього,

що ми називаємо істиною» (Bogaczow, 2011, p. 31). Як критерії релігійних поглядів він виділяє пряму довіру, філософську розумність і моральну плодючість.

Мислитель розрізняє не лише досвід і його пояснення, а й інтерпретацію досвіду та його оцінку. Цінність країни визначається не її походженням, а ефективністю та ефективністю. В. Джеймс зазначив, що релігійні явища оцінюють за їхніми плодами: «Цінність благ, які той чи інший Бог може надати, визначається їхньою вартістю» (Bogaczow, 2011, с. 266). Кожна релігія повинна служити життєвим потребам людини. Як тільки релігія вичерпалася, не відповідала високим моральним ідеалам і рівню інтелектуального розвитку, вона занепадала і втрачала свій вплив.

Ефективність релігійних переживань проявляється в поведінці, і її походження неможливо визначити. Мірою божественності релігійного досвіду є його життєвість, його плідність. Мислитель намагається переконати «у необхідності оцінювати значення релігійних переживань за їхніми кінцевими наслідками...» (Bogaczow, 2011, с. 32), а також вказує на прояви патології в релігійній сфері. На думку В. Джемса, розгляд гіпертрофічної чи перверсивної форми більш чітко окреслює норму, дозволяє простежити її трансформації, за яких умов відчуття перетворюється на галюцинацію, сприйняття в ілюзію, віра в одержимість і бачення.

Філософ вважав, що в релігійних переживаннях є елементи, яких неможливо знайти в етичних переживаннях. Сенс релігійності і моральності залежить від сприйняття світу. У моральній сфері домінує момент прихильності, покори, тоді як у релігії покора є благом, дивовижним радісним станом душі. Досвід може бути різним за глибиною. Якщо вони раціональні, холодні та керовані об'єктивними цілями, їх вважають філософськими. Моральному обов'язку завжди передують зусилля волі, яке сприяє виконанню переживань. Варто лише розслабитися, як підвищений енергетичний фон зникає: зловісний жах, порожнеча і розгубленість переповнюють душу. Релігійні переживання «оживляють» психічний стан, надаючи йому

піднесеного настрою, в якому «момент моральної смерті перетворюється на момент духовного народження» (Богачов, 2011, с. 52). Релігія надає сенсу людському існуванню: «вона робить людину легкою і радісною, що за інших обставин є ярмом абсолютної необхідності» (Bogaczow, 2011, p. 55). Вона стає органом духовного життя людини. Опис досвіду Джеймса відрізняється як у релігійному, так і у філософському плані. На філософському рівні особистий елемент виражений меншою мірою, ніж об'єктивний, який вимагає дії, навіть якщо ця дія викликає страждання. В. Джемс намагається розмежувати філософський і психологічний підходи до релігії.

Людина, усвідомлюючи свою недосконалість, піднімається на вищий рівень матеріальності, на рівні якого її позитивний потенціал з'єднується з Великим, встановлює з ним зв'язок. «...Людина починає усвідомлювати, що ця вища частина її істоти пов'язана з чимось, що проявляється у зовнішньому світі, схожому за якістю з нею, але набагато вищою за неї; водночас вона розуміє, що може приєднатися до цього «чогось» і врятуватися, якщо нижче «я» буде остаточно придушене нею» (Богачов, 2011, с. 403). З цього опису особистого переродження випливають два положення. По-перше, В. Джемс, оцінюючи тезу Гегеля про те, що кінцеве, здійснившись, стає нескінченним у потенції, зазначає, що людина, знаючи межі своїх можливостей, долає їх, набуває певності, вдихаючи присутність Безкінечного. По-друге, такий союз свідчить про більш високий рівень свідомості, входження в світ духовності. Тому релігія — це не просте тлумачення раніше відомих істин, а якась пристрасть, сила, яка породжує нові факти. Людина ніби духовно перероджується; його поведінка змінюється, а відтак «природна сутність» світу набуває нових вимірів.

### **1.3. Релігійна особистість в філософській концепції Вільяма Джеймса**

Призначення релігії розглядається філософом з погляду її на життя людей. Джеймс виділив емпіричний критерій цінності релігії, який проявляється у міру придатності її результатів життя.

Релігійне питання для Джеймса - це питання життя, питання про те, чи жити людині чи не жити в єднанні з чимось вищим, яке дається йому як дар. Особистість у своїй оновлюється докорінно. Прагматична точка зору, на думку Джеймса, одягає релігію в тіло і душу.

Сам термін «прагматизм» являє собою філософську думку, яка бачить найбільш яскраве вираження людської сутності в дії і цінність або відсутність цінності ставить залежність від того, чи воно діє, чи служить воно життєвій практиці. Прагматизм постає як філософія успіху (Лях, 2008, с. 359).

Для Джеймса «прагматизм – це лише метод залагодження філософських та наукових суперечок, які без нього могли б тягнутися без кінця» (Андрущенко, 2006, с. 68), тобто цей метод націлений не на пізнання реальності самої по собі, а скоріше на «наведення мостів» між окремими індивідами, між індивідом та суспільством та, нарешті, між різними суспільствами.

У 1907 року у Лоуелловських лекціях Джеймс стверджував: «відповідно прагматизму, якщо гіпотеза про існування Бога успішно «працює», у найширшому значенні слова, вона істинна», - і висунув підхід, названий ним «прагматистським чи меліористським» теїзмом, досягає компром між абсолютизмом та матеріалізмом (Лук'янець, 1998, с. 734). Інакше кажучи, якщо для нас немає жодної різниці, чи приймемо ми як свій світогляд ідеалізм чи матеріалізм, то й суттєвої різниці між ними немає. Так само і з Богом: якщо психологічні наслідки прийняття віри в Бога чи атеїзму для нас однакові, то між вірою та зневірою немає жодної різниці.

Однак насправді різниця між вірою та атеїзмом все ж є, причому суттєва. Складається воно в тому, що віра в Бога для людини дає значно більший психологічний комфорт, ніж зневіра. Вірити в Бога корисно. «При цьому питання, чи є Бог на небесах, просто відкидається як неважливе; якщо Бог – корисна гіпотеза, то цього достатньо. Бог, будівничий космосу, забутий;

залишаються лише віра в Бога та її вплив на мешканців нашої маленької планети» (Лук'янець, 1998, с. 736).

Що ж до Бога, то тут Джеймс справді радикальний. Поняття Бога йому зовсім не є початком координат, у якому міг би спорудити картину світобудови. Для нього взагалі жодне поняття не може бути відправним пунктом, бо все, від чого може вирушати свідомість, що пізнає, - це досвід і тільки досвід. Базовий його постулат такий: «Не можна допустити як факт нічого... крім того, що може бути випробувано в певний час деякою істотою, що сприймає» (Андрущенко, 2006, с. 120).

Виходить, що Джеймс наділяє прагматизм особливостями релігійної доктрини. Прагматизм Джеймса переміщає Бога з підстав на периферію свідомого життя Я. Такий Бог виконує прагматичну функцію, виступаючи чимось на кшталт стабілізатора душевного комфорту, а в критичні моменти – як запобіжник від саморуйнування. Але коли в ньому немає особливої потреби, він мовчить, надаючи Я самому вирішувати, яким чином знаходити важливі життєві імпульси – у переживанні релігійних почуттів чи розумовій критиці останніх. «Суб'єкт віри» і «суб'єкт пізнання» хіба що укладають між собою пакт про невтручання у внутрішні справи.

Важливе місце у філософській системі Джеймса займає проблема релігійності особистості.

Згідно з Джеймсом, особистість формується в процесі постійної взаємодії інстинктів, звичок та особистого вибору. Він розглядав особистісні відмінності, стадії розвитку та релігійні особливості суб'єкта пізнання.

Джеймс відносить до особистості «все, що людина вважає за своє», і виділяє чотири форми Я (Self). По-перше, реальне (матеріальне) Я - це шар, що включає всі предмети, з якими людина ідентифікує себе як особистість. «Однак у найширшому розумінні людське Я – це сума всього, що людина може назвати своїм: не тільки її тіло та її психіка, але також його одяг та його оселя, його дружина та діти, його предки, родичі та друзі, його репутація та те, чим він займається, його земля, його коні, його яхта та рахунок у банку. Все це

викликає у людини приблизно однакові емоції. Якщо все перераховане процвітає, людина відчуває себе переможцем, а якщо пропадає, це засмучує та пригнічує людину. Не обов'язково емоції будуть однаково сильними. ні щодо кожного елемента, але по суті вони схожі» (Єрмоленко, 1999, с. 81).

По-друге, біологічне Я – це наша фізична, тілесна істота. Це наша спадковість, особливості зовнішності, наші фізіологічні процеси. Це корабель, що перевозить нас фізично з моменту народження в момент смерті, який існує в реальному світі.

По-третє, соціальне Я - це все, що відноситься до претензій на престиж, дружбу, позитивну оцінку з боку інших. Соціальне Я людини залежить від цього, як його сприймає близьке оточення.

Зрештою, духовне Я – це внутрішня суб'єктивна сутність особистості. Згідно з Джеймсом, це найбільш стійка частина Я, в ній джерело наших життєвих зусиль, уваги та волі. Один із висловів духовного Я можна побачити в релігійних переживаннях, наприклад, релігійна віра розуміється як виключно інтимна цінність людини; вона віддаляється в глибини психології і фактично перестає надавати якийсь вплив на соціальне, політичне і навіть інтелектуальне життя.

Джеймс, розглянувши «різноманіття релігійного досвіду», дійшов висновку: «суб'єктивна корисність релігії» така велика (стан віри надає людині могутній життєвий імпульс, служить її душевному рівновазі, рятує від розпачу тощо.), що жодна критика, у цьому У числі наукова, не може похитнути позицію релігії в культурі. Об'єкт релігійної віри «є підсвідомим продовженням нашого свідомого життя», «свідоме Я» людини є безпосереднім продовженням ширшого за обсягом Я, яке у критичні моменти породжує рятівний досвід і дає позитивний зміст релігійного переживання» (Гоян, 2011, с. 398, 400).

Це «ширше Я» Джеймс відносив до «невидимої» чи «містичної» реальності, називаючи її Богом. Отже, з одного боку, віра є надзвичайно корисною, і тому її цінність не залежить від перевірки суджень віри на істинність, тим більше, що жодна перевірка не застрахована від помилок і не

може вважатися остаточною; з іншого боку, писав він, «вся сукупність моїх знань переконує мене в тому, що світ, що становить зміст моєї ясної свідомості, є лише один із багатьох пояснень, які існують у більш віддалених областях моєї свідомості, і що ці інші світи породжують у мені досвід, що має величезне значення для всього мого життя; що хоча досвід тих світів і не зливаються з досвідом світу, проте вони стикаються і зливаються у відомих точках, і це злиття породжує в мені нові життєві сили» (Гоян, 2011, с. 403-404).

Загальні уявлення Джеймса про природу релігії розвивалися в руслі вже поширеної тоді думки, що суб'єктивна, або внутрішня, сторона релігії, ядро якої утворює релігійний досвід, генетично і функціонально первинна по відношенню до зовнішньої сторони - оформленого в догматах віровченню, усталеному .

Підвищена увага до внутрішньої релігійності логічно тягне за собою зневажливе ставлення до тих її проявів, які обумовлені традицією, соціальними вимогами, звичкою, послухом. релігію, «здобуту з інших рук» (Гоян, 2011, с. 17). Не просто особистий релігійний досвід, але його екстремальні, найяскравіші, вражаючі прояви ставали предметом вивчення. Джеймса цікавили ті суб'єктивні явища, які спостерігаються тільки на найвищих щаблях релігійного розвитку. Необхідно, можливо уважніше вдивитися у найбільш закінчені і найповніше виражені його форми. Тому найважливішими документами для нас будуть свідчення людей, які глибше за інших пішли в релігійне життя і здатні дати собі свідомий звіт у своїх ідеях і спонуканнях» (Гоян, 2011, с. 14).

Значна праця Джеймса «Різноманітність релігійного досвіду» є своєрідною енциклопедією містичних переживань, зведення сповідей святих і пророків, роздуми над інтуїтивними прозріннями, яких автор ставить з великою увагою. Джеймс намагався зосередитися на особистій релігії, вважаючи, що в ній головне місце становлять внутрішні переживання людини, її совість, її самотність, її безпорадність та недосконалість. Отже,

психологічний склад особистості впливає її релігійний досвід, і цей досвід найкраще оцінюється з погляду його моральної якості.

У той же час у неявній полеміці з переважаючою в ХІХ столітті традицією розуміння релігійного досвіду Джеймс категорично заперечував існування специфічно релігійних почуттів, які мали б суттєві відмінності від інших людських емоцій. «Є релігійне кохання, релігійний страх, релігійне почуття піднесеного, релігійна радість і т. д., - писав він. - Але релігійне кохання - це лише спільне всім людям почуття любові, звернене на релігійний об'єкт. Релігійний страх - це звичайне трепет людського серця, але пов'язане з ідеєю божественної кари. Релігійне почуття піднесеного - це те особливе здригання, яке ми відчуваємо вночі у лісі чи гірській ущелині; лише у разі воно породжується думкою про присутність надприродного» (Гоян, 2011, с. 32). Так само можна розглянути всі різноманітні почуття, які переживаються релігійними людьми.

Специфіка релігійного досвіду у тому, що задіяні деякі особливі «релігійні» механізми людської психіки, але у цьому, що у релігійному досвіді відбувається оптимізація типових психічних процесів і явищ внутрішнього життя суб'єкта. Релігійне почуття виявляється розширенням внутрішнього життя суб'єкта та дає йому нову сферу прояву сил, коли життя починає втрачати сенс.

Отже, Джеймс під релігією має на увазі сукупність почуттів, дій та досвіду окремої особистості, оскільки їх змістом встановлюється ставлення її до того, що вона вважає Божеством.

Релігійне життя людини в найширших і загальних виразах можна визначити як віру в існування невидимого порядку речей і в те, що наше вище благо полягає в гармонійному пристосуванні до нього нашої істоти. Ця віра та внутрішнє життя у гармонії з нею утворюють те, що можна назвати релігійним станом душі (Гоян, 2011, с. 51).

Залежно від психологічних особливостей індивідів одним із них корисний науковий досвід, іншим - релігійний. «Якщо хтось, - міркував Джеймс, - захоче

зовсім відвернутися від Бога і майбутнього життя, ніхто не може перешкодити йому в цьому, ніхто не може довести йому, що він помиляється. Але якщо людина думає інакше і чинить згідно зі своїм переконанням, мені здається, і їй ніхто не може довести, що вона помиляється». Тобто якщо нам вигідно вірити в те, що Бог існує, то він і справді існує. «Людина має право вірити та волю вірити» (Андрущенко, 2006 с. 78). У цьому полягає його «воля до віри».

Джеймс ставить релігійну віру у залежність від вольового акту – «волі вірити». І подібно до того, як впевненість у правильності мого вчинку посилює мою дію і сприяє успіху, так «залежно від нашої віри сам Бог, можливо, стає дедалі живішим і реальнішим» (Лук'янець, 1998, с. 69). Джеймс схилився до думки про кінцевого Бога - обмеженого щодо сили чи знання або й у тому, і в іншому. Він думав, що на відміну наших уявлень таке розуміння Бога краще вписується у картину світу, якому властиві свобода, зміни й у якому йде боротьба зі злом (Бодріяр, 2004, з. 582-583). Бог стає частиною нашого живого досвіду, елементом нашого життя. Крім того, вирішальним фактором у виборі людиною того чи іншого вірування є «воля до віри».

Джеймс розглядав феномени релігійного досвіду скоріш у різноманітті, ніж у системі. Істотним для його концепції є запозичене у Френсіса Ньюмана (1852) розрізнення двох релігійних типів – «одноразово народжених» та «двічі народжених».

Таким чином, Вільям Джеймс був американським філософом і психологом, який вивчав релігію та її вплив на людину. Основні висновки, які можна зробити щодо його поглядів на релігію, такі:

Релігія має величезний вплив на життя людини. Джеймс стверджував, що релігія не тільки допомагає людині знайти своє місце у світі, але й дає їй цінний орієнтир у повсякденному житті.

Релігія - це індивідуальний досвід. Джейкоб був переконаний, що релігія – це індивідуальний досвід і що кожна людина має власні уявлення про Бога та духовне життя.

Релігія може бути важливою для здоров'я людини. Джеймс вважав, що релігія може мати позитивний вплив на здоров'я людини, якщо вона дає людині відчуття глибшого сенсу та спільності з іншими людьми.

Релігія може відігравати важливу роль у формуванні культури. Джеймс зазначив, що релігія може бути важливою складовою культури і може відігравати роль у формуванні цінностей і норм поведінки.

Релігію неможливо об'єктивно довести чи спростувати. Яків вважав, що релігійні переконання є питанням віри, а не розуму. Він стверджував, що існування Бога чи істинність релігійних доктрин неможливо ні довести, ні спростувати.

Отже, Вільям Джеймс сприймав релігію як важливу сторону людського життя, яка може позитивно впливати на її здоров'я та духовний розвиток. Він наголошував на індивідуальному характері релігійного досвіду та вірувань і вважав, що немає об'єктивного способу довести чи спростувати існування Бога чи істинність релігійних доктрин. Водночас він зауважив важливість релігії як складової культури та її вплив на формування цінностей і норм поведінки в суспільстві. Яків із розумінням і повагою ставився до релігії, вважаючи, що вона може бути джерелом індивідуального та колективного розуміння світу та місця людини в ньому.

## РОЗДІЛ 2. КАТЕГОРІЯ «ДОСВІД» У ФІЛОСОФІЇ В. ДЖЕЙМСА

### 2.1. Категорія «досвід» у трактуванні В. Джеймса

Серед основоположників прагматизму, поряд з Ч. Пірсом, називають американського психолога і філософа Вільяма Джеймса.

Прагматизм у якості нової філософської течії став особливо популярним приблизно з 1906 р., коли В. Джеймс прочитав курс загальнодоступних лекцій, які були пізніше видані під цією ж назвою. У збірнику «Прагматизм» (1907), де Джеймс найповніше виклав своє бачення прагматизму; ця течія описується в підзаголовку як «нове ім'я для деяких старих способів мислення» і присвячується «пам'яті Джона Стюарта Мілля, у якого я вперше вчився прагматичної відкритості розуму» (Богачов, 2011, с.3). Тут Джеймс вказує на зв'язок прагматизму з традицією британського емпіризму. Перше, що робить прихильник прагматизму, – це стверджує заново традиційний емпіристський погляд на те, що корисні поняття повинні базуватися на досвіді. Тільки от досвід прагматизм трактував по-своєму.

Якщо Ф.Бекон, Дж.Лок, Дж.Берклі та Д.Юм вважали надійними лише ті знання, які засновані на досвіді (який вони розуміли як теперішнього прогресивне нагромадження організованих чуттєвих даних минулого або сьогодення), то для прагматизму досвід став своєрідним вікном у майбутнє, він – і прогноз, і правило поведінки. Далі ми докладно проаналізуємо категорію «досвід» у трактуванні Джеймса. Це трактування має явно емпіричні підстави; його прагматизм – це емпіризм, однак емпіризм теж особливого типу; це емпіризм, який він називав радикальним.

Правда, слід віддати належне тим авторам (наприклад, Дж.Дьюї), які вказують на спадковість прагматизму Джеймса також від філософії Ф.Бекона. Його стиль мислення багато в чому нагадує беконівське мислення, що не визнає порожніх і беззмістовних абстракцій і стверджує практичну силу знання, а також спрямоване на практичне ж перетворення природи.

Джеймс переглядає «інтелектуальний багаж» колишньої філософії й властивих їй стереотипів мислення. В 1897 р. Джеймс у лекції «Філософські концепції та практичні результати» повідомив про появу нового філософського напрямку – прагматизму, – джерела якого він виявляв у ранніх статтях Пірса.

Здійснений Джеймсом «прагматистський поворот» у філософії супроводжувався певними кроками відносно деабсолютизації філософствування й філософського методу.

Прагматизм У.Джеймса мав виразний ухил до номіналізму, плюралізму й індивідуалізму.

Крім деабсолютизації у філософії, Джеймсові властива і своєрідна децентралізація в підході до світоописання. Він вважав, що Всесвіт «...ніколи не закінчений», тому що «немає такої точки зору, немає такого центрального пункту, з якого можна було б відразу обійняти весь зміст Всесвіту» (Єрмоленко, 1999, с.74). На його думку, наш дійсний світ, всупереч твердженням моністів, не завершений «від віку», вічно не завершений, і в ньому «завжди можливі як надбання, так і втрати» (Єрмоленко, 1999, с.83). І ще одне свідчення: «Джеймс малював картину Всесвіту через призму його уявлення про психічний світ людини, і вона виявлялася живою, раціонально-іраціональною, підданою випадковостям, мінливою, непередбачуваною і т.д., одним словом, такою ж плюралістичною, якою є поведінка людини».

В. Джеймс формулював свою філософську позицію багато в чому як дилему в галузі онтології (зокрема, як проблему співвідношення «єдиного й множинного», загального і одиничного), як дилему, що зачіпає одночасно теорію істини, теологію і інші важливі аспекти своєї концепції. Враховуючи пріоритетне значення категорії «досвід» для прагматизму взагалі, і для філософії Джеймса зокрема, ми розглянемо спеціально, принаймні, три аспекти цієї категорії – онтологічний, гносеологічний і теологічний – і присвяtimo кожному відповідну частину даного параграфу.

## 2.2. Онтологічний статус досвіду

До своєї оригінальної філософії В.Джеймс прийшов в основному від психології, від ідей Ч.Дарвіна і Т.Гекслі та відгукуючись також на філософські погляди Е.Маха, Р.Авенаріуса і А.Бергсона. Джеймс прагнув створити концепцію, опозиційну до крайніх форм монізму. Солідаризуючись із Пірсом у проведенні ідеї деабсолютизації, він тому й не міг прийняти монізм, оскільки саме й бачив у ньому слідування абсолютам.

Наприклад, стосовно теїзму цю опозицію він виражав так: «Філософський теїзм завжди мав тенденцію до пантеїзму і до монізму і виявляв прагнення розглядати світ як абсолютну єдність. Ця тенденція суперечить популярному і практичному теїзму, який завжди, більш-менш відверто, схилився до плюралізму, щоб не сказати – до політеїзму. Він цілком задовольнявся світом, в основі якого лежить кілька різнорідних принципів...» (Єрмоленко, 1992, с.108). Намір його пов'язаний не лише з завданням примирення протилежних сторін у дискусії про «єдине і множинне», але також з тим, що прагматистський підхід може давати аргументи на користь обох гіпотез – монізму і плюралізму. І взагалі Джеймс у дусі своєї деабсолютизації стверджував: «Я дивлюся на дилему між монізмом і плюралізмом як на найбільш глибоке і сповнене наслідками питання, яке може ставити наш дух» (Єрмоленко, 1999, с.145). Для нього, на відміну від ідеалістів, не існує ніякого Абсолюту або якоїсь фундаментальної субстанції, які могли б визначати властивості речей.

Прагматизм, підкреслює Джеймс, відвертається від старих інтелектуальних звичок, від апріорних аргументів, незмінних принципів, замкнених систем, абсолютів і першооснов. Замість цього він звертає увагу на конкретне і досяжне в житті, на меті в індивідуальних діях людини. Джеймс постійно підкреслював індивідуальний, особистісний характер взаємозв'язків людини зі світом. І в такому контексті він трактує зміст категорії «досвід»: він цінує більше за інших саме особистісний досвід людини-індивіда.

У своїй ранній роботі 1891 р. «Принципи психології» він писав: «Інші розуми, інші світи – з того ж самого одноманітного і невиразного хаосу! Мій світ – це лише один з мільйона, так само реальний для тих, хто може їх виділити. Якими різними повинні бути світи у свідомості мурахи, каракатиці або краба!». Ця ідея одержала розвиток у його книзі «Різноманіття релігійного досвіду» (1902), у якій він, зокрема, писав: «Індивідуальність спочиває на почутті таємниці; темні, сліпі складки характеру представляють єдині у світі точки, де ми торкаємось живої, плинної реальності, де безпосередньо пізнаємо, що і як відбувається. У порівнянні з цим світом живих індивідуальних почуттів світ узагальнених об'єктів, що споглядається нашим розумом, уявляється нереальним і безжиттєвим. Як у стереоскопічних або синематографічних знімках, розглянутих простим оком, у цьому світі розуму немає третього виміру, немає руху, немає життя» (Єрмоленко, 1998, с.491).

Продовжуючи обговорення реальності «живого життя», він писав в іншому місці цієї ж книги: «Вісь реальності проходить винятково через егоїстичні центри, які нанизані на ній, як чотки» (Єрмоленко, 1998, с.489). І ще: «Оскільки ми маємо справу з космічними і загальними питаннями, ми маємо справу з символами реальності, але як тільки ми звертаємося до часток і особистих явищ як таких, ми маємо справу з реальностями у найповнішому сенсі слова» (Єрмоленко, 1998, с.498). Джеймс вважав, що в бурхливому хаосі нашого досвіду залишилася тільки одна незламна скеля, «єдина доступна нам абсолютна реальність» (Єрмоленко, 1998, с.492) – сама людська особистість, особистісний досвід людини.

Так людська особистість з її емоціями, інтересами і цілями в якості істинної реальності стає єдиним суддею того, що відбувається у світі, і вищим критерієм усіх оцінок; її права здобувають абсолютний характер. Мабуть, це один з тих небагатьох абсолютів, які все-таки допускає Джеймс.

Особистісний досвід для Джеймса є єдиною «речовиною світу» і одночасно вищою інстанцією пізнання – досвід чуттєвий, досвід емоційний, досвід релігійний. До того ж, досвід у нього також визначає й усі думки, і всі

речі. Будучи раніше психологом, він все-таки не заперечує значимість досвіду в природничо-науковому тлумаченні.

Реальне різноманіття і багатство індивідуального (особистісного) досвіду виступило в Джеймса тією передумовою, яка була представлена в його концепції плюралізму. Весь визначений зміст дійсності, згідно з прагматизмом, обумовлений діяльністю окремих особистостей, тоді структура світу виявляється такою, що має явно антропоморфний вимір, а також є до певної міри ірраціональною і плюралістичною. Більше того, говорити про структуру «настільки ірраціонального і наскрізь плюралістичного світу» (Єрмоленко, 1999, с.144) безглуздо через його пухкість, пластичність і постійну мінливість. Виступаючи проти прихильників ідеї абсолюту, Джеймс наполегливо проводив ту важливу думку, що світ постійно залишається незакінченим, що його не можна укласти в яку-небудь готову схему, що в ньому завжди є місце для нового, і це нове дійсно безупинно виникає.

Також і Джеймс часто вказує на хаос досвіду (або досвід-хаос – *experience-chaos*). Іншими словами, досвід бачиться цим американським філософом не як струнка система з іще не дослідженими ланками, а як всюдисущий хаос – хаос ідей-теорій (що заміщають безпосередній досвід) і хаос емоцій (безпосереднього досвіду як такого). Таким чином, слід розрізняти «чистий досвід» Джеймса і осмислення досвіду, а також досвід, придбаний у процесі цього осмислення, тобто того «виміру» досвіду, яке ми називали духовним «багажем» особистості. Поняття «чистий досвід» ми розглянемо пізніше, у зв'язку з його радикальним емпіризмом.

Будь-яка система, як вважав Джеймс, – це результат здійсненого осмислення, яке може лише наближатися до того, що нам дане в досвіді безпосередньо. (Це має місце, приміром, якщо ми відмовляємося від метафізики). Звідси – положення про невизначеність істинної картини світу. Єдиним однозначним критерієм знання є його підтвердження в досвіді, однак більша частина наших знань засвідчувана лише в можливості. Цей факт

приймається Джеймсом не стільки як недосконалість пізнавального процесу, а як його невід’ємна риса.

Розвиваючи далі в дусі деабсолютизації свою концепцію досвіду, Джеймс приходить до концепції радикального емпіризму. «Я називаю цей напрямок, – писав він у своїй «Волі до віри», – “емпіризмом” тому, що він визнає свої найбільш достовірні висновки про факти в якості простих гіпотез, що можуть зазнати змін по мірі нагромадження досвіду; я називаю його “радикальним” тому, що він розглядає і доктрину монізму як просту гіпотезу, не стверджуючи догматично разом з половинчастим емпіризмом, відомим під іменем позитивізму, агностицизму або наукового натуралізму, що монізм – щось таке, з чим повинен рахуватись весь наш досвід» (Єрмоленко, 1993, с.4). Одним з центральних понять концепції радикального емпіризму є поняття «чистий досвід», у якому досвід з’являється єдиною «речовиною світу», виступає нейтральним і таким, що знімає опозиції матерії й свідомості, суб’єктивного і об’єктивного, цінностей і фактів.

Джеймс виділяє два види відносин, які є для досвіду істотними, тобто ті відносини, завдяки яким можливо універсалізувати поняття «досвіду», розглядаючи при цьому все існуюче як його частину і вважаючи, що за його межами нічого не існує. У ролі таких двох видів відносин виступають: (1) відносини переходу, які відбивають безперервність досвіду (самої лиш свідомості) або переривчастість досвіду (між різними свідомостями); (2) відносини заміщення, які детермінують процес пізнання і спосіб фіксації та збереження його результатів. Відносини заміщення лежать в основі понятійного мислення. Заміщення має місце, коли ми заміщаємо річ словом або ряд речей – поняттям.

Таким чином, той потік свідомості, який являє собою субстрат нашої особистості, тільки ділиться нами – з чисто прагматичними цілями – на своєрідні блоки, які стійкі й тому можуть служити матеріалом для роботи логіко-дискурсивних структур свідомості, але до реальності як такої мають, загалом, досить непряме відношення.

### 2.3. Релігійний досвід як досвід віри

Будучи натуралістом і прихильником еволюціонізму Ч. Дарвіна, В. Джеймс, вважав, що повноцінне людське життя неможливе без релігії, самі основи якої все більше підривалися розвитком науки. У своїй книзі «Різноманіття релігійного досвіду» він розглядає релігійну віру як засіб установаження стійкого зв'язку між людиною і світом, а також основою організації становлення людини до світу.

Послідовний розгляд релігійного досвіду припускає аналіз даного феномена у взаємозв'язку і взаємовпливі з іншими компонентами досвіду людини, у його включеності в унікальне «феноменальне поле» життєвого досвіду особистості. Також бажаний системний підхід до дослідження релігійного досвіду, що включає не тільки вивчення глибинних переживань, але й когнітивних аспектів даного феномена, до яких належить сукупність релігійних уявлень, через які релігія як світоглядна система, яка має свій зміст і спосіб його передачі, об'єктивується в соціумі.

У дослідженні питань релігії Джеймс зовсім відмовився від звичайних методів раціоналізму, і основу свого світогляду утвердив не на законах мислення, а на безпосередньо пізнаваному факті особистого переживання, на методі інтроспекції. Розширюючи сферу душевного життя людини включенням у неї областей підсвідомого, він, природно, повинен був відкинути всі ті гносеологічні побудови, які виходять з уявлень про ясну і виразну логічну свідомість.

У сучасній філософії, психології і релігієзнавстві існують різні концепції релігійного досвіду. Проте, на даний час, коли релігійність не є самоочевидною, особливу значимість зберігає підхід В. Джеймса, який розглядав релігію «як сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості стосовно того, до чого вона схиляється як до Божества» (Єрмоленко, 1992, с.34). Він послідовно відстоював пріоритет індивідуального релігійного досвіду перед «соціалізованою інституалізованою релігією» і відносив до його сфери

феномени святості, навернення, молитви, містицизму. У своїй книзі «Різноманіття релігійного досвіду», написаній на основі двадцяти лекцій, прочитаних ним на кафедрі Природньобожої Релігії Единбургського університету, він відзначав: «Принаймні, в одному відношенні особиста релігія виявляється, безсумнівно, первиннішою, ніж богослов'я і церква: всяка церква, одного разу заснована, живе після цього, спираючись на традицію; але засновники кожної церкви завжди наповнювалися силою з безпосереднього особистого спілкування з божеством» (Єрмоленко, 1992, с.34). На думку Джеймса, досвід, який він розуміє як переживання, як психічний стан, є первинним у формуванні релігії як такої.

Для Джеймса релігія – не стільки як церква або інший соціальний інститут, а як явище інтимних, особистих переживань, як спілкування з вищими силами; вона – одне зі своєрідних рятівних вторгнень підсвідомого «я» у повсякденність. Джеймс ретельно розглядає різноманіття релігійного досвіду з цього погляду, і в остаточному висновку приходять, зокрема, до визнання відповідного різноманіття тих вищих сил, від яких релігійні душі чекають і дійсно знаходять порятунок, тому що «у релігії особистого характеру, центр, на якому повинна зосередитись увага, становлять внутрішні переживання людини, її совість, її самотність, її безпорадність і недосконалість» (Єрмоленко, 1992, с.33).

У цьому плані В. М. Порус цілком справедливо стверджує, що «В. Джеймс, розглянувши “різноманіття релігійного досвіду”, дійшов висновку: “суб’єктивна корисність релігії” така велика (стан віри надає людині могутній життєвий імпульс, служить її душевній рівновазі, рятує від розпачу і т.п.), що ніяка критика, у тому числі наукова, не може похитнути позицію релігії в культурі».

Об’єкт релігійної віри, як писав сам Джеймс, «є підсвідомим продовженням нашого свідомого життя» (Єрмоленко, 1992, с.398), «свідоме “я” людини є безпосереднім продовженням більш широкого за обсягом “Я”, яке в

критичні моменти породжує рятівний досвід і дає позитивний зміст релігійному переживанню» (Єрмоленко, 1992, с.400).

Сфера релігійно-морального досвіду для Джеймса – вирішальна й визначальна сфера досвіду взагалі. З неї він бере приклади й факти, що служать йому представниками всього світу фактів, з неї він бере спостереження, поняття і уявлення, застосовувані потім для характеристики всієї реальності.

Своєрідність підходу Джеймса до аналізу релігійного досвіду особистості досить яскраво виявлялась при описі ним певного релігійного стану, який він назвав святістю. Він трактував цей стан досить специфічно. Свята людина у своїй повсякденній діяльності керується певними релігійними принципами і почуттями. Те, яким є глибинне духовне життя святого, якими почуттями він керується, і намагався з'ясувати Джеймс. При цьому автору дослідження не було важливо, до якої релігії або конфесії належить святий. Для святої людини Джеймс вивів чотири загальні властивості (Єрмоленко, 1992, с.215).

Виходячи зі стану внутрішнього релігійного життя, Джеймс у тій же книзі «Різноманіття релігійного досвіду» виділив наступні душевні стани: а) аскетизм; б) сила душі; в) чистота душі; г) милосердя (Єрмоленко, 1992, с.215-216). На конкретних прикладах, що ілюструють багатство чуттєвого досвіду, Джеймс вивчає такі почуття, як милосердя, братня любов, які є плодами святості. Ці почуття добре гармоніюють з почуттям упевненості в Батьківській любові Бога, як і з всяким підйомом, викликаним почуттям нашого зв'язку з людством. Ці почуття Джеймс бачив не якимись окремими елементами, а складовими частинами того складного релігійного захвату, що зустрічається у віруючого людини. Релігійний захват, моральний ентузіазм, здивування, викликане пізнанням речей, і трепет, що охоплює душу в її почутті єднання зі світом – все це складні душевні стани, що є характерними для людської свідомості, для особистісного досвіду людини.

Характеризуючи релігійний досвід, необхідно також відзначити, що в психології цей досвід розуміється, насамперед, саме як релігійні переживання, релігійні почуття, як безпосереднє «живе» переживання присутності в житті

людини божественної реальності. Однак, глибинні переживання, що становлять «ядро релігійного досвіду», невіддільні від первинних, сутнісних властивостей релігійного феномена.

До цих властивостей належить доктрина (догматика) як сукупність уявлень і концепцій, що характеризують світоглядний аспект релігії, що і є в значній мірі результатом опису релігійного досвіду в категоріях тієї або іншої культури, тієї або іншої епохи. Розглядаючи раніше загальну джеймсову концепцію досвіду, ми відзначали, що його трактування безпосередньо спостережуваного не має потреби ні в яких позаемпіричних опорах (supports). Наприклад, стосовно релігійних почуттів, «почуттів реальності невидимого» Джеймс писав так: «Для тих, хто відчуває ці почуття, вони переконливі тією самою мірою, як і безпосередній чуттєвий досвід, і користуються набагато більшою довірою, ніж висновки, добуті чисто логічним шляхом. Звичайно, є люди, зовсім позбавлені цих почуттів. Але ті, кому вони доступні у всій їхній силі, бачать у них дійсне збагнення істини, одкровення особливої реальності. І ніякі аргументи, які б непереборні вони не були, неможуть похитнути їхню віру в цю реальність» (Єрмоленко, 1992, с.64).

Контакт зі світом невидимого, вважав Джеймс, радикально змінює характер людського досвіду. Містичне, як найбільш інтенсивний момент релігійного почуття, відкриває в сфері раціонального нові, невідомі раніше виміри і можливості, розширюючи в той же час область сприйманого. Цей американський філософ одним з перших сформулював у розгорнутому вигляді ідею про існування різноманітних світів досвіду, критерієм реальності яких є віра в їхнє існування. «Якби перед нами був який-небудь інший, кращий, спосіб життя, – говорив він у своїх лекціях про прагматизм, – і якби віра в яку-небудь ідею допомагала нам вести цей спосіб життя, тоді дійсно було б для нас краще вірити в цю ідею, – крім, зрозуміло, того випадку, коли віра в неї прийшла б у зіткнення з іншими, більш важливими, життєвими інтересами» (Єрмоленко, 1999, с.42).

Релігійний досвід особистості на соціально-психологічному рівні опосередковує загальноприйняті, стійкі установки, мотиви, цінності, соціокультурні зразки поведінки. Життєві відносини, що пов'язують людину зі світом, конкретизуються в життєвих сенсах об'єктів і явищ дійсності, що може дозволити підійти до психологічного дослідження форм існування сенсу в структурі особистості, свідомості й діяльності, до дослідження сенсорної сфери особистості (Лях, 2008, с. 3).

Таким чином, релігійне знання, когнітивний аспект релігійного досвіду, є основоутворюючим для релігійного відношення в цілому. Однак, релігійне знання становить лише частину цілісного феномена релігійного досвіду, іншим компонентом якого є релігійна віра як особливий екзистенціально-духовний, пізнавальний і емоційний стан людини, який співвідноситься віруючими людьми з існуванням Бога (Лож'є, 20097, с.78).

Релігійний досвід виражає «переживальний» характер релігійної віри, яка, у свою чергу, також виступає джерелом релігійного досвіду, підвищуючи здатність людини до релігійного переживання. Але не тільки віруюча людина має доступ до релігійного досвіду, скоріше «людина стає віруючою за допомогою внутрішнього досвіду і переживання» (Лож'є, 20097, с.79). Згідно з Джеймсом, все багатство форм досвіду потребує осмислення, а релігійний досвід – особливо. Раніше ми вже торкалися його трактування свідомості, яка, як він вважав, розчленована і має доцільну структуру. Люди часто змушені на практиці приймати рішення, для яких не існує ніяких достатніх раціонально-теоретичних підстав. Загалом кажучи, відсутність і вибору, і дії – це теж рішення. Джеймс – один з небагатьох філософів, що чітко вказав на самому початку ХХ сторіччя на всеруйнуючу силу ідеологічного абсолютизму і згубність авторитаризму.

Релігійне життя, як і будь-яке духовне життя, за Джеймсом, не підлягає редукції. Контакт людини з потойбічним світом, вважав він, значно збагачує людський досвід, розширюючи сферу того, що сприймається і досягається ним. Релігійний досвід повинен бути очищений від поняття гріха: «...не тотальність

речей несе з собою ім'я Бога для простої людини. Надлюдська Особистість покликана виконати людські наміри, що мають цінність. Діючи в зовнішній сфері, у людини є вороги і межі... Думаю, що лише кінцева істота може бути гідним іменем Бога. Якщо все-таки абсолют існує (ця гіпотеза завжди відкрита), то як тотальність більш широка, де Бог представляє ідеальне, і ця релігійна гіпотеза малодоступна для простого віруючого» (Бодріяр, 2004, с.230). Тим самим, релігія у Джеймса – своєрідний постулат практичної дії, результат вільного вибору, опора людини в боротьбі проти засилля техніцизму й культу науки.

Таким чином, реальне різноманіття і багатство індивідуального досвіду заклало фундамент досвіду віри і виступило для Джеймса тією підставою, що було презентована в його концепції плюралізму. І кожен індивідуальний досвід міг набути у нього навіть статус світового досвіду.

#### **2.4. Прагматистський досвід, статус волі й плюралізм**

Розглядаючи джеймсове «право на віру», ми не раз підкреслювали важливу роль, яку відіграв тут його прагматистський підхід, у якому «досвід» є однією із ключових категорій, причому з набагато більш широким тлумаченням змісту цього поняття, що в підсумку сприяло формуванню концепції плюралізму.

Прагматистський досвід – це не вузько утилітарний, вузько-прагматичний досвід успіхів і чисто утилітарних вигід, а досвід з погляду адекватно зрозумілого прагматизму (або неопрагматизму), тобто це особистісний, світоглядний досвід шляхетних переконань, це глибокий досвід віри. Дійсно, прагматистський досвід, як досвід віри, навряд чи можна уявити (перебуваючи в лоні прагматизму) без участі волі. Досвід – як єдина вища інстанція пізнання – для Джеймса, з одного боку, є потік свідомості, потік переживань, а з іншого, – лише інша назва для людської практичної діяльності, що завжди має свої результати і наслідки; сюди ж відносяться і вольові дії людини.

Тлумачення досвіду в прагматизмі Джеймса, як відзначалося, тісно пов'язане з його радикальним емпіризмом, у якому значне місце приділяється поняттям «свідомість» і «воля». Описуючи свідомість, Джеймс вживає метафору «потік» і пише про «потік думки або суб'єктивного життя» (Єрмоленко, 1997, с.64), невід'ємною частиною якого саме і є воля.

Важливість волі ми вже оцінили раніше при описі феномена віри (у тому числі її трактування як готовності діяти), а також показали зв'язок волі з релігійним досвідом. В останньому ми акцентували увагу на досвіді віри як частини особистісного досвіду, у якому більшу роль відіграє воля (у тому числі як воля до віри, якщо мова йде про релігійну особистість). І це цілком сумісне з його описом свідомості в рамках радикального емпіризму. Тепер же зупинимося трохи докладніше на самому статусі волі.

Радикальний емпіризм Джеймса, як відомо, передбачав особистісний характер досвіду, його відносність, як і відносність світоглядів та істин. Плюралістичний Всесвіт Джеймса, як ми також відзначали раніше, незамкнений, і йому не властивий детермінізм жорстких законів. Раніше вже наводилися і його кваліфікації як «великого безладу, що квітне і дзижчить», де випадок постійно породжує нове. Говорячи про особливості радикального емпіризму і про його «радикальність», ми вказували на пріоритет різноманіття світу в порівнянні з його єдністю, на відносність сутності речей (об'єктів), на неможливість побудувати єдину схему, здатну охопити це різноманіття цілком.

Різноманіття дійсності, на думку Джеймса, робить її «податливою» людським зусиллям, дозволяє створювати безліч картин світу. І тому він не раз підкреслював, що не існує такої точки, з якої можна було б описати весь універсум так, щоб виразити його в одній єдиній світоглядній системі. Якщо Джеймс і припускав можливість говорити поряд з різноманіттям також і про єдність світу, то вважав, що основа цієї єдності лежить все-таки у свідомості, і «принципом об'єднання Всесвіту залишиться суміжність уявлень всередині свідомості» (Єрмоленко, 1995, с.334). І саме тому, що об'єднання світу здійснюється в межах свідомості, ця єдність виявляється зовсім нестійкою.

Адже світ для Джеймса, як вже не раз відзначалося раніше, – це потік досвіду, потік свідомості, у якому час від часу в результаті нашої вольової активності складаються якісь тимчасові об'єднання, зв'язки, «реальності», або об'єкти, що частково дісталися нам від минулого досвіду, що частково виникають заново і існують остільки, оскільки ми погоджуємося їх прийняти.

Скріплені настільки німі зв'язками, частини світу, вважав Джеймс, постійно готові ніби розповзтися в різні боки; ріст світу відбувається «шматками» і випадково, що також узгоджується з його тихізмом. Нове виникає у світі постійно, але незакономірно (у сенсі відходу від жорстких законів традиційного механіцизму), що є одним з аспектів згаданої нестійкості світу. Все це – результат особистих вольових зусиль. І можна сказати, що «плюралістичний Всесвіт» Джеймса – це різноманітність, особистісних воль, що самоусвідомлюються.

Відзначимо ще один важливий аспект «радикальності» емпіризму Джеймса, який пов'язаний з введенням ним поняття «чистий досвід» як первісного матеріалу (*primal stuff*), що утворює все навколо. Як відзначалося, «чистий досвід» для Джеймса – це безперервний «вітальний потік», що поставляє матеріал для наших рефлексій; від цього потоку – відповідно до Джеймсового трактування свідомості – похідні й суб'єкт-об'єктні відносини. Тут можна углядіти своєрідний синтез ідей Е. Маха, Р. Авенаріуса і А. Бергсона, який веде, зокрема, до розширення предметної сфери психології, куди тепер стають включеними також і підсвідомі процеси.

Підкреслимо, що концепції радикального емпіризму і «чистого досвіду» перебувають у руслі прагматизму, і прагматистський досвід формується на їхній основі й за участю волі. У силу своєї націленості на конкретність досвіду, прагматизм Джеймса не прив'язується до якихось особливих результатів або абстрактних систем світу, а є продуктивним методом, застосовуваним до реального життя.

Джеймс незмінно підкреслював, що все багатство форм досвіду потребує осмислення, а багатство релігійного досвіду – особливо, оскільки раніше

дослідниками недооцінювалася, наприклад, його містична складова, яка, як відзначав Джеймс, відіграє важливу роль у життєвому досвіді особистості. На його думку, – містична складова розширює область сприйнятого, відкриває нові виміри і нові можливості, забезпечує контакт з «невидимим». Будучи не менш реальним, ніж науковий, релігійний досвід і не менш корисним, а значить – істинним. І все-таки, у досвіді, як відзначалося, Джеймс виділяє, насамперед, відчуття, які утворюють основу або матеріал оточуючої людини дійсності. Вони утворюють ту «речовину», з якої складається значна частина світу або реальності. А речі для нього, як щось визначене, не дані в досвіді, як потоці відчуттів, а беруться, виділяються або «вирізаються» з нього самим суб'єктом, зусиллям його волі «подібно до того, як ми виділяємо сузір'я» (Єрмоленко, 1999, с.125). У цьому плані Джеймс розвиває прагматистські положення Пірса, підходячи до них з позицій волонтаризму. Саме воля відіграє центральну роль у людському досвіді. Все, що є в нашому досвіді, включаючи речі поза нами, якимось залежать від волі. Залежно від своїх потреб, ми виділяємо що завгодно, у тому числі й сузір'я.

Згідно з Джеймсом, чуттєвий бік реальності ніби «примусовий», хоча «сам по собі», загалом кажучи, пасивний. Визначеність складових її речей цілком залежить від нас, від нашої точки зору, від інтересу, волі, вибору, мети. «Наявність (the that) дійсності належить їй, але зміст (the what) її залежить від вибору (the which), а вибір залежить від нас» (Єрмоленко, 1999, с.121-122). І він підсумовує: «Словом, нам дають мармурову брилу, але ми самі висікаємо з неї статую» (Єрмоленко, 1999, с.122). Навколишній світ сам по собі абсолютно пластичний і податливий. Про нього можна сказати, що він є, але не можна сказати, що він є щось визначене. Це ми за своїм розсудом і своєю волею надаємо йому всю ту визначеність, яку він тепер має.

Шлях від відчуттів до поняття речі в інтерпретації Джеймса прокладається часто завдяки не стільки пізнанню, скільки волі. Пов'язані з волею акти стають первинними щодо пізнавальної сторони діяльності: відчуття, сприйняття існують, за Джеймсом, «заради» вольових актів. Тому «річ» –

продукт волі, результат-конструкт, що залежить від людської цілепокладаючої дії і засобів, обраних для реалізації мети. При цьому, напевно, можна сказати, що оголошуючи основою досвіду відчуття, Джеймс безпосередньо приєднується до сенсуалізму Берклі, Юма і Маха. Але погляди Джеймса трохи відрізняються від махістських. Для нього речі, як щось невизначене, не дані в досвіді, і вони (речі) виступають як нерозчленований потік, або хаос відчуттів, а беруться, виділяються або «вирізаються» з нього самим суб'єктом, зусиллям його волі.

Таким чином, наше знання про світ виявляється не пасивним відображенням реальності, а, скоріше, своєрідною вольовою конструкцією. Поняття «істинно» і «корисно» у Джеймса дуже часто мають майже одне й те саме значення. У свою чергу, корисність визначається волею. Дійсність «сама по собі» у Джеймса «німа» і з'являється перед нами такою, якою ми її робимо, тобто такою, якою ми її прагнемо бачити. Говорячи про людські відчуття, він не раз підкреслював, що від наших особистих інтересів залежить, на які з них ми звертаємо увагу, які ми відзначаємо і на яких ми наполягаємо у своїх висновках, проявляючи свою волю. І залежно від того, на чому ми акцентуємо свою увагу, можуть виходити зовсім різні формулювання.

Отже, вирішальну роль у досвіді відіграє вольове начало, а воно завжди пов'язане з дією. «Вольовому елементу нашої природи належить перевага як над пізнавальним, так і над чуттєвим; або, виражаючись простіше, сприйняття і мислення існує лише заради наших вольових актів» (Єрмоленко, 19997, с.134). Зазначимо тут, що вже в Пірса в його ранніх роботах вказувалося, що результатом мислення виявляється, як правило, «...акт воління». Саме вольовому зусиллю зобов'язані речі своїм існуванням. «Що ми називаємо річчю? Вочевидь, це справа нашої повної сваволі, тому що ми, залежно від своїх потреб виділяємо що завгодно...» (Єрмоленко, 1999, с.125), у тому числі й сузір'я. Але ця сваволя підкорений меті, тому що людина – доцільно діюча, цілепокладаюча істота.

Здатність ставити цілі й вибирати засоби для їхнього досягнення, вважав Джеймс, тісно пов'язані з функцією мислення, що дозволяє – завдяки свободі волі (свободі вибору) – створювати щось нове. І саме це виникнення нового утворює, за Джеймсом, все прагматичне значення того поняття свободи волі, про яке протягом історії філософії велося стільки безплідних суперечок. «Свобода волі в прагматичному сенсі означає новизну у світі» (Єрмоленко, 1999, с.62). І статус волі, як вважав Джеймс, полягає в тому числі й у її свободі. А свобода волі тісно пов'язана з його плюралізмом: «Для плюраліста, – писав він, – є прийнятним той погляд на життя, який підказується нам здоровим глуздом: наше життя містить у собі щось справді драматичне, з боріннями в праці й вольовими рішеннями. Проявляти свободну волю, по суті, значить мати змогу вносити в світ щось справді нове – тому ідея свободи волі є прийнятною для плюраліста» (Єрмоленко, 1994, с.92).

Визнання Джеймсом свободи волі виявляється співзвучним з його різкою критикою матеріалізму (особливого механістичного), який він називав «похмурим, важким, схожим на жахіття світоглядом» (Єрмоленко, 1995, с.48) і ототожнював його з тими традиційними уявленнями механічної картини Всесвіту, які, як здавалося, все-таки вимальовувалися в кінці XIX століття, хоча й на тлі нових відкриттів фізичних наук. Багато натуралістів захищали в той час погляд, згідно з яким людина – це створений природою механізм; усі рухи і вчинки її суворо визначені, а свідомість – не більш як епіфеномен<sup>1</sup> що не відіграє помітної ролі у світових подіях і неспроможний яким-небудь чином вплинути на людську долю. Ця обмежена форма матеріалізму приймалась багатьма натуралістами і поширювалася серед освічених людей.

Виступаючи проти таких метафізичних крайнощів монізму, Джеймс особливо різко критикував тогочасний традиційний матеріалізм саме механістичного штибу. Проводячи в життя ідею деабсолютизації (і продовжуючи в цьому розумінні Пірса), він бачив у прихильниках монізму (і матеріалізму) прихильників абсолютів. Наприклад, матеріалістичну картину світу він називає жахливою, яка веде нас до нерухомості; ця картина не дає нам

надій на майбутнє. Тут він мав на увазі, насамперед, той «жах ентропії», який так сильно хвилював людей у другій половині XIX століття після успіхів нової фізичної теорії – термодинаміки, у якій поняття енергії й ентропії були центральними поняттями. Один з її авторів, відомий німецький фізик Р. Клаузіус, ввів поняття «ентропія», щоб виразити той факт, що всі теплові зміни ведуть до втрати, розсіювання енергії, що є в наявності. Ця фізична теорія була образно (але неадекватно) представлена в популярних виданнях того часу як вчення про «теплову смерть Всесвіту», що викликало тоді подекуди чималі хвилювання.

Матеріалізм такого типу, вважав Джеймс, знищує той дух надії, який підтримується теїзмом. Аналогічно концепція свободної волі прагматично означає наявність у світі «нововведень»; вона, вважав Джеймс, ніби говорить нам, що поліпшення, принаймні, можливі, і обіцяє нам допомогу, якщо ми спробуємо зробити світ краще. Ця обіцянка, ця підтримка й становлять основне значення даної концепції. У нас, наполягав Джеймс, є право вірити у свободу волі – таким повинен бути урок принципу «Волі до віри» (і урок однойменної книги). Досвід віри тут – виправдання цього права; це право не можна виключити як логічно неможливе – цим важливий для нас і джеймсівський «тихізм»; краще триматися віри – таким є висновок прагматиста.

Відзначимо ще одну причину, з якою Джеймс не приймає матеріалізм. Мається на увазі, так би мовити, формальна раціональність механістичного матеріалізму. Як уже не раз відзначалося раніше, він не приймає бездушні абстракції математизованої механіки і сухі формальні обчислювальні операції при цьому, називаючи всі ці процедури «потворними» і «неморальними» (Єрмоленко, 1996, с.63).

Питання ж моралі у філософії Джеймса відіграють досить значну роль. Це ж відноситься і до його трактування досвіду, і спостерігається в його радикальному емпіризмі.

Таким чином, статус волі Джеймс підняв до рівня принципу. При цьому його принцип «волі до віри» дозволяє людині робити, наприклад, свій

емоційний вибір у тих випадках, коли раціональні підстави відсутні. До того ж, ми вже відзначали, що віра в існування вищих сил, зайнятих порятунком світу в сенсі наших власних ідеалів, дає, як вважав Джеймс, надію на краще. А це, у свою чергу, збагачує наш досвід, зміцнює його стійкість.

## ВИСНОВОК

Таким чином, після написання роботи ми отримали такі висновки:

Концепція релігії як «особистого досвіду» розкривається у виступі В. Джеймса. У процесі переходу від класичної до неklasичної парадигми у філософії прагматизму відбувається усвідомлення ідеї багатогранності способів відношення людини до світу, що втілюється в його основних варіантах (онтологічному, епістемологічному, методологічному і соціокультурному).

Уже в ранньому прагматизмі В. Джеймса, антиутилітарному, не спрямованому на отримання матеріальних благ, проявилися ознаки неопрагматизму, зокрема твердження В. Джеймса про те, що результатом подолання сумніву має бути знання як засіб відновлення віри.

Розглядається гуманізуючий потенціал релігійності в розумінні В. Джеймса. Протягом всієї історії прагматизму категорія випадковості часто асоціюється з категорією свободи. Це «свобода волі» Джеймса в «випадковому» плюралістичному всесвіті та випадковість мови (яка пов'язана з культурними та політичними свободами). В останньому випадку свобода трактується як рівність вибору, а ідея толерантності асоціюється з нею як готовність прийняти інше становище серед багатьох інших рівних.

Проаналізовано релігійну особистість у філософській концепції Вільяма Джеймса. Вільям Джеймс, американський філософ і психолог, вважав релігійну особистість особливим типом особистості, відмінним від інших типів особистості. Для Джеймса релігійна особистість має свої особливості, які впливають із її відношення до релігії та духовності.

Визначено категорію «досвід» в інтерпретації В. Джеймса. Вивчення процесу деабсолютизації вимагає розуміння змісту категорії «досвід» та аналізу його еволюції на шляху до прагматизму та плюралізму. При цьому було виявлено: а) три його основні «виміри» (онтологічний, методологічний і соціокультурний), які мали різну «питому вагу» на різних етапах еволюції ідеї плюралізму; б) тенденція до релятивізації, суб'єктивізації та розширення змісту

цієї категорії. Відповідно, Джеймс виступає за "радикальний емпіризм", згідно з яким будь-які відносини, дані в досвіді, вважаються рівноправними елементами досвіду разом з об'єктами.

Категорія «досвід» у філософії Вільяма Джеймса є однією з центральних. Для Джеймса досвід є основою нашого знання про світ і нашої взаємодії з ним. Він вважає, що досвід є активним і постійно мінливим процесом, який формується нашим сприйняттям і відчуттями.

Джеймс наголошував на ролі індивідуального досвіду у формуванні нашого розуміння світу та розвитку нашої особистості. Він розглядав досвід як щось, що ми не можемо відокремити від нашої свідомості, оскільки наше сприйняття та почуття впливають на те, як ми сприймаємо світ.

Якуб також наголосив на важливості релігійних переживань, які, на його думку, є особливим типом досвіду, який може мати позитивний вплив на наше здоров'я та духовний розвиток. Він вважав, що релігійний досвід може допомогти людині знайти і знайти своє місце у світі сенс життя.

Аналізується плюралістичний універсум і онтологічний статус досвіду. Таким чином, для Вільяма Джеймса досвід є ключовим елементом нашого розуміння світу та нашої взаємодії з ним. Він розглядає досвід як щось невід'ємне від нашої свідомості та впливає на наше сприйняття світу. Крім того, Якуб вважає, що релігійні переживання можуть позитивно впливати на наше здоров'я та духовний розвиток, тому вважав їх важливим аспектом людського життя.

Релігійний досвід визначається як досвід віри. Інтерпретації досвіду В. Джеймсом виявляють елементи тимізму, згідно з яким випадковості відводиться фундаментальна роль в еволюції та досвіді взагалі. На тлумачення досвіду цими філософами вплинули еволюційні ідеї гл. Дарвіна, одним з наслідків якого стало просування ідеї пристосування до різних змін ситуації, що в свою чергу служило додатковим обґрунтуванням плюралізму.

Аналізуються прагматичний досвід, статус волі та плюралізму. Тексти Джеймса вказують на те, що в американському прагматизмі еволюція ідеї

плюралізму проявляється також у змінах змісту категорії «істина». Ці зміни пов'язані насамперед з відмовою від традиційної концепції кореспондента і переходом до цілісної концепції істини. Контекстуалізм, як один із продуктів деабсолютизації, разом із відповідними трансформаціями прагматизму чудово вписуються в цілісну концепцію. Усе це вплинуло на подальше розширення сфери релятивізму та плюралізму.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Андрущенко В.П. Організоване суспільство / В.П.Андрущенко – К.: Атлант, 2006. – 346 с.

Богачов А. Досвід і сенс / А. Богачов –К.: Дух і літера, 2011. – 326 с.

Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодріяр. Пер. з франц. В. Ховкун – К.: Основи, 2004. – 230 с.

Гоян І.М. Історико-філософська рефлексія психологізму: на перетині філософії і психології / Ігор Гоян. – Івано-Франківськ: Симфонія-форте, 2011. – 360 с.

Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія / А.М. Єрмоленко – К.: Лібра, 1999. – 488 с.

Исмагамбетова З.Н. Релятивизм: к постановке проблемы / З.Н. Исмагамбетова // Актуальні проблеми психології. Київ, 2007. – Т.7. – Вип.20. – Ч.1. – С. 171–174.

Кітов М.Г. Філософський плюралізм: причини і наслідки / М.Г.Кітов // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. Збірник наукових праць / Відп. ред.: М.М. Бровко, О.Г. Шутов. – Випуск 9. – К.: КНЛУ, 2002. – С. 53-61.

Лож'є С. Belief. Віра; переконання; думка / Сандра Лож'є // Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей / За ред. Б. Кассен. – К.: Дух і Літера, 2009. – С. 226-236.

Лук'янець В.С. Сучасна практична філософія та її вплив на майбутню долю епістемології / В.С. Лук'янець // <http://sofy.kiev.ua/pf1/lukyana.htm>

Лук'янець В.С. Філософський постмодерн / В.С. Лук'янець, О.М. Соболь – К.: Абрис, 1998. – 352 с.

Любивий Я.В. Співвідношення утилітарних та духовних інтенцій в американському прагматизмі / Я.В. Любивий // Наукові записки Київського

університету туризму, економіки і права. Серія «Філософські науки». – 2011, – Випуск 9. – С. 139 – 162.

Лях В.В. Своєюода самореалізації у контексті інформаційно- комунікативних процесів / В.В.Лях // [http://www.filosof.com.ua/Jornel/M\\_73/Liah.pdf](http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_73/Liah.pdf)

Мінаков М.А. Історія поняття досвіду / М.А. Мінаков. – К.: ПАРА- ПАН, 2007. – 380 с.

Панич О. Історія, поняття, досвід: три складові, три проблеми (рец. На кн.: Мінаков М.А. Історія поняття досвіду.....) / О. Панич // Філософська думка. – 2009. – № 6. – С. 121-131.

Повторева С.М. Структурний підхід – структуралізм – постструктуралізм (еволюціяметодології та її поширення у гуманітарних студіях) / С.М. Повторева. — Львів: Нац. ун.-т «Львів. Політехніка», 2010. – 336 с.

Поліщук Н.П. Прагматизм: деабсолютизація філософської методології (історико-філософський аспект) / Н.П. Поліщук // Філософська думка. – 2008. – №4. – С.100-121.

Поліщук Н.П. Філософія прагматизму / Н.П. Поліщук. – К.: Український Центр духовної культури, 2012. – 400 с.

Попович М.В. «Україна живе як Захід. Але дуже бідно» / М.В. Попович // <http://maidanua.org/arch/arch2004/1081945314.html>

Сепетий Д.П. Плюралізм як стан світоглядної свідомості у суспільстві. Автореф. канд. дис. / Д.П. Сепетий – Запоріжжя: ЗНУ, 2008. – 18 с.

Тейлор Ч. Мультикультуралізм і «політика визнання» / Ч. Тейлор; пер. з англ. – К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с.

Філософія досвіду. Поняття досвіду: сучасні погляди / І. Іваненко, В. Кабуладзе, А. Локтіонова, В. Приходько // Філософська думка. – 2011. – № 5. – С. 5-59.

Шильман М. Онтологическое многообразие прошлого / М. Шильман // Науковий вісник Чернівецького університету. Вип. 350-351. Філософія. – Чернівці: Рута, 2007. – С. 83-89.

Blackburn S. The Oxford Dictionary of Philosophy. – Oxford: Oxford University Press, 1996. – 418 p.

Burch R. Charles Sanders Peirce // Stanford Encyclopedia of Philosophy // <http://plato.stanford.edu/entries/peirce/>

Carter J.A. New Moral Imperatives for World Order: Alain Locke on Pluralism and Relativism // Philosophic Values and World Citizenship Locke to Obama and Beyond / ed. J.A. Carter and L. Harris. – Hardcover, Lexington Books, 2010, p.217-228.

Dewey J. Experience and Nature. – Chicago - London, 1926. – 486 p.

Edwards D. Pluralist Theories of truth // Internet Encyclopedia of Philosophy // <http://www.iep.utm.edu/plur-tru/>

Fisch M. Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism // journal of the History of ideas. – vol. XV. – 1954, June, p.423.

Friedman L. Doubt & Inquiry: Peirce and Descartes Revisited // Transactions of the Charles S. Peirce Society. – v.35 (4). – 1999. – P. 724-746.

Geuras D. Richard Rorty and the Postmodern Rejection of Absolute Truth // <http://www.leaderu.com/aip/docs/geuras.htm>

Goodman N. Ways of Worldmaking. – Indianapolis, 1978. – 149 p.

Grillo R.D. Transnational migration and multiculturalism in Europe. – Brighton University of Sussex, Falmer, 2001. – 29 p.

Haack S. Descartes, Peirce and the Cognitive Community // The Monist. – Vol. 65. – Issue 2. – 1982. – P. 156-181.

Harris J.F. Against Relativism. A Philosophical Defense of Method. – La Salle: Open Court, 1992, – 228 p.

James Earle W. James // Encyclopedia of philosophy. 2-nd edition / ed. D.M. Borchert. – Vol. 4. – N.Y.: Thomson Gale, 2006, p.774-786.

James W. A World of Pure Experience // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 1, 1904. – P. 533-570.

James W. Does 'Consciousness' Exist? // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, 1(18), 1904. – P. 477-491.

James W. Essays in radical empiricism. – New York: Longmans, Green, and Co., 1912.– 704 p.

James W. Principles of Psychology. – Vol.1. – London, 1891. – 455 p.

Rorty R . Science as Solidarity // Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. Cambridge, 1991, p.18-24.