

Міністерство освіти і науки України
Східноєвропейський національний університет
імені Лесі Українки

Юрій Борейко

**ПОВСЯКДЕННІСТЬ
УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ВІРЯНИНА**

Монографія

Луцьк
Вежа-Друк
2016

УДК 281.9(477)
ББК 86.372(4УКР)
Б 82

*Рекомендовано до друку вченою радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України
(протокол № 8 від 10 травня 2016 року)*

Рецензенти:

Саган О. Н. – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України;

Филипович Л. О. – доктор філософських наук, професор, завідувач відділу історії релігії та практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України;

Докаш В. І. – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціології Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Борейко Юрій

Б 82 Повсякденність українського православного вірянина [Текст] : монографія / Юрій Борейко. – Луцьк : Вежа-Друк, 2016. – 380 с.

ISBN 978-966-940-012-3

У монографії досліджено повсякденність українського православного вірянина. Повсякденне життя віруючої людини розглянуто як сферу взаємодії соціального та надприродного світів, яка охоплює буденну свідомість, повсякденні практики, відносини й комунікації в релігійній громаді. Розкрито особливості православного релігіївбору, конфесійної належності в сучасних реаліях, ідентичності українських вірян в умовах спільних для православних юрисдикцій проблем, що виявляються в повсякденному житті громад як осередків церковної соціальності.

Для релігієзнавців, соціологів, науковців, викладачів, студентів, усіх, хто цікавиться повсякденним виміром церковно-релігійного життя українських православних вірян.

**УДК 281.9(477)
ББК 86.372(4УКР)**

ISBN 978-966-940-012-3 © Борейко Юрій, 2016
© Маліневська Ірина (обкладинка), 2016

ЗМІСТ

ВСТУП	6
РОЗДІЛ 1. ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК ОБ'ЄКТ ТЕОРЕТИЧНОГО АНАЛІЗУ	11
1.1. Концепт «повсякденність»: від стереотипів до сутності	11
1.1.1. Тематизація повсякденності в класичному дискурсі ..	11
1.1.2. Інтерпретації повсякденності в соціогуманітарних дослідженнях	20
1.1.3. Буттєві виміри повсякденності в сучасних дослідницьких стратегіях.....	27
1.2. Повсякденне життя віруючої людини в доробку українських релігієзнавців	34
1.2.1. Теоретичні напрацювання в галузі буденної релігійної свідомості	34
1.2.2. Дослідження релігійних практик, відносин та комунікацій	45
Висновки до розділу	56
РОЗДІЛ 2. ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК СФЕРА РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАСНОГО ВІРЯНИНА.....	60
2.1. Повсякденність як модус буття вірянина в дійсності	60
2.1.1. Повсякденність у життєвому світі віруючої людини	60
2.1.2. Структури повсякденності вірянина	68
2.1.3. Світське й релігійне в координатах повсякденного життя	79
2.2. Буденна свідомість як носій повсякденності православних вірян	92
2.2.1. Буденна релігійна свідомість і /або повсякденність....	92
2.2.2. Ментальний зріз повсякденності православних вірян ...	99
2.2.3. Ціннісний статус повсякденного релігійного життя	106
2.3. Повсякденні практики як засіб уключення в релігійні відносини.....	113
2.3.1. Релігійні практики як складова частина повсякденного життя	113
2.3.2. Повсякденні комунікації в релігійних відносинах	121
Висновки до розділу	129

РОЗДІЛ 3. ПОВСЯКДЕННЕ ЖИТТЯ В РЕЛІГІЙНІЙ ГРОМАДІ: ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ПРАВОСЛАВНИХ ВІРЯН..... 133

3.1. Релігійна громада в організації повсякденного життя	133
3.1.1. Православна громада як осередок церковної соціальності.....	133
3.1.2. Оцерковлення як форма православної соціалізації ...	143
3.2. Повсякденний вимір православного братського руху в Україні	156
3.2.1. Православні братства як різновид мирянських організацій.....	156
3.2.2. Молодіжний братський рух у православному спільнотному житті	166
3.3. Православний релігієвибір у цивілізаційному контексті	171
3.3.1. Детермінанти змін у конфесійному самовизначенні ...	171
3.3.2. Особливості української православної ідентичності ...	178
3.4. Конфесійна належність у реаліях сьогодення	188
3.4.1. Самовизначення православних вірян у сучасних умовах	188
3.4.2. Ідентичність українських вірян православних юрисдикцій.....	195
Висновки до розділу	205

РОЗДІЛ 4. ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК ПІДГРУНТЯ БУДЕННОЇ СВІДОМОСТІ УКРАЇНСЬКИХ ПРАВОСЛАВНИХ ВІРЯН..... 208

4.1. Буденна свідомість як відображення повсякденності вірянина.....	208
4.1.1. Буденна свідомість православних віруючих на сучасному етапі.....	208
4.1.2. Етноконфесійний синкретизм як повсякденна ментальність.....	218
4.2. Релігійний стереотип у структурі повсякденності віруючого.....	225
4.2.1. Релігійний стереотип як маркер конфесійної належності ...	225
4.2.2. Стереотипи в буденній свідомості православних вірян.....	233
4.3. «Вторинний» міф як чинник повсякденного життя вірянина.....	243
4.3.1. Архаїчний міф як джерело «вторинної» міфотворчості	243
4.3.2. Архетипічна основа сучасного міфотворення	248
4.4. Побутові міфологічні форми в повсякденності вірянина	253
4.4.1. Рецепція традиційних міфологем у буденній свідомості	253
4.4.2. Марновірство як сегмент повсякденного життя	260
Висновки до розділу	267

РОЗДІЛ 5. ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК ПРОСТІР РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК УКРАЇНСЬКИХ ПРАВОСЛАВНИХ ВІРЯН	272
5.1. Релігійні практики на перетині надприродного світу й повсякденності	272
5.1.1. Релігійний досвід: від переживання надприродного до втілення в традиції	272
5.1.2. Релігійні практики як об'єктивація релігійного досвіду...	280
5.2. Етноконфесійні вияви повсякденних практик.....	291
5.2.1. Релігійні практики між церковним і народним дискурсами	291
5.2.2. Побутове обрядовірство як атрибут повсякденності....	299
5.3. Повсякденність вірян як поле розгортання релігійних відносин.....	305
5.3.1. Релігійні відносини в контексті православної релігійності ...	305
5.3.2. Комунікативні горизонти повсякденного життя вірян	314
Висновки до розділу	325
ВИСНОВКИ	328
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	334

ВСТУП

Повсякденність як об'єктивний світ, апіорна умова людського існування є станом природної установки, визначальною очевидною дійсністю, що не викликає сумніву й не потребує рефлексії. Водночас повсякденне життя – основа знань та соціального досвіду, оскільки ґрунтується на точних і раціональних, із погляду буденної свідомості, уявленнях та визначеннях. Повсякденність як незалежна від людини реальність об'єктивується завдяки здоровому глузду, який типізує перцептивний досвід людини, виступаючи в такий спосіб фактором стереотипізації повсякденності, формування правил і норм, які забезпечують виживання й відтворення людини в суспільстві й не вимагають обґрунтування або виправдання. Тематизація повсякденності за посередництвом здорового глузду зумовлює її перетворення на предмет свідомості, забезпечує функціонування повсякденності як модусу соціального буття.

У традиційному соціогуманітарному дискурсі повсякденність розглядають як другорядну сферу людського життя, що не містить чогось, вартого уваги, а отже, і не потребує наукового аналізу. Об'єктивація повсякденності в науковому плані не відбувалася через переконання про її примітивність, звичність, очевидність, рутинність, зрозумілість на протиположності так званім справжнім виявам людського буття, для яких повсякденність є тлом із протилежними характеристиками. Протиставлення сакрального світу профанному остаточно сформуло уявлення про зорієнтованість повсякденного життя переважно на задоволення матеріальних потреб людини. Оскільки повсякденність уважалася позбавленою вищих смислів дійсністю, то й духовні пошуки виносилися за межі повсякденного. Проте, хоча буденне знання поступається науковому, засоби осягнення світу та конструювання його образів виникають саме в повсякденному житті. Іншими словами, від повсякденності значною мірою залежать формування й кристалізація наукових узагальнень, уточнень, які породжені та накопичені в людському досвіді.

Зацікавленість повсякденністю простежено в першій третині ХХ ст., проте лише в другій його половині з різною активністю й інтенсивністю повсякденні реалії стали предметом дослідження, що й зумовило надання повсякденності особливого наукового статусу впродовж кількох останніх десятиріч. Переосмислення стереотипу

щодо повсякденності супроводжується пошуком нових векторів осягнення, інтерпретації структур і форм виявів повсякденного життя в переплетенні його різноманітних контурів та порядків. Як спосіб буттєвого занурення людини в дійсність повсякденність тісно пов'язана з категоріями, які дають змогу краще зрозуміти її сутність. Аналіз понять буденності, життєвого світу, способу життя, досвіду, здорового глузду, побуту свідчить про їх зв'язок, але не тотожність із повсякденністю.

Так, буденність є категорією, яка використовується для позначення побутового, буденного життя – побуту, щоденних турбот, що пов'язуються із забезпеченням фізичного існування людини. Більш об'ємний зміст, ніж категорія «повсякденність», має поняття «життєвий світ», що містить ситуації, які не обов'язково відбуваються щодня, наприклад народження, смерть, пікові переживання тощо. Зміст поняття «життєвий світ» уключає всі відносини людини з довкіллям, що формуються протягом життя, тобто передбачає співіснування повсякденності, зокрема, із віртуальною реальністю, світом мистецтва тощо. Людина перебуває в декількох життєвих світах, що мають свої особливості.

Спосіб життя розгортається на рівні повсякденності й відтворює притаманні соціуму світоглядні цінності та підвалини його матеріального буття, завжди містить розмаїття субкультур, що існують у суспільстві, відображає специфічні риси їхнього етосу, мови, поведінки тощо. Спосіб життя більшою мірою соціально детермінований, проте повсякденність має відбиток унікальності свого суб'єкта. Спосіб життя є поведінкою, що стала звичкою, має певну структуру, компоненти, характерні особливості, які відрізняють життя індивіда або спільноти від інших. У вузькому значенні спосіб життя є свідомо регульованим способом поведінки людей у суспільстві.

Особистий досвід дає можливість акумулювати сукупність мимоволі створюваних моделей світу. Відтворення певного способу думок і дій завдяки особистому досвіду має неочевидний характер, проте є значущою основою повсякденності. Головна функція повсякденності – виживання й відтворення, задоволення потреб, що досягається за допомогою здорового глузду. Поняття «побут» і «щоденність» найчастіше вживаються як синоніми повсякденності, проте стійке оцінно-негативне забарвлення терміна «щоденність» не дає змоги використовувати його як наукове поняття, а розуміння

побуту як сфери, у якій забезпечуються найпростіші людські потреби – у їжі, теплі тощо – зумовлює його визначення як одного зі структурних елементів повсякденності. Явища й сутності життя людини в умовах побуту закріплюються на глибинному рівні свідомості, зберігають незмінний вигляд навіть в умовах суспільних трансформацій.

Повсякденність не перебуває в застиглому вигляді, зазнає постійних змін, набуває різних станів, виявляється в перетинах, зв'язках, відносинах. У повсякденному житті виникають явища й події, які виходять за межі стереотипізації здоровим глуздом, не мають ознак типовості та звичності, тому необ'єктивована повсякденність розглядається як неповсякденне, диво, феномен. Феноменологічна установка свідомості дає змогу розглядати повсякденне й неповсякденне в єдності та взаємодоповненні, адже повторення неповсякденних подій перетворює їх на повсякденні, наприклад перехід святкового в несвяткове. Поступова зміна станів та етапів повсякденності супроводжується релігійними й світськими ритуалами переходу: хрещенням, вінчанням, похованням, новосіллям, святкуванням Нового року тощо. Несподівана ж поява неповсякденного в житті людини, зокрема контакт із релігійною святинею, осяяння, зцілення, викликає особливо насичені переживання.

Цивілізаційні виклики сьогодення, що актуалізують пошуки духовно-ціннісних основ існування людини, сприяють активізації впливу релігійного чинника в сприйнятті повсякденного модусу суспільства. Осягнення повсякденності як сфери буття релігії спонукає до осмислення повсякденного життя віруючої особи. З'ясування особливостей повсякденності як площини розгортання феномену релігії, об'єктивної дійсності, що містить спільний комунікативний простір, забезпечує соціалізацію віруючої особи, відтворює індивідуальну та спільнотну форми релігійності, досі не посідає належного місця в наукових дослідженнях.

У сучасних українських реаліях Церква часто демонструє відірваність від повсякденного життя, нездатність запропонувати форми релігійності, які виражають духовні прагнення вірян. З іншого боку, індивідуалізація релігійного життя зумовлює переконання, що усвідомлення належності до певної релігії чи конфесії не означає прийняття всіх декларованих нею приписів. У цьому контексті істотного значення набувають філософські експлікації

структур повсякденного релігійного життя, аналіз яких, з огляду на ускладнення повсякденності віруючих людей та релігійних спільнот постає актуальним і важливим науковим завданням.

В умовах множинності релігійних концепцій та ідей на перший план висувається низка питань, пов'язаних з функціонуванням конкретної форми релігійності. Зокрема, розвиток ідентичності українських православних вірян актуалізується в умовах конфесійної розмитості, різного бачення вектора цивілізаційного розвитку українського суспільства в середовищі вірян православних юрисдикцій. Потребують осмислення спільні для повсякденності православних вірян проблеми низького рівня знання віровчення, домінування ритуально-обрядового аспекту релігійності над світоглядним, субкультурність, ізолюваність громад, інертність у модернізації, позацерковність, квазірелігійність вірян, пасивність у житті релігійної громади, обрядовіство.

Формування ідентичності вірян, релігійна соціалізація відбуваються в релігійній громаді, яка постає своєрідною формою церковної соціальності. Тому дослідження ролі громади в організації повсякденного життя православних вірян зумовлює з'ясування проблем, що пов'язані з характером улаштованості релігійних громад і віруючих осіб у світське середовище. Відтак релігійні відносини в повсякденному житті громад, особливості впливу громади на свідомість та поведінку вірян потребують загострення уваги дослідників.

Буденна свідомість українських православних вірян містить фольклорні впливи, синкретизм релігійних уявлень із нехристиянськими, квазірелігійними, науковими феноменами, що є факторами конфесійної невизначеності, наявності значної кількості позацерковних вірян. Актуальне наукове значення має аналіз специфіки релігійних стереотипів українських носіїв православної свідомості різної юрисдикційної належності, установлення зв'язку стереотипів з архетипами, міфами, забобонами, марновірством загалом.

На нинішньому етапі розвитку українського суспільства значна кількість самодекларацій православного релігієвибору не підтверджується регулярним виконанням релігійних практик. Дискурсивний характер повсякденних практик, функціонування в дихотомії народного та офіційного релігійних дискурсів, недостатній рівень вивчення релігійних практик як типу соціальних відносин відкриває

нові можливості для з'ясування смислових вимірів цієї сфери повсякденного життя православного вірянина.

У пропонованій монографії досліджуємо буттєві виміри повсякденного життя українського православного вірянина. Розглядаємо повсякденне життя віруючої людини, з одного боку, як атрибут соціальної дійсності, з іншого – як сферу взаємодії соціального й надприродного світів, що охоплює буденну свідомість, повсякденні практики, відносини та комунікації в релігійній громаді.

1.1. Концепт «повсякденність»: від стереотипів до сутності

1.1.1. Тематизація повсякденності в класичному дискурсі. У традиційному дискурсі повсякденності цю сферу життя людини розглядають переважно як примітивну й очевидну, як незначущий зріз життя суспільства, що не може поставати об'єктом наукового дослідження. Повсякденність античної доби, маючи міфологічний характер, поставала як ретельно організоване буття, що регламентувалося за допомогою різноманітних норм, традицій, ритуалів. Компонентом повсякденного світу античної людини було поклоніння богам, прагнення до мирного співіснування з представниками демоністичного світу. Відповідно, міфологія характеризується багатьма рисами повсякденного життя людей. Так, антропоморфні боги володіють людськими пристрастями, проте наділені значно більшими здібностями й можливостями, легко вступають у контакт із людьми та навпаки. Повсякденне існування людини визначається вірою у відплату й страхом покарання за негідні вчинки, що формує містичний характер свідомості та виявляється в ритуалах, специфіці сприйняття й осмислення дійсності.

В умовах поділу повсякденного буття на чуттєво-емпіричне та ідеальне й позитивного ставлення до таких рис особистості, як мужність, справедливість, помірність, здатність до морального, фізичного та інтелектуального вдосконалення, повсякденність лише починає розглядатися як сфера вияву екзистенційних здібностей і можливостей людини. Очевидно, з огляду на це у творах давньогрецьких мислителів, зокрема Платона й Арістотеля, які створили цілісні філософські концепти соціального, поняття повсякденного життя посідає маргінальне положення. На відміну від вищих форм соціальної діяльності, що детально описуються, повсякденність оцінюється як засіб забезпечення тваринної грані людської природи [9; 313; 314].

Епоха Середньовіччя характеризується поглядом на світ крізь призму Бога та домінуванням релігійності в усіх сферах життєдіяльності людини, що й зумовило формування світосприйняття, у якому повсякденність постає її суцільним релігійним досвідом.

Оскільки релігійні постулати й ритуали були вплетені в спосіб життя особистості, то й емоціям та почуттям людини властиве релігійне забарвлення, а буденні вияви омислення картини світу мали емоційно-образний характер. На тлі відмови від матеріального добробуту заради душевного багатства переважали турбота про душу, прагнення до досягнення життя в Царстві Небесному. Повсякденність середньовічної людини, отже, була належно впорядкована та влаштована в строгій відповідності до Божественних Законів, за дотриманням яких стежила Церква, що регламентувала спосіб життя різних верств населення.

Без сумніву, повсякденне життя доби Середньовіччя не відрізнялося варіативністю й розмаїттям виявів в умовах, коли заперечувалися спроби людини радикально змінити спосіб життя, культивувалися смиренність, ігнорування земних проблем, піклування не про мирські справи, а про душевне налаштування на Спасіння. У цьому контексті закономірним виглядає ставлення до повсякденності як до недоліка людства, а не сфери вияву його волі, що врівноважується поміркованістю, яку спостерігаємо у творах середньовічних мислителів [1]. Розважливість та чуттєвість стають визначальною опозицією повсякденності не лише в працях Августина Блаженного, Томи Аквінського, а й в усій середньовічній філософії.

Уявлення про призначення людини у світі, її спосіб життя зазнають суттєвих змін в епоху Відродження, коли людину визнано здатною перетворювати світ, утілювати свій творчий потенціал, бути відповідальною за організацію власного повсякденного життя. Саме ці ідеї простежуємо в працях Томаса Мора, Леона Баттіста Альберті, Піко делла Мірандоли [311, 506–514]. Появу терміна «повсякденність» пов'язують з ім'ям М. Монтеня, який писав, що «вся моральна філософія може бути з таким самим успіхом прикладена до життя повсякденного й простого, як і до життя більш змістовного та багатого на події: у кожної людини є все, що властиво всьому роду людському» [274, 21]. Під повсякденністю М. Монтень розумів пересічні, стандартні, зручні для людини моменти існування, що повторюються в кожному мить життя. На його думку, повсякденні неприємності ніколи не бувають дрібними. Мудрець повинен намагатися пригнічувати й відхиляти будь-які аргументи проти життя та говорити безумовне «так» життю, а також усьому, у чому полягає життя: скорботі, хворобі, смерті.

Основним принципом повсякденного існування людини в епоху Нового часу було культивування знання як механізму впливу на зовнішні сили й обставини. Поряд зі звільненою від релігійних догм свідомістю, статусом знання як інструмента розуміння навколишнього світу особливостями творів Б. Спинози, Т. Гоббса, Дж. Локка, Ф. Бекона, Р. Декарта є намагання сформулювати основні закони й норми повсякденної поведінки, ідея прагматичної спрямованості та доцільності повсякденного життя. Зокрема, Р. Декарт у працях не аналізує повсякденність як самостійне поняття, натомість наголошує на негативному впливові повсякденного досвіду в процесі отримання справжнього знання. Повсякденний чуттєвий досвід Р. Декарт вважає ненадійним, недостовірним і недостатнім джерелом пізнання, оскільки джерелом достовірного знання є лише людський розум, інтелект [113, 297–422].

Новий час характеризується формуванням негативного ставлення до повсякденності як до чогось вимушеного, що обмежує духовні та творчі запити особистості. Представник німецької класичної філософії Г. В. Ф. Гегель убачав у повсякденності свавілля індивідуального буття, що не є прямим і повним утіленням усезагального, хоча й слугує саморозвитку Духу, сприяючи заміні соціальних форм, які втратили розумність [90]. Г. Ф. Гегель, акцентуючи увагу на прагненні до чистої духовності, наполягав на неспроможності в науці здорового глузду як зосередженні суб'єктивізму, проте не заперечував його можливостей у розв'язанні практичних проблем. Завдання філософа полягало в зреченні від буденного погляду, формуванні наукового підходу до досягнення дійсності, оскільки суб'єктивна думка вважалася перешкодою на шляху досягнення об'єктивної істини.

Відтак другорядність закріпилася за повсякденністю майже як її основна ознака, а повсякденне набуло негативного звучання, зневажливих конотацій, редукувалося до надуманої зрозумілості. Концептуалізація поняття «повсякденність» зводилася до його визначення як похідного, вторинного, звичного й непомітного. Світові повсякденності протиставлялися більш творчі, змістовні сфери людського буття, значні рівні діяльності, що визначають філософські пошуки та злети. На цьому тлі в ХІХ ст. в працях Л. Фейєрбаха, А. Шопенгауера, С. К'єркегора значну увагу приділяли глибинним проблемам духовності й переживанням людини, зокрема питанням,

що пов'язані зі страхами та надіями людини [389; 443]. Зокрема, на думку С. К'єркегора, шлях до духовного життя, спосіб реалізації людиною свого духовного призначення й залучення до божественних цінностей полягають у подоланні повсякденності, що передбачає докладання надзвичайних зусиль особистістю, яка не завжди спроможна позбутися зручного та комфортного світу повсякденного існування [215; 216].

Стосовно того, що ж слід розуміти під поняттям «повсякденність», існує безліч підходів і концепцій, найбільш значущі з яких, хоча й різняться між собою, проте все ж мають багато точок дотику в розумінні цієї проблеми. Усі дослідники більшою чи меншою мірою погоджуються, що повсякденність є особливою сферою досвіду. Так, Е. Гуссерль частково ототожнював життєвий світ зі світом повсякденного досвіду, наївною суб'єктивністю, тобто зі світом природної установки. Життєвий світ, за Е. Гуссерлем, – це значущий для людини світ початкових допредикативних істин, очевидностей, що конститууються в діяльності трансцендентальної суб'єктивності [108].

А. Шюц використовував поняття «повсякденність» як соціологічну категорію, яка описує трансцендентально-філософський життєвий світ або трансцендентально-філософські уявлення життєвого світу та є продуктом взаємодії людини з об'єктивним світом. «З самого початку, – пише А. Шюц, – повсякденність постає перед нами як смисловий універсум, сукупність значень, які ми повинні інтерпретувати для того, щоб знайти опору в цьому світі, прийти до згоди з ним» [452, 130]. Будучи однією зі сфер реальності, «кінцевих сфер значень», повсякденність є первинною стосовно інших сфер. Повсякденність постає «верховною реальністю», оскільки людина живе в повсякденності, завжди неминуче в неї повертається. Аналізуючи властивості повсякденних мислення та діяльності, А. Шюц простежує, як здійснюється перехід від безпосереднього особистого досвіду індивіда до соціального як об'єктивного, тобто з'ясовує, як повсякденне життя стає полем, у якому конструюється соціальний світ.

За А. Шюцем, повсякденність – це сфера людського досвіду, якій властива особлива форма сприйняття та осмислення світу, що виникає на основі трудової діяльності. Ця сфера володіє такими характеристиками, як упевненість в об'єктивності та самоочевидності світу й соціальних взаємодій, а її найважливішою рисою є

активна увага. А. Шюц протиставляє повсякденність як «денну свідомість» сну як нічному нечіткому стану внутрішнього світу індивіда. Згідно з А. Шюцем, однією з основних характеристик повсякденності є інтерсуб'єктивність, оскільки світ постає перед людиною в його власному переживанні та інтерпретації. Проте будь-яка інтерпретація світу ґрунтується на попередньому особистому досвіді ознайомлення з ним чи за посередництвом соціалізації. «Цей досвід у формі» наявного знання» (*knowledge at hand*) постає схемою, із якою ми співвідносимо всі наші сприйняття і переживання» [452, 129].

На проблемах ірраціональних компонентів повсякденності значну увагу сконцентрували представники психоаналізу. Зокрема, на думку З. Фрейда, сексуальність та агресія, пригнічені соціальними нормами, призводять до неврозів, які в повсякденному житті виявляються у вигляді нав'язливих дій, ритуалів, застережень, описок, сновидінь, зрозумілих лише самій людині. Називаючи це «психопатологією повсякденного життя», З. Фрейд уважав, що чим більше людина змушена пригнічувати свої бажання, тим більше прийомів захисту вона використовує в повсякденному житті. За З. Фрейдом, способами зняття нервової напруги є витіснення, проекція, заміщення, раціоналізація, реактивне утворення, регресія, сублимація, заперечення [404].

Представники французької історичної школи, що склалася навколо журналу «Аннали», організованого М. Блоком і Л. Февром, вивчали особливості свідомості не видатних історичних особистостей, а великих груп людей і вплив свідомості на розвиток історії й суспільства. «Анналісти» досліджували ментальність людей, матеріальну грань їхньої повсякденності. Зокрема, з іменем Ф. Броделя пов'язана тематизація проблеми повсякденності в історичному пізнанні. Ф. Бродель трактував минуле як послідовність «довготривалих періодів», складовою частиною яких був повсякденний компонент. Він писав що, єдиний спосіб вивчення повсякденного існування людини полягає в дослідженні її речей: їжі, житла, одягу, предметів розкоші, знарядь, грошових одиниць, планів сіл і міст [54].

Німецький соціолог Н. Еліас зробив спробу визначення поняття «повсякденність», протиставляючи його категорії неповсякденності. У статті «Про поняття повсякденності» він виокремив вісім дихотомій чи бінарних опозицій: 1) повсякденність як протилежність святу; 2) повсякденність як рутина (на відміну від надзвичайних

сфер суспільства); 3) повсякденність як трудовий день – на проти- вагу життєвому безтурботному світу буржуазії, що живе в розкоші та неробстві; 4) повсякденність як життя народних мас, порівняно із життям високопоставлених осіб; 5) повсякденність як сфера буденних подій, галузь ординарних, дрібних справ; 6) повсякденність як приватне життя (сім'я, кохання, діти), на відміну від професійного чи офіційного життя; 7) повсякденність як сфера правдивих, зви- чайних, природних, нерелективних переживань, на проти вагу штуч- ним, раціональним, науковим переживанням і думкам; 8) повсякден- ність як буденна свідомість, тобто наївна, непродумана, на відміну від рефлексивного мислення та контрольованих емоцій [485, 22–29].

Дослідниця історії повсякденності А. Геллер розглядає цю сферу як основу знання та досвіду суспільного життя. На думку А. Геллер, повсякденність не є сферою цінностей чи альтернативним світом, натомість постає апіорною умовою людського існування. Правила й норми повсякденного життя приймаються як зрозумілі та такі, існування яких не вимагає виправдання чи обґрунтування. Повсякденне життя також не потребує й систематичного світогляду, оскільки воно характеризується неоднорідністю та несистематичні- стю [488]. Згідно з визначенням А. Геллер, повсякденне життя – це сукупність діяльності індивідів, спрямованої на їх відтворення, що створює умови й для суспільного відтворення. На думку дослідниці, оскільки індивід або суспільство не може жити без репродукції, то в кожному суспільстві існує повсякденне життя [487, 250]. Отже, головними функціями повсякденності є збереження, виживання, відтворення людини й суспільства, що й робить її соціогенетичним процесом цивілізації.

Без сумніву, у повсякденному житті індивід удається до особ- ливого способу конституювання реальності, що складається із су- купності процедур конфігурації та реконфігурації, створення й перетворення у свідомості різноманітних об'єктів. За умов потреби розв'язання певної практичної проблеми у свідомості індивіда постає повсякденний код, що виникає з природного, самоочевид- ного фону, який не помітний для індивіда, проте є необхідною умовою його діяльності. Цей фон утворюють звичаї, звички, зразки тлумачення, особливості сприйняття, мислення й переживання, стереотипи індивіда, що у своїй основі мають природне бажання

жити, вижити, зберегти себе та свій світ, відтворитися для майбутнього життя.

У дослідження проблем повсякденності вагомий внесок зробив М. Гайдеггер, який відокремлює наукове буття від повсякденного, вважаючи останнє позанауковим простором існування людини. Повсякденне життя людини наповнене турботою з приводу відтворення себе у світі як живої істоти, а не тієї, яка мислить. Світ повсякденності вимагає постійного повторення необхідних турбот, які пригнічують творчі пориви особистості, оскільки постають негідним рівнем існування. М. Гайдеггер, аналізуючи основи людського існування, визначив повсякденність як спосіб екзистенціювання, сутність якого полягає в присутності (Dasein) – тут-буття. Мислитель уявляє повсякденність у вигляді модусів «балаканини», «двозначності», «цікавості», «заклопотаного влаштування» тощо, які далекі від справжнього людського, тому вона має негативний характер, а повсякденний світ загалом постає як світ фальші, безпідставності, розгубленості та публічності («балаканина», зокрема, є порожньою безпідставною мовою). М. Гайдеггер зазначає, що людину постійно супроводжує заклопотаність сьогоденням, яка перетворює її життя в боягузливі турботи, у животіння повсякденності [417, 33].

Зберігаючи властиве феноменологічному напряму розуміння життєвого світу як універсального смислового горизонту, контексту, що не обговорюється, Ю. Габермас не ототожнює життєвий світ із повсякденністю та соціальним світом. Хоча злагода в повсякденності можлива завдяки спільному для всіх життєвому світу, вона досягається не з приводу життєвого світу, а його ситуацій і фрагментів. У повсякденності Ю. Габермас виокремлює поле нетематизованого – життєвий світ – і поле тематизованого, із приводу чого можна сперечатися, досягати або не досягати згоди. Об'єкти, які потрапляють у поле тематизованого, належать трьом світам: світу речей, що об'єктивно існують; світу суб'єктивних переживань; соціальному світу легітимно впорядкованих міжособистісних відносин. Ці сфери людина може обговорювати в процесі комунікації, спиратися на їх стан і події, апелювати до них. Ю. Габермас, отже, пропонує рефлексивну форму комунікації як особливий рівень повсякденної комунікації дорослої людини, де за допомогою дискурсу й рефлексії долається наївність повсякденної практики. Доросла людина, за Ю. Габермасом, переходить від дії, регульованої норма-

ми, до дискурсу, що позбавляє в очах індивіда соціальний світ його природної стабільності [414].

Для розуміння повсякденності важливе значення має філософська теорія Ю. Габермаса про природу комунікації, вихідним пунктом якої постає комунікативна дія, що не зводиться лише до комунікації, а охоплює всі види інтеракцій, які здійснюються спільно й узгоджено з іншими людьми [416, 43–63]. Згідно з Ю. Габермасом, поняття комунікативної дії вимагає, щоб актори розглядалися як суб'єкти, котрі розмовляють і слухають, пов'язані будь-якими відносинами з «об'єктивним, соціальним або суб'єктивним світом», висувають домагання щодо значимості розмови, думають про те, у чому переконані. З огляду на це ставлення окремих суб'єктів до світу завжди опосередковане та релятивоване можливостями комунікації з іншими людьми, їхніми дискусіями й здатністю до досягнення згоди. Дійова особа може висувати претензії щодо істинності висловлювання, його правильності, тобто легітимності в певному нормативному контексті та правдоподібності (намір мовця адекватно виражений у його висловлюванні), що реалізуються в процесі дискурсу.

У межах постмодернізму повсякденність не є предметом філософського аналізу, маючи мозаїчний характер й охоплюючи лише окремі моменти буття людини. Одночасно з появою на Заході ідеї про настання суспільства достатку висновки про сучасність у працях філософів і соціологів визначає сфера повсякденності. Повсякденність стає об'єктом глобального регулювання, оскільки споживання потрапляє у все більшу залежність від масового виробництва й виконує функцію регульованого попиту на продукцію виробництва. Проникнення регулювання у сферу повсякденності призвело до появи нових суперечностей між масою споживачів і технобюрократичними центрами, що мають вирішальний вплив на суспільне життя.

Поряд з іншими мислителями Ж. Бодрійяр вважає відправним пунктом своїх міркувань сферу повсякденності з акцентом на споживання. Він робить висновок про те, що споживання як нова сфера суспільно-виробничої раціоналізації одночасно є втратою смислів та грою знаків, життям у всесвіті знаків. Критицизм Ж. Бодрійяра закінчується не заклик до нових суспільних сил, а надією на певні катастрофічні втручання, тектонічні зрушення суспільного ґрунту, що зруйнують знаковий світ західної людини та повернуть її

у світ реальних речей і відносин. Предметом його розгляду виступає виключно знакове споживання, що стало своєрідною мовою спілкування між людьми. Споживання в Ж. Бодрійяра поширюється не лише на речі, але й на час, простір, природу, усе оточення людського життя, у тому числі на образи, що створюються засобами масової інформації [46].

Екзистенціалізм убачає в повсякденності не лише звичне існування, що повторює стереотипи, а й потрясіння, розчарування, пристрасті, які існують саме в повсякденному світі. Найважливіші екзистенційні проблеми – пошук сенсу, смерть, сором, страх, любов – є також проблемами існування особистості. Ж. П. Сартр, який висунув ідею абсолютної свободи й абсолютної самотності людини серед інших людей, вважає, що саме людина несе відповідальність за фундаментальний проект свого життя. Будь-яка невдача є наслідком вільнообраного шляху, тому марно шукати винних [348, 319–344]. А. Камю надає повсякденному життю характеристик абсурдності, безглуздості, невіри в Бога та індивідуального безсмертя. Як і Ж.-П. Сартр, філософ покладає відповідальність за своє життя на саму людину [164].

Е. Фромм надавав життю людини безумовного сенсу, виокремлюючи основні способи існування людини – володіння й буття. Принцип володіння є установкою на оволодіння матеріальними предметами, людьми, власним Я, ідеями та звичками. Володінню протистоїть буття, яке означає справжню причетність до всього, що існує, утілення в реальності всіх своїх здібностей. Реалізація принципів буття й володіння простежується на прикладах повсякденного життя – бесіди, пам'яті, влади, віри, любові тощо. Ознаками володіння, згідно з Е. Фроммом, є відсталість, стереотипність, поверховість, натомість ознаками буття – активність, творчість, зацікавленість. Сучасний світ характеризується установкою на володіння, що зумовлено існуванням приватної власності [407].

Представник герменевтики – Г. Г. Гадамер – акцентує увагу на життєвому досвіді людини, який, на його думку, вона повинна набувати самостійно, за допомогою спростування застарілого досвіду. Справжній досвід готує людину до усвідомлення обмеженості свого буття, є досвідом власної історичності. Г. Г. Гадамер вважає лише видимістю переконання, що все можна переробити, що на все є час і все повторюється. Адже людина постійно переконується на власному

досвіді, що нічого не повторюється, а сподівання й плани смертних істот є кінечними та обмеженими [84].

Як бачимо, теоретичні положення повсякденності обґрунтовуються різними методологічними засадами, що стосуються широкого спектра напрямів сучасного соціогуманітарного знання. Дослідження повсякденності, із погляду різних наукових напрямів, дає розрізнені уявлення про цей феномен соціальної реальності, хоча й надає багатющий матеріал для його інтерпретації. Очевидно, що на сучасному етапі не подолані стихійність та суперечливість використання поняття «повсякденність», наслідок чого – уключення до смислового поля повсякденності різноманітних зрізів реальності. Наявність різних підходів до визначення повсякденності зумовлює потребу систематизації наявних даних і формування комплексного підходу до проблеми повсякденності, що передбачає міждисциплінарні контакти й запозичення.

1.1.2. Інтерпретації повсякденності в соціогуманітарних дослідженнях. З'ясування соціального змісту повсякденної дійсності передбачає виявлення її типів та форм, структури й внутрішніх елементів у їх взаємозв'язку, що повною мірою стосується ментальних структур, у яких відображається повсякденність. Ментальний вимір повсякденності, що формується в буденній свідомості, володіє такими специфічними рисами, як неаявність, міфологічність, загально-визнана достовірність, контекстуальність, проєктивність, упізнаваність. Вони зумовлюють форми існування повсякденного знання у вигляді явищ семантики, а також у формі практики. У становлення поняття «ментальність» великий зробили внесок Е. Дюркгейм [130], Л. Леві-Брюль [226], А. Шюц [448], М. Еліаде [458], К. Юнг [469].

Представники школи «Анналів» вивчали вплив ментальності на соціальні процеси і її роль у повсякденному житті, наголошуючи на домінантному значенні ментальних схем у соціальній та індивідуальній поведінці людей. «Анналістів» об'єднують загальні світоглядні аспекти буденної свідомості – картина світу, загальні установки свідомості, характерні для представників певної епохи, незалежно від їхнього соціального стану. Колективне несвідоме постає у вигляді настанов моралі, кодів поведінки, різнорідних уявлень, які усвідомлюються чи погано усвідомлюються індивідами. Колективна психологія визначає всі форми життєвих явищ, у тому числі й

повсякденне життя людей певної історичної епохи. Різноманітні аспекти ментального зрізу повсякденності розглядали М. Блок [42], Л. Февр [388], Ф. Бродель [54], Ж. Ле Гофф [230; 231], Р. Шартъє [437].

Вивчення ментальності як особливого типу культури є предметом дослідження не лише школи «Анналів», а й багатьох зарубіжних і вітчизняних науковців, зокрема Й. Хейзинги [422], Н. Еліаса [462; 463], Ф. Ар'єса [15], А. Гуревича [105; 106], І. Яковенко [471], Ф. Грауса [101], К. Елбакян [456], І. Касавіна й С. Щавелєва [170], Д. Конончук [195], А. Шюца [452], К. Леві-Строса [228], А. Локтіонова [240], Л. Анциферової [8], М. Поповича [318], А. Арістової [10], В. Лелеко [232], С. Аверинцева [2].

На думку вчених, ментальний вимір повсякденності є породженням та відображенням буденної свідомості. Поняття «ментальність» визначає бачення світу і його сприйняття, спосіб мислення й норми поведінки, у яких поєднуються свідомі та несвідомі моменти. Ментальність виявляється в повсякденному житті людей, адже в деталях повсякденного існування відбиваються певні образи й ідеали людини, що належать до сфери часу та простору, емоцій тощо. Ментальність визначається історією, соціальними умовами життя спільноти, несвідомо набувається в процесі цієї історії. Це система образів, яка лежить в основі людських уявлень про світ і своє місце в ньому, визначає вчинки й поведінку людей, зумовлює спосіб людського сприйняття, мислення, оцінювання, сприяє вибудовуванню ієрархії цінностей, через які людина відображає та розуміє навколишній світ.

У цьому контексті потрібно наголосити на природному сплаві язичницьких смислів із християнською обрядовістю, що забезпечує тривале збереження в буденній свідомості переосмислених стародавніх міфологічних символів і мотивів та є суттєвою рисою повсякденності православних християн, у тому числі й на українському духовному ґрунті. За оцінкою науковців, не лише народне, а й освячене церковною традицією образотворче мистецтво включається в коло вторинних джерел реконструкції східнослов'янської міфології [155, 395]. Існує думка, що наслідком взаємодії автохтонних вірувань і християнства було не виникнення нових культурних елементів завдяки використанню структурних резервів старої культури, а результат трансформації старої культурної структури, що виражається в зміні знаків культурних полюсів. «Нова християнська культура

значною мірою конструювала себе, протиставляючись старій – і таким чином стара язичницька культура в якості антикультури виступала як необхідна умова культури як такої» [250, 6–12].

До початку ХХ ст. склалася нова антропологічна парадигма бачення людини, що передбачала потребу обговорення тілесності людини поряд із поняттями психіки, свідомості, уяви, пам'яті. Важлива роль у спробі дослідження людини належить З. Фрейду [405]. У працях К. Г. Юнга переконливо доведено, що в тілесність людини може включатися не лише її «Я», але і «Я Іншого», архетипи соціального несвідомого, одними з механізмів формування яких є інтеріоризація та ідентифікація [466; 470]. А. Бергсон уважав, що «тіло завжди наповнює нашу свідомість чи свідомість наповнює тіло. Їх взаємозв'язок не дозволяє свідомості у своїх актах повністю відокремитися від тіла, завжди залишається внутрішній голос тіла» [39, 269].

У сучасній філософській думці пріоритетне спрямування на дослідження тілесної організації людини у співвідношенні з феноменами свідомості. Е. Гуссерль указує на безпосередню розбіжність суб'єкта та об'єкта [109]. Феноменологічний метод допускає дослідження реальності лише в тих межах, у яких вона в цей момент перебуває. Відволікання від мінливості обставин допускається для того, щоб визначити основу відносин людини зі світом. Так, М. Мерло-Понті перетворив концепцію втілення в основу феноменології сприйняття [268; 269]. У межах цього підходу тілесність досліджує В. Подорога [315]. На розуміння природи людської тілесності значний вплив здійснили ідеї представників екзистенціалізму К. Ясперса, Ж.-П. Сартра [347], А. Камю [165], Г. Марселя [262]. Тенденцію до символізації феномену тілесності найбільш послідовно простежуємо в роботах філософів постмодернізму Ж. Дерріди, Ж. Дельоза [114], Ф. Гваттарі, Ж. Батая, М. Фуко, Ж. Бодрійяра [47], Ж.-Л. Нансі та ін.

У працях М. Бахтіна проблема об'єктивності тілесності пов'язується з дослідженнями теми суб'єктивності, що має істотне значення для аналізу тілесного виміру повсякденності [29; 30]. У межах соціокультурного напрямку досліджує тілесність І. Биховська [61]. Екзистенційні проблеми буття людини в контексті повсякденності – об'єкт зацікавлення О. Золотухіної-Аболіної [154]. Як єдиний видимий аспект, за посередництвом якого агенти маніфестують свою ідентичність, розглядає людське тіло З. Бауман [479].

Одним із підходів, що покликані розв'язати проблему тілесності, є соціальна топологія, яка дає можливість зобразити простір будь-яких елементів, що осмислюються, у тому числі й уявлень про тіло та тілесність. У контексті дослідження повсякденних соціальних практик положення сучасної соціальної топології про роль і місце тіла людини, «тілесних практик» у соціальному просторі мають істотне значення. Представник соціальної топології М. Фуко демонструє відповідність тілесних практик соціальним практикам, а також механізми формування типів тіла, адекватних певному типу суспільного устрою. Філософ уявляє тіло як поверхню, на якій здійснюється запис норм і законів [410, 83]. Предметом уваги М. Фуко був також характер впливу влади на категорії людей, які вона контролює, виховує, на психічно хворих, солдатів, дітей у школі та вдома, засуджених у колоніях, робітників фабрик і заводів [409]. Конституційоване в системі знання багатоманіття сексуальностей (дитяча, збочена), зазначає М. Фуко, є корелятом цілком визначених процедур влади [408, 148].

Учені акцентують увагу на значенні соціального знання для безпомилкового розподілу агентів у соціальному просторі залежно від їхніх тілесних характеристик. На переконання П. Бурдьє, прийняте (санкціоноване в певній спільноті) використання тіла спонтанно сприймається як індикатор моральної охайності [481, 190–192]. Запорукою вивчення повсякденних соціальних практик у сучасному суспільстві є розуміння психоментальних та соціально сконструйованих структур. Категорією, що поєднує усвідомлення ментальних структур, завдяки яким суб'єкт сприймає світ, і об'єктивних структур, що надають можливість «вписуватися» в соціум, конструювати практики, постає поняття габітусу, яке П. Бурдьє у своїх працях використовував як одне з основних [58, 23]. Розглядаючи габітус як продукт історії, П. Бурдьє вважав, що він «виробляє практики як індивідуальні, так і колективні, а отже, саму історію відповідно до схем, породжених історією. Він забезпечує присутність минулого досвіду, який, існуючи в кожному організмі у формі схем сприйняття, мислення та дії, найпевнішим способом, ніж усі формальні правила та всі явним чином сформульовані норми, дає гарантію тотожності та постійності практик у часі» [56, 105].

Спираючись на вислів Н. Еліаса про притаманність кожній людині спільного для всіх членів суспільства специфічного відбитку –

соціального габітусу – як родючого ґрунту, на якому виростають особисті ознаки, що відрізняють людину від інших [461, 253], габітус можна інтерпретувати як етносоціальний досвід. Значення габітусу як етносоціального досвіду істотно зростає в суспільствах із переоцінкою цінностей та історичних подій, коли, завдяки спадковості, зберігається зв'язок поколінь, забезпечується збереження суспільства від впливу культурного шоку. Із цього приводу П. Бергер зазначав, що суспільство пропонує людині цінності, логіку, інформацію, дезінформацію, що складають її «знання». Далеко не кожна людина спроможна переоцінити не лише нав'язану суспільством картину світу, але і її окремі фрагменти. «Насправді людина просто не відчуває потреби в такій переоцінці, адже прищеплений у процесі соціалізації світогляд здається їй самоочевидним» [34, 110]. На «тілесності» реального індивіда, його житті в спільноті, суб'єктивності, що поєднана з традицією, ґрунтується теорія комунікативної дії Ю. Габермаса [416, 43–63.].

Серед соціальних функцій тілесності дослідники виокремлюють посередництво в міжособистісних відносинах, територіальну локалізацію всіх видів суспільних відносин, спроможність людини використовувати довколишній простір для передачі інформації. Дослідники зазначають, що основні аспекти суспільної діяльності в соціумі спрямовані на задоволення інстинктивних (тілесних) потреб людини, таких як потреба в їжі, безпеці тощо [265, 10]. Отже, філософський аналіз тілесності в контексті повсякденності актуалізує питання розвитку тілесності людини в результаті взаємодії географічних, кліматичних, часових, фізичних, філогенетичних, культурно-історичних, соціокультурних, індивідуально-генетичних, біологічних, фізіологічних, духовних, світоглядних чинників.

Семіотика повсякденності як науковий напрям виникла в другій половині 80-х – 90-ті роки ХХ ст. в межах семіотики культури та семіотики історії. Семіотика розвивається на основі двох теоретичних витоків – семіотики як вивчення знака й семіології, що розглядає мову як знакову систему. Засновниками семіотичного підходу, що сформувався в логіці, були Ч. Пірс і Г. Фреге. У межах лінгвістики Ф. де Соссюр запропонував оригінальний підхід до вивчення знакових закономірностей мови. У 1960–1970-ті роки сформувалося дві школи семіотики – французька й тартусько-московська. У. Еко поширив на теорію культури семіотику Ч. Пірса, використавши поняття

інтерпретанта та безкінечного семіозису – знаки, що передають значення іншим знакам через безкінечні ланцюжки відносин [484, 4].

У полі зору семіотики перебувають проблеми повсякденності, картини світу, ментальності, які досліджують Р. Барт [23], Г. Кнабе [182], Ю. Лотман [247], В. Топоров [377], У. Еко [133; 455] та ін. У межах семіотики висувуються проблеми полілінгвізму повсякденного життя, з'ясовується семантика розмовної мови, «мови тіла» – міміка, жести, пози, мова комунікативного простору, аналізується процес семіотизації повсякденності за допомогою мов культури – міфу й ритуалу, мистецтва. Зокрема, Р. Барт критикує мову так званої масової культури, звертається до сучасних міфів масової свідомості.

Праці із семіотики фольклору (К. Леві-Строс, Ю. Лотман, А. Байбурін [21], Н. Толстой [375], А. Топорков [376]) містять дослідження укладу життя традиційного суспільства. Учені звертаються до міфорелігійної картини світу, що детермінує святково-обрядові та буденні вияви традиційної культури. Увагу дослідників акцентовано також на найважливіших концептах повсякденної картини світу й основних семантичних бінарних опозиціях (сакральне / профанне, чоловіче / жіноче, праве / ліве, верх / низ тощо).

Учені вивчають символ як універсальний знаковий засіб, що пронизує всі сфери культури, здійснюючи вплив на її носіїв [370]. Розмірковуючи про поняття символічної форми в соціально-гуманітарному пізнанні, Е. Кассіерер наголошує, що свідомість не лише вбирає та відтворює вплив зовнішнього світу, створюючи свій світ знаків й образів, а й поєднує його з вільним вираженням об'єктивної реальності [174, 41]. За К. Г. Юнгом, несвідоме має знакову природу, яка застосовується в процесі комунікації та виражає певний зміст [465].

На думку В. Гумбольдта, стосовно пізнаваного мова є суб'єктивною, проте для суб'єкта вона об'єктивна, оскільки є відгомонам загальної природи людини [103, 319–320]. Аналізуючи мову як концентрацію значень, П. Бергер і Т. Лукман розробляють поняття символу та символічної мови [38]. Повсякденність як полілінгвістична реальність передбачає функціонування у своєму просторі декількох мов. На думку В. Лелеко, базовими природними мовами повсякденності потрібно вважати розмовну мову й супутні їй «мови тіла» – мова жестів, міміки та поз, а також мову простору людського спілкування (або мову комунікативного простору) [232].

У цьому контексті істотне значення має підхід до культури, який передбачає, що будь-яка культурна дійсність схожа на лінгвістичну реальність, тобто на мову чи, радше, текст. У межах семіотики культури в працях Ю. Лотмана розглядаються проблеми відносин повсякденності та культури, питання про можливість культурно-семіотичної інтерпретації повсякденності [248; 245]. Відповідно до семіотичного підходу, можна аналізувати міф як специфічно побудований текст. Як семіотичну систему, у якій кожен віруючий володіє певним «знаковим кодом», дослідники вивчають релігію. Специфічне ставлення до знака й знаковості становить одну з основних типологічних характеристик християнської культури [43].

Г.-Г. Гадамер вважає, що зрозуміти текст означає виявити «суть справи», що обговорюється автором, утворити свій смисл стосовно нього, не реконструюючи авторський. Людина постійно потребує розуміння себе, іншого, культури, історії, чужої традиції тощо, тому, за Г.-Г. Гадамером, саме буття людини є розумінням. Істина, на яку претендує текст, залишається передумовою герменевтичних зусиль навіть у тому випадку, якщо в підсумку пізнання буде змушене перейти до критики, а зрозуміле судження виявиться хибним» [83, 194–199]. Розглядаючи проблему історичної інтерпретації, Е. Кассірер зазначав, що без класичної герменевтики, методу інтерпретації людське життя стало б нікчемним, зведеним до одного моменту часу й утратило б минуле, не мало б майбутнього, оскільки знання про минуле та про майбутнє тісно пов'язані між собою [173, 123, 132].

У філософській теорії ціннісної інтерпретації, розробленій Г. Ріккертом, автор має власне бачення проблем значення, сенсу, розуміння й тлумачення. Теорія цінностей Г. Ріккерта містить низку факторів, які мають значення для розуміння ціннісних моментів інтерпретації повсякденного. На думку Г. Ріккерта, життя саме по собі не має цінності, набуваючи її через культуру. Оскільки життя може бути лише засобом, то його цінність залежить лише від цінності цілей, яким воно служить [336, 35].

Завдяки постмодерністам, зокрема Ж. Бодрійяру [47], Ж. Дериді та Р. Барту [26, 474], для яких усе навколо постає текстом, діапазон застосування поняття «текст» значно розширився. Письмо як продовження тіла розглядають Ж. Деріда і Ж.-Л. Нансі [281, 50], вважаючи, що тіло не може виявляти себе іншим способом. Особли-

вістю постмодерністського бачення тілесності є зведення всіх тілесних явищ до соціальних конструктів, адже постмодерністи осмислюють здебільшого соціокультурний вимір особи, вплив на неї зразків і норм соціуму, дискурс влади, маніпуляції, ідентифікацію з певною соціальною групою.

Отже, семіотичний вимір виражає смисли ментального та тілесного вимірів повсякденності за допомогою вербальних і невербальних знаків. Важливою методологічною проблемою є розуміння повсякденності як матеріалізованого вираження духовної культури, розпредметнення суб'єктивних смислів, що об'єктивовані в текстах. Оскільки будь-який текст є джерелом безлічі його розумінь і тлумачень, розуміння повсякденності є лише одним із них та спрямоване на осягнення змісту знаків.

1.1.3. Буттєві виміри повсякденності в сучасних дослідницьких стратегіях. Повсякденність, що зазнавала зневажливого ставлення дослідників протягом тривалого часу, сьогодні є об'єктом наукового пошуку, у тому числі й філософської рефлексії. І. Касавін та С. Щавелев стверджують: вислів «повсякденність» усе більше претендує на статус філософської категорії. Цей конструкт, що прийшов до нас із повсякденного слововжитку, дає змогу «схопити» суб'єктивність – головне, що відрізняє людину від усіх інших істот. Це поняття дає можливість подолати жорстку суб'єкт-об'єктну дихотомію й відобразити світ із середини певної людської ситуації [171].

У контексті міждисциплінарного синтезу повсякденності І. Касавін і С. Щавелев виокремили діяльнісно-подієвий, предметно-речовий та тілесно-поведінковий аспекти. Крім поєднання соціологічних й історіографічних методів, автори роблять внесок у вивчення психологічних аспектів повсякденності. Навіть екстремальні для людської психіки ситуації тематизуються повсякденністю, екзистенційний вимір якої полягає в її здатності «перетравлювати» межові ситуації, перетворювати їх із джерела страху та відчаю в основу мужності й терпіння [171].

Соціально-антропологічний ракурс повсякденності полягає, на думку І. Касавіна й С. Щавелева, у кумулятивному досвіді групи, набутому в процесі проживання ситуацій, що повторюються, у соціальному використанні результатів наукової та культурної творчості. Науковці пропонують інтерпретацію повсякденності як

«синхронного зрізу культурної міграції». Повсякденність постає як статистичний образ світу, у якому штучно призупинені креативні, інноваційні процеси, натомість вирізняються стабільні підстави життєдіяльності людини (традиції, ритуали, стереотипи, категоріальні схеми), що не піддаються сумніву. Водночас дослідники здійснюють паралельний процес «розповсякденювання», потягу до піднесеного й трансцендентного, уважаючи, що повсякденність володіє рисами сакральності, екстраординарності, завдяки чому індивід має можливість пов'язати свою повсякденну діяльність із високою ідеєю чи ідеалом [171].

Події повсякденного життя, на переконання В. Лелеко, є формою прояву певного способу життя з його усталеними справами, вчинками, заняттями, що повторюються день у день. Стабільність повсякденного життя протистоїть випадковостям і несподіванкам, які можуть зламати, знищити сформований спосіб життя, звичну нормативну повсякденність [232, 113]. В. Лелеко належить одна з перших спроб виявлення й теоретичного обґрунтування структури та рівнів повсякденності в межах комплексного соціолого-культурологічного підходу. Учений досліджує культурні смисли основних зон повсякденного простору: тіла людини, дому, поселення, аналізує простір повсякденності та його речове наповнення. В. Лелеко запропонував концептуальну модель повсякденності, яка постає просторово-часовим континуумом, що наповнений речами й подіями.

Дослідник вважає повсякденність буденністю, що протилежна святковому та сакральному. Щоденні події в житті людини й у навколишньому світі природи та культури мають бути певним чином сприйнятими, пережитими й оціненими. Щоб явище стало очікуваним, неминучим, обов'язковим, звичним, само собою зрозумілим, воно має бути пережите й оцінене як тривіальне, сіре, нудне [232, 103]. У категорії «повсякденність» автор виокремлює два рівні змісту – добовий ритм процесів і подій, що повторюється, та їх оцінка людиною. В. Лелеко розглядає повсякденність як певний модус культури через низку специфічних характеристик, у якому, поряд із соціолого-феноменологічним трактуванням присутній облік просторово-тілесних аспектів [232, 25–26]. До сфери повсякденності автор не відносить сон, віру, дозвілля.

Керуючись семіотико-культурологічним методом, В. Лелеко розглядає поняття «повсякденність» через два рівні смислів. Перший фіксує добовий ритм процесів і подій, що повторюються в житті людини, виявляє певну статистичну закономірність. Другий рівень смислів постає суб'єктивною, психологічною й аксіологічною гранню категорії «повсякденність», що запам'ятовує емоційну реакцію на повторення та його оцінку. Проте концепція повсякденності В. Лелеко відрізняється категоричністю, оскільки необхідною умовою повсякденності він вважає щоденність. З огляду на це, трудову діяльність індивіда, який працює кілька днів на тиждень чи в іншій послідовності, не можна вважати повсякденною.

На людській повсякденності як особливому духовному й душевному досвіді наголошує О. Золотухіна-Аболіна, яка розглядає феномен повсякденності та його місце в культурі. Автор розмірковує над конкретними способами переживання буденного життя – пристрастями, екзистенційними станами та життєвими проектами, що притаманні кожній людині. Предметом екзистенційної рефлексії дослідниці постають радість, нудьга, любов, страх, тривога, лінощі тощо. О. Золотухіна-Аболіна, звертаючись до філософсько-світоглядних проблем людини в повсякденному житті, аналізує вірогідність поєднання цінностей буденного емпіричного світу та релігійно-духовного ідеалу [154].

Аналізуючи повсякденність, О. Золотухіна-Аболіна виокремила кілька значень поняття «повсякденність»: емпіричне життя, перебування людини в чуттєво-матеріальному світі; стандартизований і нормований зріз емпіричного життя, світ правил, циклів, стереотипів; сфера узгоджених дій, поведінки, у якій усі взаємопов'язані та інтерпретують світ разом. Основними характеристиками повсякденності науковець вважає нормальність (звичайність), прагматичність, повторюваність і зрозумілість [154, 26]. Проте повсякденність, на думку науковця, не зводиться до рутинності й буденності, а є багатогранною та багатоликою. Поряд із напруженою, пильною увагою в щоденному бутті людини є й протилежний пласт досвіду – прихований, непрямий досвід «повсякденного несвідомого», який супроводжує будь-який акт свідомості [154, 29]. О. Золотухіна-Аболіна доводить, що повсякденність як світ досвіду слід протиставляти не сну, а трансцендентному. Дослідниця погоджується з положенням про інтерсуб'єктивний характер повсякденності, проте акцентує

увагу на суб'єктоцентризмі чи «я»-центризмі, як її істотній характеристиці.

О. Золотухіна-Аболіна не зводить сферу повсякденного до прагматичності та суб'єктоцентризму, зазначаючи, що людина концентрує увагу на предметові своєї діяльності, тому забуває про власне «я», здатна до виходу за власні межі, «самозабуття», захопленості «логікою справи». Повсякденність містить простір для непрагматичної поведінки, для гри, споглядання, філософствування, витання в мріях і фантазіях. Повторюваність, стереотипність та зрозумілість повсякденності, за О. Золотухіною-Аболіною, не є тотальними, оскільки залишають «зазори» для своїх протилежностей – винятковості, невизначеності й незрозумілості. У повсякденності дослідниця вирізняє «лакуни позаповсякденного», у межах яких закони повсякденності бувають істотно потісненими. «Лакунами» науковець вважає пригоди, свята та сферу віртуальності (гру, мистецтво й комп'ютерний світ [154, 32–71]).

У спробах осмислення повсякденності виокремлені її природна (тілесна) та соціальні детермінації, залежність від душевної складової частини особистості і її мотиваційних установок, стереотипний та ритуалізований характер повсякденності, провідна роль трудової діяльності в повсякденному житті особистості й суспільства, необхідність регуляції емоцій і раціональної побудови повсякденності. Значимість дослідження повсякденності зростає у зв'язку із серйозними змінами в розумінні цього феномену в низці людинознавчих дисциплін [317, 19]. Із приводу цієї особливості наукового дискурсу повсякденності І. Касавін і С. Щавелев зазначають: «Філософія та гуманітарні науки постійно роблять повсякденність у її різних формах об'єктом свого дослідження, постійно коливаючись між зведенням повсякденності до рутинної свідомості й практики та піднесенням її до інтегрального міфоподібного горизонту, властивого сучасності» [170, 9].

Складність визначення повсякденності зумовлена тим, що світ повсякденності не піддається чіткій формалізації й не має сталих інститутів та механізмів вияву. Повсякденність виявляється в системі перетинів, зв'язків, відносин, що поєднують різноманітні сфери життєвого світу. Вона містить у собі широке коло предметів, стосунків і явищ, які складно обмежувати й ранжувати за ступенем значущості. Повсякденність не є застиглим, назавжди заданим сере-

довищем, натомість вона характеризується мінливістю, конструктивністю та креативністю. Хоча людина залежна від матеріально-речового оточення конкретного історичного часу, вона водночас може впливати на нього, упроваджувати в повсякденність певні інновації, які, об'єктивуючись у створених матеріальних об'єктах, сприяють виникненню нової системи зв'язків та відносин.

Повсякденність охоплює буттєву грань людського життя в її простоті, щоденності, буденності, куди належить усе навколишнє, що зафіксоване людиною як щось конкретне й незмінне. Повсякденність є світом людської безпосередності, феноменального відчуття, прагнень, фантазій, бажань, сумнівів, тверджень, спогадів про минуле та передбачення майбутнього. Повсякденність тотожна соціокультурному світу, що сприймається людиною, діє на неї, проте водночас піддається впливу людини. Проте повсякденність – це не просто об'єктивна реальність, що трансформується крізь призму приватного життя індивіда, а й вияв здатності вільно мислити й ставитися до дійсності. За допомогою звернення до повсякденності стає очевидно, що людина привносить у зовнішній світ частину внутрішнього світу. У повсякденності особистість максимально розкріпачена, наділена творчими привілеями втілювати задуми [423, 5–6].

Повсякденність є частиною соціальної реальності, певною цілісністю духовно-ментального та матеріального, необхідною умовою суспільного життя, що розгортається в соціальному просторі й часі у сферах побуту, праці та дозвілля за допомогою різних видів діяльності. Осмислення соціального змісту, типів і форм повсякденності, структури й внутрішніх елементів у їх взаємозв'язку дає підставу розглядати повсякденне життя людей як одну з форм існування соціальної реальності. Протягом життя повсякденність людини змінюється, оскільки зазнають змін мета діяльності та умови її досягнення. Існування людини наповнене обов'язками, зокрема обов'язком перед собою, своєю сім'єю, суспільством і державою, людством. Сукупність турбот та обов'язків створює «напругу повсякденності», яка, на думку багатьох учених, в усі часи була й залишається поштовхом до цивілізації та раціоналізації.

Сучасні дослідники визначають повсякденність як сферу безпосередньої присутності будь-якого соціального суб'єкта, характеристиками якої є стереотипність, інтерсуб'єктивність, циклічність, кон-

серватизм, визначеність простору й часу, особливості мови та комунікації. Комунікація постає як спосіб буття повсякденності, функція якого полягає в організації повсякденності за допомогою трансляції знань, засвоєння правил, норм і цінностей, що прийняті в певному суспільстві [317, 12]. Сучасне повсякденне життя є досить динамічним явищем, що вимагає безперервної уваги до себе й здатності до змін у разі потреби. Повсякденність стає місцем відкриття нових смислів і соціальних норм, а не лише способом їх реалізації, простором, у якому поєднуються різноманітні традиції та інновації.

Учені розглядають повсякденність як певну соціальну цілісність духовно-ментального й матеріального, атрибут соціального буття, що розгортається в соціальному просторі та часі у сферах побуту, праці, дозвілля за допомогою різних видів діяльності. Вона гетерогенна, пронизана комунікацією, детермінована економічною, культурною, політичною гранями соціального буття, історично мінлива і є сплавом природних, комунікативних та суспільних структур. Так, І. Карпенко обґрунтовує зв'язок між філософською рецепцією повсякденності та конституюванням філософського простору культури, аналізує повсякденні витoki смислотворення, обґрунтовує інтенціональну вкоріненість міфологічного, релігійного й філософського способів смислотворення в структурах людської свідомості [169].

У дослідженні А. Лустенка осмислено філософсько-естетичний зміст феномену буденності, що виконує нелінійні функції генезису та інобуття виразних і змістовних форм культури. Науковець інтерпретує рефлексію буденності у філософській традиції, визначає понятійні форми, за допомогою яких реальність буденного осмислювалася й виражалася в контексті різних стадій її історії [255]. Зауважимо, що буденність є синонімом побуту, тобто однією зі сфер повсякденності, яка повністю її не вичерпує.

Для виявлення цілісності повсякденності як простору розгортання людського життя у двоєдності буденного й небуденного І. Карівець аналізує трансцендентально-феноменологічний і релігійно-містичний виміри повсякденності, зосереджуючи увагу на елементах структури повсякденності, якими він убачає тіло, час, звичку, дім, я, інших [168]. Філософсько-антропологічний аналіз феномену повсякденності у вимірах життєвого світу виконано в дисертації М. Галушка, у якій здійснено спробу змінити філософську традицію трактування низького статусу повсякденного життя [85].

Соціально-феноменологічний аспект подій і ситуації повсякденного життя в межах соціально-філософського дослідження аналізує В. Волковинська [76].

Повсякденність утворює передумови й, значною мірою, кінцеву сферу застосування всіх інших форм існування та діяльності людей. Н. де Бремон Д'Арс вважає, що дослідження релігійних практик апріорі передбачає осмислення релігії в соціальних категоріях. Це спонукає вивчати релігійні практики з погляду їхніх мотивів, мотивацій, вірувань, соціальної уяви – елементів, що визначають певну форму взаємодії з трансцендентним [53]. Сучасні релігійні практики, які формуються, функціонують та динамічно змінюються в структурах повсякденності, досліджуються в докторській дисертації Л. Астахової [16].

У збірнику «Релігійні практики в сучасній Росії» [330] поставлено мету – установити найважливіші типи релігійності, реакцію її носіїв на нові суспільні умови, виявити вплив змін на релігійні інститути, з'ясувати, як саме, у тому числі й за допомогою практик, релігія вбудована в тканину суспільних зв'язків на повсякденному рівні [3; 276; 280; 350]. У контексті вивчення сучасної «православної повсякденності» в збірнику «Парафія і громада в сучасному православ'ї: коренева система російської релігійності» [323] розкрито різноманітні форми православної релігійності, що виявляються й у релігійних практиках. Результати та висновки наукового доробку російських учених, безперечно, не накладаються повністю на реалії повсякденності українського православ'я, проте мають важливе методологічне значення для їхніх досліджень.

У дисертації А. Тарабукіної «Фольклор і культура прицерковного кола» докладно описано систему поглядів, цінностей, оцінок, що склалась у наших сучасників на парафіяльному рівні, виявлено низку характеристик церковної субкультури за допомогою дослідження фольклору [369]. Монографія В. Чеснокової «Тісним шляхом» розкриває процес оцерковлення населення Росії наприкінці ХХ ст. Проаналізовано становлення парафій у період відродження церковного життя [427]. Парафіяльний рівень повсякденного життя досліджує М. Мітрохін, який запропонував класифікацію оцерковлених вірян [272]. Методику розрахунку індексу оцерковлення, розроблену В. Чесноковою, використовує Ю. Ю. Синеліна, котра виявляє не лише рівень оцерковлення, а й визначає її динаміку [352].

Отже, повсякденність постає сферою емпіричного життя людини, ознаки якої – зв'язок із практичною діяльністю, прагматичність, комунікативність, персоніфікація, інтерсуб'єктивність, повторюваність, стереотипність, зрозумілість. Як сукупність темпорального й топологічного досвіду людини повсякденність реалізується в просторово-часових координатах. Основні функції повсякденності полягають у збереженні, виживанні, відтворенні людини, суспільства, культури. Усе, що пізнається, створюється та змінюється в суспільстві, не виходить за рамки повсякденності, яка постає своєрідною структурою, що на неусвідомлюваному рівні є умовою виникнення, конституювання мови, інститутів, практик тощо. Дослідження повсякденності дає можливість синтезувати компоненти релігійної свідомості та релігійної діяльності віруючих індивідів. Повсякденність і неповсякденність тісно пов'язані, оскільки є компонентами життєвого світу людини. За посередництвом повсякденності транслюється соціокультурний досвід, натомість сфера неповсякденного забезпечує інновації та соціокультурні трансформації.

1.2. Повсякденне життя віруючої людини в доробку українських релігієзнавців

1.2.1. Теоретичні напрацювання в галузі буденної релігійної свідомості. Онтологічний зміст повсякденного життя віруючої особи полягає в розумінні повсякденності як способу буттєвого занурення в дійсність. З огляду на це повсякденність має відбиток унікальності свого суб'єкта, відтворює певний спосіб його мислення та діяльності, постає значущою основою соціальних відносин. Відтак повсякденне життя українського православного вірянина можна розглядати як модус соціального буття, який уключає буденну релігійну свідомість, релігійні практики, відносини й комунікації в релігійній громаді. Вивчення повсякденності під таким кутом зору дає змогу констатувати, що в українському релігієзнавстві досить ґрунтовно досліджено та інтерпретовано локальні вияви повсякденного життя релігійної людини.

Досліджуючи буттєві виміри повсякденного життя віруючої особи, потрібно зауважити, що повсякденність є, передусім, буттям буденної свідомості. Буденна релігійна свідомість тісно пов'язана з

повсякденністю як сферою буття релігії та подекуди ототожнюється з нею. Тому з'ясування ступеня розробленості проблем повсякденного життя віруючої людини, у тому чисті українського православного вірянина, у працях вітчизняних релігієзнавців доцільно розпочати з наукових напрацювань у проблемному полі вивчення релігійної свідомості, зокрема її буденного рівня.

У галузі дослідження релігійної свідомості сучасні досягнення українського релігієзнавства значною мірою спираються на здобутки своїх попередників. Незважаючи на ідеологічні нашарування, доробок українських учених радянської доби має антропоцентричний характер, відрізняється дослідженням людини як носія релігійної свідомості в тісному взаємозв'язку із суспільною та духовною сферами буття в їх динаміці й розвитку. Так, указуючи на взаємозв'язок релігійної та суспільної свідомості, В. Танчер зауважив, що під впливом економічних і політичних факторів у релігійній свідомості відбуваються трансформації, які зумовлені змінами в буденній свідомості віруючих та складними процесами суспільного життя [368]. На змінах у свідомості вірян, її еклектичному характері під впливом наукового й соціального прогресу акцентував увагу О. Онищенко, який стверджував, що традиційні уявлення вірян про Бога зазнають нашарувань із боку пантеїстичних або деїстичних поглядів. Учений виокремив дві форми уявлень про Бога – натуралістичну, у якій Бог є першоджерелом світу, та етичну, де Бог відіграє роль морального першоджерела [292].

Здійснений українськими релігієзнавцями радянського періоду вичерпний аналіз структури та змісту релігійної свідомості не втратив актуальності в сучасних наукових розробках. Так, у структурі релігійної свідомості Б. Лобовик виокремив теоретичний і буденний рівні, охарактеризував релігійні почуття. Релігійну свідомість учений визначив як «спосіб ставлення віруючого до світу через систему поглядів та почуттів, смисл і значення яких складає віра в надприродне». Суттєвими ознаками релігійної свідомості, за твердженням дослідника, є «її образність, символічність, діалогічність, глибока інтимність, складне й суперечливе поєднання ілюзорного і реалістичного, емоційна насиченість, активний вплив на вольові стани особи і колективу віруючих» [331, 275]. Важливим висновком ученого є твердження, що релігійна свідомість не має сталого характеру й зазнає змін.

У контексті принципів та критеріїв релігієзнавчого підходу Н. Гаврілова проаналізувала проблему релігійної свідомості в її сутнісних рисах та формах прояву. Науковець доводить, що оптимальне розуміння релігійної свідомості враховує потребу доповнення об'єктивованих норм і правил релігійного мислення й поведінки суб'єктивованими через релігійну та конфесійну самоідентифікацію ознаками релігійності свідомості рефлексій [82, 7]. Дослідниця виокремила догматично-теологічний і ціннісно-орієнтаційний елементи релігійної свідомості сучасної молоді, подала класифікацію релігійної свідомості, урахувуючи її соціокультурні та якісні характеристики й пов'язані з цим філософські рефлексії.

У працях А. Колодного реалізовано розуміння релігійної свідомості як стану самовираження людини у світі на основі її єднання з трансцендентним. На думку вченого, релігійна віра є внутрішньою впевненістю людини в існуванні вищої істоти, сили, яка надає норми моралі та порятунк. Релігія постає формою релігійного досвіду людини, осмисленням людиною фундаментальних проблем свого існування. Людина володіє позараціональним знанням у вигляді відчуттів, інтуїції, що відіграє помітну роль у її житті [187, 8]. На думку А. Колодного, «зростання значущості індивіда в релігійному житті, ваги в релігійному світобаченні саме його особистої віри привело до зміщення в релігійних системах із традиційної для богословського вжитку релігійної картини світу на картину людини. Релігія розглядається як автентичне вираження «людської ситуації», форма осмислення людиною фундаментальних проблем свого існування» [191, 10].

Аналізуючи релігійну свідомість, А. Колодний зазначає, що певні предмети, дії, слова, тексти в символах набувають релігійних значень і смислів. Завдяки сукупності носіїв цих значень і смислів утворюється релігійно-символічне середовище, де формується й функціонує відповідна свідомість. Учений акцентує увагу на тому, що релігійній свідомості притаманна діалогічність, яка пов'язана з вірою, що потрібна людині для мобілізації її духовних та фізичних сил у певних ситуаціях. Діалог, котрий передбачає віра в існування вищих істот і спілкування з ними, відбувається за допомогою богослужіння, молитви, медитації [187, 8].

У релігійній свідомості дослідники вбачають наявність здатностей пізнання – раціонального, нераціонального, суть якого – в інтуїтивному «пізнанні серцем», та екстатичного, що підсумовують

розмаїття релігійних форм осягнення дійсності. Сфера розгортання Богопізнання – парадигма «знання Бога», у якій реалізується здатність до екстатичного знання – безпосереднього містичного досвіду Бога – та «знання про Бога», що реалізовує здатність до екстатичного знання (безпосереднього містичного досвіду Бога), у межах другої відбувається раціональне пізнання (катафатика) і нераціональне пізнання серцем (апофатика) [5, 241–247].

Розробку структурно-типологічного підходу до аналізу релігійної свідомості виконано в дисертації О. Козловського, у якій запропоновано типологію релігійної свідомості, виокремлено основні її форми (потенційну релігійну свідомість), первинну і вторинну релігійну свідомість, на основі чого сформульовано типологію форм релігійного досвіду, що включає автономний і гетерономний релігійний досвід [185].

Компонентами буденного рівня релігійної свідомості П. Яроцький визначає масові прояви релігійності, буденну релігійну свідомість, релігійну психологію, натомість теоретичний (концептуальний) рівень уключає релігійну ідеологію, теологію, релігійні вчення. Характеризуючи буденний рівень релігійної свідомості, учений визначає його як сукупність уявлень, почуттів, настроїв, звичок, традицій, які засвоєні віруючими, практикуються ними та передаються з покоління в покоління [477, 13].

Як бачимо, дослідження у сфері релігійної свідомості характеризуються значним доробком українських науковців. Істотним рівнем вивчення вирізняються проблеми сутності, структур релігійної свідомості, визначення особливостей її рівнів, характеристики антропоцентричних вимірів релігійної свідомості, установлення онтологічного статусу буденної релігійної свідомості. Проте поряд із досягненнями в цій галузі численні наукові праці відзначаються актуалізацією переважно раціональних можливостей релігійної свідомості, наданням їй, у тому числі буденному рівню, переважно функції відображення. Натомість проблема повсякденності як середовища втілення буденної свідомості віруючої особи досі не набула належного рівня у вітчизняних релігієзнавчих дослідженнях.

Ментальний зріз буденної релігійної свідомості в середовищі релігієзнавців досліджують О. Лютко [256], котра вивчає проблеми конфесійної складової частини ментальності та її трансформації в умовах демократичного суспільства, і М. Новосад, яка зазначає, що

через буденну релігійну свідомість виявляються уявлення, стереотипи, настрої, звичаї та традиції українців, які пов'язані з вірою в надприродне [289]. Натомість проблеми ментальності ґрунтовно вивчаються в суміжних філософських дослідженнях [319; 204; 235; 356; 312].

Очевидно, що окремі аспекти проблемного поля буденної релігійної свідомості вивчаються без загострення уваги на буттєвих вимірах повсякденного життя релігійної людини. Натомість більш детального дослідження потребують особливості ментального зрізу буденної свідомості з її глибинними духовно-культурними архетипами українців у конфесійному контексті, зокрема православному. У значно ширших рамках, порівняно з релігієзнавчим дискурсом, проблему ментальності розглядають у дотичних філософських напрямках. Незважаючи на істотне опрацювання цієї проблематики в межах дослідження етноконфесійного синкретизму, для вітчизняних релігієзнавців залишаються відкритими актуальні горизонти наукових пошуків у сфері осмислення сучасних виявів ментальних структур повсякденності українського православного вірянина.

У зв'язку із загальносвітовою тенденцією зростання світоглядної невизначеності набуває актуальності проблема співвідношення релігійних і нерелігійних компонентів у релігійній свідомості індивідів. На думку Н. Гаврілової, сьогодні теза про релігійну свідомість як чистий тип свідомості не є актуальною й не має підтвердження, оскільки у свідомості сучасних українців чітко простежено тенденцію до поєднання конфесійного та світського. Відбувається запозичення релігійних ідей однією конфесією з інших релігійних традицій і активне їх культивування як рівноцінних власній релігійній культурі чи традиції, захоплення позавіросповідною містиккою, астрологією, телепатією, акцентація уваги на внутрішньому світі особистості, чуттєвій сфері, особистісних містичних переживаннях та використанні практик самозаглиблення, самопізнання, самовдосконалення, просвітлення, медитації, реінкарнації. Це призводить до зростання кількості людей, які виявляють формальну належність до певної релігійної традиції чи культури [81, 154].

За оцінкою В. Єленського, у сучасному світі простежено повернення до традиційних вірувань у вигляді неоязичництва. Прагнення людей повернутися до старих архетипів, укорінених у самій природі людства, є одним із проявів сучасних глобальних духовних

процесів [143, 51]. За висловом ученого, у середовищі вірян формується система вірувань і практик, організована навколо церковного ядра з набором цінностей, символів, звичаїв та поведінкових норм, із поєднанням елементів громадянської релігії й дохристиянських вірувань, сумнівних із церковного погляду. Ідеться про конструювання та реконструювання позацерковних, надзвичайно суперечливих «дифузних» виявів релігії [142].

Міфологічний компонент буденної свідомості досліджує А. Щедрін, який запропонував цілісну концепцію «вторинних» міфів як соціокультурного феномену. Учений досліджує загальне й особливе у відтворенні традиційних та «вторинних» міфів, роль картини світу як ядра архаїчного міфотворення й нових міфів, процес формування цілісного механізму відтворення «вторинних» міфів, специфіку функціонування натуралістичних та соціотехнічних міфів, вплив постмодерну на трансформацію соціокультурних засад і чинників «вторинного» міфотворення. Проаналізовано інституційні основи процесу міфотворення та його вплив на формування доктринальних засад нових релігійних рухів і «приватної» релігійності постмодернної природи в українському соціокультурному просторі [453].

Досліджуючи специфіку релігійного міфу, О. Костюк зазначає, що релігія виступає, з одного боку, способом адаптації священного нарративу до сучасної ціннісної парадигми, а з іншого – міфологізації віровчення. Релігійний міф – породження й утілення релігії; він може формуватися на базі традиційних уявлень про сакральне. Проте він якісно відрізняється від релігійних систем, заснованих особистостями, котрі претендують на реальну історичність, оскільки в їх основі лежить принцип, а не міфологічні уявлення [198, 12].

Дослідження буттєвих вимірів повсякденного життя віруючої особи передбачає з'ясування специфіки формування та функціонування релігійних стереотипів у структурі релігійної свідомості. У статті Р. Лавлінського розкрито взаємозв'язок стереотипів як феноменів релігійної свідомості та їх впливу на процес сприйняття особи, її ідентифікації з певною релігійною системою [217]. У монографії М. Бутиріної досліджено явище стереотипізації в масмедійній сфері, експліковано механізми й чинники утворення та функціонування стереотипів, виокремлено етапи стереотипотворення. Проаналізовано витoki процесу стереотипізації, зв'язок сте-

реотипів, міфів й архетипів. На прикладі функціонування етнорелігійних стереотипів дослідниця інтерпретує конкретні модуси стереотипізації, крізь призму якої розглядає фактори масової комунікації [60].

З'ясовуючи особливості функціонування етнорелігійних стереотипів у контексті трансформацій українського конфесійного простору, Л. Филипович аналізує найбільш поширені у свідомості українців стереотипи, пов'язані зі сприйняттям конфесійних спільнот і їхніх представників, зокрема православних вірян, римо- й греко-католиків, послідовників протестантських течій. Дослідниця наголошує, що більшість сучасних українських релігійних стереотипів має історичне походження [393].

Аналіз наявних напрацювань у цій сфері засвідчує, що розкриття релігійних стереотипів як феноменів повсякденного життя, функцій релігійних стереотипів, їхньої ролі в конфесійній ідентифікації, вивчення стереотипів як маркерів конфесійної належності, побутування стереотипів у православному середовищі потребують уважного наукового підходу. Зауважимо, що невиправдано мало зусиль докладається до вивчення перебігу процесів стереотипізації в українському конфесійному контексті. Зокрема недостатньо з'ясовано особливості формування й функціонування авто- та гетеростереотипів у повсякденному житті православних вірян. Вивчення цих питань, з одного боку, має істотне значення для майбутніх досліджень конфліктних ситуацій у міжконфесійних відносинах загалом, з іншого – сприятиме розумінню причин виникнення й поширення негативних стереотипів, пов'язаних із характером відносин між вірянами українських православних юрисдикцій, зокрема.

Значним масивом наукових здобутків характеризується дослідження проблем національної, культурної та духовної ідентичності. Специфіку цієї проблематики в українському суспільстві з'ясовують С. Здіорук [149], С. Кияк [178], А. Колодний [192], П. Кралюк [201], Г. Кулагіна [208], К. Недзельський [288], Л. Филипович [399], В. Шевченко [438], П. Яроцький [476].

Актуалізацію пошуків духовно-релігійної ідентичності на основі українських духовних архетипів здійснює В. Єленський [141]. Вплив релігійної ідентичності нації на формування громадянського суспільства в Україні, стан пошуків нової релігійної ідентичності, основною передумовою якої є поліконфесійність суспільства до-

сліджує М. Маринович [259]. Проблему сутності, виявів і збереження ідентичності вірян, роль релігійних ідентичностей у розбудові громадянського суспільства проаналізовано в публікаціях Г. Кулагіної [206], Р. Процюка [325]. П. Павленко акцентує увагу на проблемі визначення та захисту ідентичності європейських народів, відповідальність за що, на думку науковця, несуть самі європейські християни [295].

Ідентичність, на переконання В. Шевченка, можна розглядати в широкому спектрі, а саме як процес організації життєвого досвіду в індивідуальному Я, детерміновану минулим досвідом даність, що зберігає значущість для нащадків, відображення внутрішньої тождності людини із соціальними ідеалами та стандартами, усвідомлення належності до певної церковно-релігійної традиції. Окремі аспекти євроінтеграційної стратегії України В. Шевченко аналізує в кореляції з духовною сферою, що обумовлює, у тому числі, і вивчення ідентичності, зокрема релігійної. Науковець переконаний, що поєднання України майбутнього з Європою має супроводжуватися виявленням більшої національної самоповаги. На сучасному етапі ідентифікаційну суперечливість поліконфесійного українського суспільства згладжує законодавче забезпечення рівності всіх релігійних організацій на засадах демократичних цінностей [441, 288].

У контексті дослідження питань визначення та збереження етнорелігійної ідентичності Л. Филипович обґрунтовує думку про те, що, на відміну від більшості європейців, народи колишніх радянських республік, зокрема українці, перебувають між утраченою макро- (радянською) й ненабутою мікро- (національною) ідентичностями. Самовизначення українців, пошуки у світі макропріоритетів постають як проєвропейський або проросійський дискурс розвитку. У сучасному світі, з одного боку, відбувається розмивання національного й релігійного, унаслідок чого історичні нації епохи модерну перетворюються в постмодерні багатоетнічні спільноти, що лише політично об'єднані рамками сучасної держави, з іншого – релігійність набуває дедалі більше вираженого синкретичного та неінституалізованого характеру. Проте дослідниця зазначає, що процеси етнорелігійної ідентифікації все ж відіграють істотну роль у суспільстві й повинні бути гідно осмислені [392].

Динамічний концепт релігійної ідентичності запропонував І. Папаяні, відповідно до якого релігійна ідентичність визначається

не лише як належність індивіда до певної соціальної цілісності, наприклад релігійної громади, але і як усвідомлення або переживання цієї належності. Процес конструювання релігійної ідентичності на рівні особистості й групи, на думку вченого, відбувається завдяки культовим і білярелігійним практикам через інтеграцію соціокультурних тенденцій суспільства й сприйняття релігійного вчення. Завдяки цьому стають можливі фіксація, актуалізація та визначення особистістю й групою свого місця в суспільному просторі [298].

Формування релігійної ідентичності, за оцінкою Ю. Чорноморця, передбачає наявність релігійних знань, релігійних цінностей і релігійної поведінки. Релігійна спільнота повинна володіти власними знаннями, пам'яттю про себе, версією бачення себе як релігійної спільноти, цінностями, що приймаються її членами, стилем поведінки, який свідчить про належність людей саме до цієї спільноти. Дослідник аналізує внутрішній конфлікт ідентичностей у Московському патріархаті, що історично існує, процеси у світовому православ'ї, пов'язані із зіткненням різних ідентичностей, трансформації ідентичностей в українському православ'ї. Щодо останньої проблеми науковець стверджує, що спроби православних церков сформувати спільну українську ідентичність на основі євхаристійної еклезіології досі не увінчались успіхом [430].

Сучасні проблеми конфесійної ідентичності в Україні Н. Мадей обґрунтовує перехідним станом суспільства, що зумовлює поліваріантність самоідентифікацій людини. Наслідок цих процесів – ототожнення релігійної та національно-державної ідентифікації. З іншого боку, пояснення проблеми дослідниця пропонує шукати в межах соціологічного підходу, який спонукає до висновку, що жодна з християнських конфесій не домінує в українському суспільстві, натомість стан релігійного життя визначається процесами самовідтворення, взаємного толерування релігійних груп, узгодженням їхніх інтересів [257, 165].

У результаті дослідження динаміки становлення й розвитку національної та релігійної ідентичності громадян України Т. Воропаєва робить висновок, що для українського суспільства найбільш прийнятна національна ідентичність громадянсько-політичного типу, яка є багатовимірною, адже охоплює етнічну, мовну, релігійну, регіональну, професійну, класову, вікову, статеву та інші ідентичності. Для розвитку релігійної, національної і європейської ідентичності

громадян України науковець пропонує низку заходів, зокрема потребу захисту українського інформаційного простору, підняття на більш високий рівень політичної культури громадян України тощо [79].

Інтегральною релігійною ідентичністю для православних вірян, греко- й римо-католиків, на думку Т. Воропаєвої, може стати християнська ідентичність («Я – християнин»). Кожна релігійна система містить когнітивну модель світу, яка вирізняє «своїх» і «чужих» за допомогою сакральних цінностей, стереотипів, етосу. Твердження «Я – християнин» означає, що віруюча особа співвідносить себе зі знаково-символічним, ідейно-образним та ціннісно-смісловим простором християнства загалом або з його окремими складниками [78, 15–18].

Православний контекст проблеми ідентичності в Україні представлений дослідженнями, у яких науковці акцентують увагу на актуальних для православних церков проблемах їхнього європейського розвитку, урахуванні православних цінностей та ідентичності в процесах євроінтеграції. Ці питання порушують у своїх працях Є. Біленький і О. Піціль [41], А. Марчишак [263], Ю. Недзельська [286], О. Саган [343], В. Шевченко [442]. Католицькі виміри проблеми самоідентичності Церкви, трансформацію смислових акцентів у католицькій стратегії взаємодії зі світом, «повернення» релігій у сферу маркерів ідентичності людини та спільноти, у тому числі й стосовно українських реалій, досліджують О. Горкуша [98], В. Єленський [140], П. Яроцький [474].

У дисертації О. Козловського зроблено висновок, що через умонтованість у проімперську ідеологію та внаслідок проросійської орієнтації вищих ієрархів УПЦ не може стати моделлю автентичної національної конфесії й претендувати на роль головного інструменту досягнення нової національної ідентичності в умовах державної незалежності України [185]. Питання, які стосуються зрізу ідентичності в їх православному вимірі, досліджують також А. Бабінський [18], архієпископ Димитрій (Д. Рудюк) [119].

Отже, у працях українських релігієзнавців аналізується релігійний складник процесів відстоювання й збереження сучасним українським суспільством власної самобутності, що збігаються в часі з кризовими явищами в ідентичності інших європейських країн. Поряд зі значними напрацюваннями у сфері національної, культур-

ної та духовної ідентичності локальний характер мають питання, пов'язані з релігійною ідентичністю. Невиправдано низькою увагою характеризується конфесійний зріз ідентичності в українському суспільстві, зокрема її православний вимір у структурах повсякденності. Дослідження цих питань потребує врахування соціальної природи ідентичності віруючої особи, тобто аналізу ідентичності як зрізу буденної свідомості, який містить соціальний складний, пов'язаний зі стратегіями повсякденної поведінки людини.

З огляду на це актуальними є проблеми стосовно розвитку української православної ідентичності на сучасному етапі розвитку суспільства, детермінант змін у конфесійному самовизначенні, проблемних питань співвідношення конфесійної ідентифікації й конфесійної належності в контексті повсякденності. Особливої уваги потребує з'ясування специфіки самовизначення українських вірян православних юрисдикцій на основі їхньої громадянської позиції, різниці в баченні цивілізаційного вибору України.

У контексті дослідження буттєвих вимірів повсякденного життя українського православного вірянина важливе значення мають питання співвідношення релігійного (конфесійного) й національного. Ця проблематика широко представлена в працях В. Докаша [121], С. Здіорука [150], А. Колодного [193], Г. Кулагіної [209], В. Марчука [264], П. Павленка [294], О. Сагана [342], Н. Стоколос [365], Л. Филипович [390; 394; 400; 401], В. Бодак [44]. Серед досліджень співвідношення конфесійного та національного, зокрема в розрізі соціального вчення протестантських і католицьких церков, вирізняються праці М. Черенкова [426] й П. Яроцького [472; 473]. Буття православних церков у контексті національно-державного розвитку – предмет дослідження Т. Євсєєвої [138], В. Ігнат'єва [160].

Отже, вивчення повсякденного життя віруючої людини як такого, що включене в систему соціальних відносин, передбачає поєднання аналізу об'єктивних соціальних структур із суб'єктивними інтенціями буденної релігійної свідомості. Науковий доробок українського релігієзнавства характеризується аналізом розмаїття виявів повсякденності, що виражається в численних концепціях та ідеях, врахування яких забезпечує цілісне дослідження православного контексту повсякденного життя віруючої людини.

1.2.2. Дослідження релігійних практик, відносин та комунікацій.

Проблеми релігійності сучасного українського суспільства на достатньо високому рівні висвітлено в працях вітчизняних релігієзнавців і соціологів. Наукові напрацювання українських релігієзнавців характеризуються кореляцією окремих сфер дослідження з процесами глобальних соціокультурних змін в Україні та світі. Так, А. Колонний наголошує на амбівалентному стані релігійності вірянина, еkleктичному синтезі догматів різних вірувань (традиційних і нетрадиційних, традиційних вірувань із позавіресповідною містикою, поєднання західної релігійності зі східною). Суттєвими рисами християнства доби постмодернізму є уособистіснення релігійності, переміщення її у сферу індивідуального, утрата релігійністю стану родової традиції, засобу зв'язків з одновірцями в усталених формах. Учений зауважує, що дослідники часто визначають явище постмодерну як стан занепаду християнської культури, оскільки віряни мають дифузну релігійність [188, 16–20].

Основні проблеми, пов'язані зі змінами методологічної парадигми, необхідності переосмислення фактів, отриманих при вивченні індивідуальної релігійності православного вірянина, аналізує Г. Кулагіна-Стадніченко. Дослідниця окреслює поле функціональності індивідуальної релігійності в духовному світі релігійної особистості, розкриває взаємозв'язок індивідуальної релігійності з конфесійною належністю, особливості прагматичної й гностичної релігійності та її рівнів [210; 211].

У монографії Л. Виговського розкрито сутність суспільного функціонування релігійного комплексу, проаналізовано основні структурні складники та рівні суспільного вияву релігії, їх функціонування в житті соціуму як специфічної форми реалізації суспільної сутності релігії. Науковець доводить, що в умовах дуальності людського існування релігія є світоглядною основою утвердження суспільного буття людини. У процесі дослідження специфіки функціонування основних структурних елементів релігійного комплексу в житті суспільства й особистості вчений акцентує увагу на ролі релігійних інституцій та організацій як основної форми реалізації суспільної функціональності релігії. На думку науковця, у повсякденному житті суспільства відбувається «змирщення» функціонування релігійних інституцій та організацій, причини якого він з'ясовує [72].

На думку Л. Виговського, трансформація функціональної природи релігії виявляється в адаптації певних компонентів віровчення до потреб сучасного вірянина, з одного боку, переорієнтації функціональної ролі релігійного комплексу за допомогою включення у сферу його діяльності економічних, політичних, правових, медико-біологічних, духовно-моральних, благодійницьких, екологічних й інших проблем – з іншого. Оскільки соціальні функції Церкви не можуть бути зведені лише до розв'язання проблем земного буття, наслідком чого стане відмова від природи релігійної функціональності, цей процес має лінійний характер [71, 12].

Виявлення детермінант і характерних рис сучасного стану релігійності в Україні здійснено в напрацюваннях вітчизняних соціологів. Зокрема, у дисертації Н. Дудар розкрито детермінанти сучасної релігійності в українському суспільстві, які вчений поділяє на загальносвітові, українські та особистісні. На основі емпіричного дослідження зроблено висновок, що сучасна релігійність при домінуванні християнської традиції характеризується неоднорідністю, неоднозначністю, поліфункціональністю, багатоконфесійністю, дисгармонією між кількісною репрезентацією та якісним наповненням.

Основними рисами сучасної релігійності науковець вважає відкритість, адогматичність, демократичність, синкретизм, толерантність, лояльність, приватизацію, духовну ентропію, еkleктику, невизначеність, фрагментарність, популізм, конформізм, обрядовіство, прагматизацію. Тенденціями розвитку релігійності визначені абстрактизація й розмитість ідеї надприродного, етизація та етикетизація релігії, іморталізація релігійного світорозуміння, позаконфесійна й позацерковна релігійність, детрадиціоналізація тощо [126].

Результати опитування громадян щодо ставлення до релігії, релігійних уявлень та практик наведено в дослідженні М. Парашевіна, який подає статистику розвитку мережі релігійних організацій, підготовки священнослужителів у навчальних закладах, публікації релігійних видань. Учений аналізує релігійність українських громадян у віковому, гендерному та регіональному вимірах, порівнює дані щодо релігійності в Україні і європейських країнах [300]. Науковець досліджує наявність та характер відмінностей між греко-католиками й православними українцями за ціннісними орієнтаціями, зазначаючи, що ці відмінності простежено у випадку обмеженого

набору цінностей, проте там, де наявні такі відмінності, вони мають незначний характер [299].

У монографії Л. Рязанової в контексті аналізу основних характеристик конфесійного простору України, динаміки та тенденцій його розвитку учений розглядає проблеми православ'я в Україні, Греко-католицької та Римо-католицької церков, протестантизму, нових релігійних рухів, ісламу, широко залучаючи статистичні й соціологічні дані Держкомітету в справах релігій в Україні, результати моніторингів Інституту соціології НАН України, дослідження Центру економічних і політичних досліджень ім. А. Разумкова тощо [340]. Стан релігійності в українському суспільстві аналізує Н. Пивоварова, використовуючи результати соціологічних досліджень у 2000 і 2013 рр., проведених Українським центром економічних та політичних досліджень ім. Разумкова. Дослідниця акцентує увагу на визначенні рівня релігійності, описі її характерних рис, на підставі порівняння даних визначає сталі тенденції в релігійній сфері країни в розумінні релігійності як однієї з характеристик духовної складової частини суспільної свідомості [310].

Вивчення повсякденного життя українського православного вірянина потребує даних соціологічних досліджень, що проводяться в Україні. Так, інформаційні матеріали до круглих столів, які організовує Центр ім. А. Разумкова, містять дані про показники кількості й динаміки зростання церковно-релігійних організацій та громад, їх конфесійну належність і територіальну поширеність, стан та характер релігійності українського суспільства, що порівнюються з результатами попередніх досліджень, фіксуються основні організаційні зміни в найбільш численних церквах і релігійних організаціях та в їхніх відносинах. Науковці роблять висновок про завершення в Україні екстенсивного розвитку релігійної мережі, уповільнення темпів її розширення, переважання православних релігійних осередків у загальній релігійній мережі країни [333; 334; 335; 381].

Аналізуючи особливості християнського культу як зовнішнього практичного вияву релігійності на індивідуальному й колективному рівнях, учені наголошують на культових особливостях християнських конфесій. Дослідники стверджують, що культ як основний вид релігійної діяльності є засобом установлення та постійної підтримки містичного спілкування з Богом [5, 405–410]. У процесі з'ясування особливостей культової діяльності в її праксеологічному

вимірі вчені акцентують увагу на потребі врахування чітко вираженого сакрального забарвлення уособлення в культових актах – ритуалах, молитвах, паломництві тощо – утілення певних релігійних вірувань, установок, цінностей, догматів тощо. У процесі виконання культових дій людина залишає повсякденність, залучаючись до надприродного світу. Від ступеня близькості для adeptів обрядово-культової сфери певної конфесії значною мірою залежить сприйняття її віровчення [5, 270].

У контексті аналізу релігійного життя як релігійного діяння, що стосується насамперед індивідуального буття людини, П. Павленко акцентує увагу на соціальному навантаженні релігійних дій, оскільки поведінка віруючої особи впливає на взаємні стосунки між людьми в соціальному середовищі. З огляду на це зроблено висновок, що для релігійної людини соціальне середовище є сферою впровадження її релігійних принципів. Водночас релігійне діяння не є особливістю лише певного індивіда, а й прерогативою релігійної спільноти, специфічним діянням якої є відправлення культу – діяльність, що пов'язана зі ставленням до надприродного. Релігійна діяльність людини значною мірою залежить від конфесійного віровчення та інтерпретації конфесією надприродного об'єкта, тобто від релігійного світогляду, що культивується громадою. Життєвий досвід формується не лише навколо особистого релігійного досвіду, а й віроповчальної інформації, що зумовлює загальний характер релігійного життя людини як релігійного діяння. Відтак релігійне життя передбачає релігійну практику, що постає як активна діяльність віруючого, у процесі якої релігійні ідеї об'єктивуються в повсякденності, упродовжуються на особистісному буттєвому рівні та в соціальному середовищі [5, 547–548].

У цьому плані вирізняються дослідження Л. Виговського [73] й В. Бондаренка [48; 50], які вивчають діяльність православних церков у контексті суспільних процесів. Питання, пов'язані із соціально значущою діяльністю релігійних організацій, соціалізацією віруючої особистості в українському суспільстві, досліджено в працях В. Докаша [122; 123], С. Кияка [177]. У статті О. Недавної висвітлено різноманітні аспекти діяльності християнських церков у працях українських науковців у контексті викликів, пов'язаних із розбудовою України як європейської держави. Звернуто увагу на акцент науковців щодо посідання Україною належного місця у світі з

урахуванням співвідношення оригінального й розвитку в діалозі з іншими культурами та традиціями [284].

У дослідженнях Ю. Чорномореця з'ясовано особливості функціонування християнської молодіжної організації в сучасному суспільстві, діяльності Церкви в інформаційному суспільстві, можливості побудови держави на засадах закону й моралі [431; 432; 433]. Питання потреби адаптації православних канонів і процеси самовільної зміни, модернізації, невиконання норм церковного права, канонів у сучасних православних церквах України з'ясовує І. Тітовський. Науковець зазначає, що свавілля церковної влади призводить до втрати позитивного впливу Церкви на суспільство сучасної України [373].

Трансформаційні процеси в сучасному вітчизняному православ'ї А. Марчишак аналізує в контексті загальносвітових глобалізаційних тенденцій і характерних для посттоталітарних суспільств тенденцій змін у духовній сфері. На думку вченого, православна церква перебуває в ситуації вибору між потребою збереження своєї багатовікової традиції через ізоляцію та потребу осучаснення й адаптації віровчення та способу життя до реалій глобалізованого світу, що зумовлює вихід за рамки ортодоксальності. Дослідник з'ясовує механізми втілення модерних елементів в обрядово-культурну практику православ'я, проблеми розвитку й активізації місіонерського, освітнього та етичного складників діяльності конфесії, що виражається в роботі з молоддю й соціально незахищеними прошарками суспільства [263].

У монографії Ю. Недзельської досліджено прояви та трансформації в українському секуляризованому суспільстві життя православних мирян. Особливу увагу звернуто на суперечність між установленими вимогами православ'я до способу життя своїх послідовників і реальним виявом конфесійної належності, вибірковим сприйняттям та практичною реалізацією вимог Церкви [285].

У напрацюваннях українських релігієзнавців у проблемному полі релігійної діяльності особливе місце посідає питання взаємодії конфесії й етносу, результат чого – формування етноконфесійного синкретизму, головною складовою частиною якого постає етнокультурний синкретизм як органічний синтез етнічних та культурних особливостей. Національний чинник відіграє одну із визначальних ролей у розвитку більшості релігійних культів, задаючи тон у житті

більшості релігійних течій і напрямів, особливо православ'я, що репрезентується національними церквами. Важлива роль національного чинника в релігійному культі має закономірний характер. Релігійний культ онаціональнюється під впливом особливостей психології народу, особливостей світосприймання, культурних традицій, обрядів, звичаїв, мови, міжнаціональних відносин. У кожному конкретному випадку, для певного народу й конфесії етноконфесійні ознаки культури мають свої особливості. Так, в Україні функціонують кілька етноконфесійних культурних комплексів, утворення яких відбувалося на різних рівнях розвитку конфесій, що зумовило різний ступінь їх складності та міру впливу на культуру народу [5, 271].

Проаналізувавши механізм формування етноконфесійного синкретизму в контексті інституційного розвитку православ'я, О. Саган зауважує, що обрядово-культува сфера цієї конфесії має чітко виражену національну специфіку, а «вузлові пункти етнічних, конфесійних і міжконфесійних взаємовпливів (злиття доправославних свят й обрядів із православними; прийняття православ'ям місцевої релігійної термінології; злиття язичницьких уявлень про богів із православними уявленнями про святих; «оправославлення» місцевої топоніміки; канонізація місцевих святих тощо) характерні для становлення практично всіх православних церков» [346, 27]. Учений доводить, що національний чинник відіграв провідну роль у становленні головних обрядово-культурних дій – таїнств, а також богослужбового канону, оскільки кожна православна церква, користуючись певною «літургійною свободою», формувала своє бачення літургії, у тому числі й на основі власних варіантів богослужбових книг.

Серед низки етнічних факторів, що впливають на процес онаціональнення обрядово-культувої сфери православ'я, О. Саган аналізує вплив українських культурних традицій, обрядів і звичаїв. З об'єктивних причин поступово стирається з пам'яті поколінь світоглядне значення традицій, звичаїв, обрядів, які від мотивованого поступово рухаються до немотивованого. У результаті, «магічний зміст поступово витісняється на другий план іншими функціями (естетичною, ігровою). А вже такий вихолощений обряд дуже легко толерувати, підвівши під нього свою ідейну базу. Так, освячення маку на Маковея, поїдання куті на Різдво й т. ін. – це якраз

приклади того, як християнство, не змігши викоринити ці обряди, поставило їх собі на службу із зовсім іншою мотивацією» [344].

Специфіка відображення ранніх форм релігійних вірувань у культово-обрядовій практиці та синкретичний характер релігійних виявів первісних форм релігійних вірувань сучасних православних християн досліджено в статті Д. Базики [20]. Ю. Недзельська розглядає характерні особливості головних таїнств у православній і католицькій традиціях, досліджує відмінність у розумінні суті таїнств та їх обрядовому здійсненні [287]. О. Козловський, аналізуючи концепт «релігійного досвіду», порівняно з категоріями релігійної свідомості й релігійних практик, робить висновок, що рівень релігійності, частота відвідування храмів, релігійний фанатизм або відносна індиферентність, не дають уявлення про те, які структури релігійної свідомості входять у цей релігійний досвід, і визначають його, що спонукає дослідника розрізняти автономний релігійний та гетерономний релігійний досвід [184].

Високий ступінь поширення й виконання обрядів дав підстави дослідникам говорити про обрядовіство як характерну рису релігійності українців. Суть обрядовіства полягає в дотриманні обрядів без смислової прив'язки до віровчення. Ототожнення сутності православ'я із зовнішніми проявами церковності та відхід від внутрішніх аспектів церковного життя О. Саган пояснює традиційним обрядовіством православних вірян [346]. На переконання О. М. Недавної, обрядовіство свідчить про практичний характер ставлення до об'єкта віри та глибоко вкорінену індивідуальну релігійність [282].

Фрагментарний характер мають дослідження релігійних практик у контексті повсякденного життя віруючої особистості, зокрема українських православних вірян. У різних теоретичних підходах увагу акцентовано на окремих аспектах аналізу повсякденних практик, переважно в контексті взаємодії етнічного (національного) на українському культурному ґрунті. Значним масивом наукових праць відзначено дослідження релігійних практик як одного з джерел етноконфесійного синкритизму, натомість відсутні розробки, що стосуються повсякденних практик як способу включення релігійної людини в контекст релігійних відносин.

Дослідження релігійних практик у структурі повсякденності українських православних вірян характеризується наявністю низки недостатньо розроблених аспектів. Це стосується, зокрема, ви-

вчення повсякденних практик православних вірян як складової частини їхніх соціальних відносин, дослідження конфесійного зрізу релігійних практик як об'єктивації релігійного досвіду в кореляції з релігійною традицією, яка є механізмом трансляції релігійного досвіду, специфіки виконання повсякденних практик у розрізі сучасних трансформацій православної церковності, структурування народних і церковних практик у контексті повсякденності, концептуалізації православного обрядовіства на українському духовному ґрунті.

Доробок українських релігієзнавців представлений дослідженнями стосовно з'ясування феномену релігійної громади, її сутності, причин виникнення та механізмів функціонування [331]. У кандидатській дисертації В. Теремка проаналізовано концепт «релігійна громада» в його співвідношенні з релігійним виміром понять «група», «спільнота», «община», «організація». У роботі здійснено історичну реконструкцію форм вияву буття релігійних громад, з'ясовано їх сутність [371].

Потрібно зауважити, що визначення релігійної громади подає Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації». Так, у статті 8 зазначено, що «релігійна громада є місцевою релігійною організацією віруючих громадян одного й того ж культу, віросповідання, напрями, течії або толку, які добровільно об'єдналися з метою спільного задоволення релігійних потреб». Відповідно до Закону, релігійна громада є єдиним видом релігійної організації, про утворення якої не обов'язково повідомляти органи державної влади. Релігійна громада бере участь в утворенні інших видів релігійних організацій та об'єднань. Якщо релігійна громада має намір розширити межі своєї діяльності, зокрема займатися виданням і розповсюдженням релігійної літератури, предметів культу, то вона повинна набути статусу юридичної особи [147].

Разом із дослідженням типів релігійної громади за організаційною структурою вчені аналізують діяльність громади як середовища життя вірян у його функціональному вимірі. Так, П. Павленко зазначає, що місцеві громади, які репрезентують первинний рівень діяльності певної релігійної організації, впливають на буденну свідомість вірян, визначають характер зв'язку особи з релігійною організацією, постають фактором відтворення релігійності, створюють громадську думку щодо конфесії та дотримання віровчення її послідовниками. Важливим положенням є висновок про те, що

усвідомлення необхідності активної ролі місцевої громади як первинного осередку інституційної структури певної конфесії, спільноти ґрунтується на визначенні механізму поширення релігійних ідей у суспільстві, дослідженні їхнього впливу на віруючу особу [5, 548–552].

З'ясовуючи роль біляцерковних спільнот у житті традиційних церков, В. Климов аналізує й напрями їхньої діяльності, діапазон світоглядних орієнтирів, характер співпраці з церквами та релігійними організаціями, ступінь впливу на одновірців і суспільство загалом, характеристики складу біляцерковних спільнот, особливості громадянської позиції їхніх членів. Серед причин зацікавленості церков, релігійних організацій у функціонуванні таких спільнот в умовах нинішньої релігійної, правової та політичної ситуації в Україні науковець вичленовує «прагнення мати відносно нечисельні, але мобільні, організаційно та ідейно зцементовані структури переконаних прихильників церкви (релігійної організації), що своєю активністю, ініціативністю, надійністю, практичною діяльністю в церкві та суспільстві вигідно вирізнялися б на тлі загальної пасивності, інертності чи й байдужості основної маси парафіян, тим самим підносячи рівень активності релігійного життя, ламаючи сам характер сучасної релігійності, що, як правило, зводиться до обрядовір'я» [179].

Оскільки залучення до спілкування, до спільної діяльності – єдиний рецепт як громадського, так і християнського виховання, то особливого значення, на думку Ю. Чорноморця, набуває соціальне служіння як громадських організацій, так і церков. За оцінкою науковця, відбувається зближення загальних завдань виховання молоді з актуальними потребами християнської церкви. З огляду на це і суспільство, і церкви й надалі будуть зацікавлені в діяльності християнських молодіжних організацій, із більшим розумінням ставитимуться до їхнього служіння, залучення молоді до існування в комунікації [431].

Як бачимо, проблеми стосовно функціонування релігійної громади як осередку церковної соціальності майже залишаються поза релігієзнавчим дискурсом. Особливо мало уваги зосереджено на значенні релігійної громади в організації повсякденного життя українських православних вірян. Поза межами активних наукових розробок перебувають питання щодо православного оцерковлення як форми релігійної соціальності. На початковому етапі наукових

пошуків постають проблеми, пов'язані з православним мирянським рухом в Україні. Зокрема, недостатньо досліджено питання створення та функціонування церковних братств, характеру їхньої діяльності як виразників позакультових практик, ролі братського руху в повсякденному житті українських православних вірян.

Релігійні відносини супроводжуються взаємодією різних ідентичностей та виникненням конфліктних ситуацій, що є предметом наукової рефлексії А. Арістової [12]. Науковець доводить, що релігійні конфлікти істотно впливають на конфесійну ідентифікацію особи, ціннісні орієнтації, визначення у світоглядних питаннях, релігійний вибір або позацерковне буття, довіру до релігійних організацій і служителів культу, ставлення до представників інших релігійних чи конфесійних ідентичностей. Основні напрями, тенденції та перспективи розвитку етноконфесійних конфліктів у сучасній Україні ґрунтовно досліджено в інших публікаціях науковця [13; 11]. Проблеми, що пов'язані з релігійними конфліктами різних ідентичностей, – об'єкт зацікавлення М. Бабія [17], С. Здіорука [148], П. Яроцького [475].

Українські наукові напрацювання в галузі дослідження повсякденної комунікації релігійної особи представлені нечисленними дослідженнями. У докторській дисертації І. Васильєвої виконано аналіз людини в її релігійному вимірі як суб'єкта трудової діяльності, соціальної форми життя, свідомості та спілкування. Науковець виявляє зв'язок комунікації з процесами формування релігійної свідомості, визначає роль емоцій, пристрастей і мови в процесі формування релігійності [63].

За допомогою принципів лінгвістичного релігієзнавства І. Богачевська досліджує християнську нарративну традицію в такій умовній послідовності: релігійна мова – релігійний текст – корпус релігійних текстів – писемна (нарративна) традиція, що розглядається в контексті процесів релігійної комунікації на певному конфесійному та соціокультурному тлі. Науковець докладно аналізує змістову наповненість поняття «дискурс» щодо суміжних термінів «текст», «мова» й «діалог», у проблемному полі лінгвістичного релігієзнавства виокремлює проблеми релігійної мови, можливості та способи вербалізації містичного досвіду, розгляд мови релігії загалом і мов конкретних релігій (сакральні, богослужбові тощо), їх фонетичну й граматичну кодифікацію, питання про можливість перекладу са-

кральних текстів іншими сакральними або профанними (світськими) мовами, проблеми сакральних текстів, релігійної комунікації, її рівнів і форми, релігійних мас-медіа та ЗМІ [43].

У статті І. Ломачинської на основі творів Іоанна Златоуста, Августина Блаженного, С. Булгакова та сучасних християнських дослідників гомілетики проаналізовано комунікативний зміст духовного лідерства, що реалізується в процесі проповідницької діяльності. Учений визначає комунікативні особливості духовного лідерства, окреслює суттєві характеристики проповіді як визначального інструменту релігійної комунікативної діяльності, характеризує основні комунікативні навички, притаманні духовному лідеру в процесі проповідництва. Дослідниця стверджує, що воно виступає основним засобом комунікативної діяльності, який формує позитивний імідж релігійного лідера, слугує згуртуванню релігійної спільноти навколо постаті лідера та сприяє практичній реалізації його духовної діяльності [241].

Релігійну комунікацію послідовників християнських конфесій розглядає в наукових працях М. Петрушкевич. Учений аналізує архетипне підґрунтя релігійної комунікації, що по-різному проявляється в християнських конфесіях. Так, у православній комунікації найактивнішу роль відіграють архетипи храму, вічного учня, обрядовості, імітативності, ідеалізації старовини. Дослідниця аналізує основні складники комунікаційної системи християнських конфесій – вербальну комунікацію (усна й письмова мова, канонічні тексти, книгодрукування, молитва, сповідь, проповідь) та невербальну (міміка, жестикуляція, колір, одяг, храм, ікона тощо), змішану й подієву [307; 308].

Зауважимо, що в багатьох працях проблему релігійних комунікацій трактовано як таку, що має другорядне значення стосовно більш широких питань. Зокрема, в українському релігієзнавстві обмаль досліджень стосовно буттєвого змісту релігійної комунікації. Фактично відсутній аналіз нюансів повсякденності вірян, що розкривають зміст комунікації як важливого чинника повсякденних релігійних відносин, способу буття вірянина в повсякденному житті.

Отже, розкриття проблеми повсякденності релігійної людини та буттєвих вимірів повсякденного життя українських православних вірян у сучасних напрацюваннях вітчизняних релігієзнавців має розрізнений і фрагментарний характер. У працях науковців реалізується завдання розгляду найважливіших аспектів повсякденних

релігійних відносин, проте відсутні комплексні дослідження феномену повсякденного життя як буття вірянина в соціальній дійсності.

Висновки до розділу

Отже, аналіз праць, у яких досліджено проблемне поле повсякденності, дає підставу зробити висновки. Так, у дискурсі повсякденності, що охоплює, крім релігієзнавства, соціальну філософію, філософську антропологію, екзистенціоналізм, комунікативну філософію, феноменологію, теорію соціальної дії, символічний інтеракціонізм, герменевтику, етносоціологію, етнологію, історичну антропологію тощо, не подолано стихійності та суперечливості використання поняття «повсякденність», наслідок чого – уключення до смислового поля повсякденності різноманітних зрізів соціальної реальності.

Тематизація багатоманітності тлумачень повсякденності дає можливість виокремити основні дослідницькі напрями, ідеї яких різною мірою відображені в роботі. Зокрема, учені відносять ментальність до глибинних основ свідомості. Інші дослідники розглядають ментальність як диспозиційне, «розумове» явище, що існує лише в ідеальному, розумовому плані. Ментальний зріз повсякденності досліджують у пізнавальному, спонукальному та експресивному вимірах. Ментальність виявляється в повсякденному житті людей, відображає певні образи, ідеали людини, зумовлює вчинки й поведінку, спосіб сприйняття, мислення, оцінювання, сприяє будовуванню ієрархії цінностей, через які людина відображає та розуміє навколишній світ.

Тілесний вимір повсякденності зумовлений існуванням тіла як носія певних смислів, що формуються не лише особистою активністю, а й соціумом, тобто поєднанням біологічного тіла повсякденності й соціальності. У контексті дослідження повсякденних соціальних практик істотне значення мають положення сучасної соціальної топології про роль і місце тіла людини, «тілесних практик» у соціальному просторі. Усвідомлення ментальних структур, завдяки яким суб'єкт сприймає світ, й об'єктивних структур, що надають можливість «уписуватися» в соціум, конструювати практики, поєднує поняття «габітус» – система стійких набутих схильностей, похідних установок, які породжують та конституують

практики індивідів, досвід, утілений в уявленнях, виражений у практиках і призначений для відтворення.

Семіотичний зріз повсякденності виражає смисли ментального й тілесного вимірів за допомогою вербальних і невербальних знаків. Семіотичний підхід передбачає схожість повсякденності й лінгвістичної реальності – тексту, який утілює думку в знаковій системі. Міф, мова, релігія, традиція тощо – складові частини символічного зрізу реальності. Найбільш універсальним символом є мова, що висловлює думку, передає інформацію, емоції, цінності. Базовими природними мовами повсякденності є розмовна мова із супутніми їй «мовами тіла» (мова жестів, міміки, поз, а також мова простору людського спілкування). Іншу групу складають мови культури – мови міфу, обряду, ритуалу, офіційної державності, етикету, науки, мистецтва. Мови культури вторинні щодо повсякденності та її «природних», первинних мов. У дискурсі постмодернізму істотне значення має семіотичне (знакове) трактування тіла, обґрунтовується зв'язок тіла з текстом.

Світ повсякденності не піддається чіткій формалізації, не має сталих інститутів, виявляється в перетинах, зв'язках, відносинах у різноманітних сферах життєвого світу, які складно концептуалізувати за мірою значущості. Категоріями, що тісно пов'язані з повсякденністю, є побут, досвід, буденність, буденна свідомість, здоровий глузд, життєвий світ, спосіб життя, соціальне буття, компаративний аналіз яких свідчить про різне смислове навантаження цих понять. Повсякденність постає сферою емпіричного життя людини, ознаками якої є зв'язок із практичною діяльністю, прагматичність, комунікативність, персоніфікація, інтерсуб'єктивність, повторюваність, стереотипність, зрозумілість. Функції повсякденності полягають у збереженні, виживанні та відтворенні людини й суспільства.

У предметному полі повсякденності залишається низка недостатньо розроблених аспектів. Зокрема, повсякденність аналізують переважно як соціально-філософську або соціологічну категорію, натомість поза межами активних наукових розробок перебувають дослідження повсякденного життя як вияву релігійних відносин. Повсякденне життя віруючої людини розглядають фрагментарно, увагу дослідники зосереджують переважно на окремих виявах або структурах повсякденності.

В українському релігієзнавстві наукові напрацювання характеризуються ґрунтовним дослідженням локальних виявів повсякденного життя віруючої особи, зокрема православного вірянина. У вітчизняних релігієзнавчих дослідженнях проблема повсякденності як підґрунтя формування й водночас середовище втілення буденної свідомості віруючої людини не здобула всебічного відображення.

Більш детального з'ясування вимагає релігієзнавчий аналіз ментального зрізу буденної свідомості, специфіка прояву культурних архетипів українських вірян у православному контексті. Недостатньо досліджені релігійні стереотипи в повсякденному житті православних вірян, особливості функціонування авто- й гетеростереотипів як індикаторів конфесійної належності, чинників усвідомлення своєї відокремленості від представників інших релігій та конфесій християнства. Фрагментарними виявами дослідження позначені питання, пов'язані з конфесійною ідентичністю, у тому числі – православний вимір ідентичності в структурах повсякденності, виявлення кореляції самоідентифікації та конфесійної належності, аналіз специфіки самовизначення українських вірян православних юрисдикцій.

Поза активним релігієзнавчим дискурсом залишаються дослідження релігійних практик у контексті повсякденного життя віруючої особистості, зокрема українських православних вірян. Науковці акцентують увагу переважно на з'ясуванні ролі релігійних практик у контексті взаємодії етносу (нації) й конфесії, проте відсутні дослідження повсякденних практик як відображення релігійних відносин у розрізі повсякденного життя. Недостатнім рівнем вивчення характеризуються конфесійний зріз релігійних практик як засіб утілення релігійного досвіду, особливості православного виміру повсякденних практик у контексті сучасних змін церковності.

Фрагментарний характер має з'ясування питань, що стосуються функціонування релігійної громади як форми організації повсякденного життя українських православних вірян. Невиправдано низьку увагу зосереджено на проблемах релігійної соціалізації, зокрема православного оцерковлення, повсякденних аспектів розвитку православного мирянського руху в Україні та його ролі в спільнотному житті православних вірян.

Як бачимо, релігієзнавчий дискурс характеризується відсутністю комплексних досліджень феномену повсякденності віруючої

особи, зокрема в українському православному контексті. Існує нагальна потреба виявлення сутнісних характеристик повсякденного життя українського православного вірянина з урахуванням розуміння повсякденного життя як атрибуту соціальної дійсності та складової частини суспільних відносин. Повсякденність віруючої людини доцільно розглядати як модус соціального буття, що включає буденну релігійну свідомість, релігійні практики, життя в релігійній громаді в координатах релігійних відносин і комунікацій.

**ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК СФЕРА
РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ УКРАЇНСЬКОГО
ПРАВОСЛАСНОГО ВІРЯНИНА***2.1. Повсякденність як модус буття вірянина в дійсності***2.1.1. Повсякденність у життєвому світі віруючої людини.**

Феномен повсякденності є об'єктом дослідження численних наукових праць у галузі сучасного соціально-гуманітарного знання. Водночас на з'ясування особливостей релігійної повсякденності як специфічного вияву життєвого світу віруючої особистості, зокрема в православному контексті, звертається недостатня увага. З огляду на значний вплив релігії на сприйняття людиною природного й соціального світів актуальною дослідницькою проблемою постає вивчення повсякденного життя українського православного вірянина, його соціальної екзистенції в суб'єктивно значущому світі релігійної повсякденності. Серед розмаїття проблем, пов'язаних із повсякденністю, що розв'язуються в численних наукових працях, виокремлюється коло питань, які стосуються особливостей та основних рис релігійної повсякденності, співвідношення понять «життєвий світ» і «повсякденність».

Очевидно, що розв'язання проблем повсякденності, виявлення її структур вимагає залучення різноманітних наукових підходів. У сучасних дослідженнях повсякденного життя, у яких поставлено завдання комплексного вивчення його матеріально-предметних і ментальних структур у взаємодії та взаємовпливі, на першому плані – питання, що потребують міждисциплінарного підходу. Тому вичерпний аналіз життєвого світу та його складника – повсякденності, зокрема релігійної, – можливий за умови тісного зв'язку філософії із соціогуманітарними науками, а іноді потребує залучення природничо-наукового знання. Категорія «повсякденність» використовується в різних варіаціях, однією з яких є погляд на повсякденність як соціальний життєвий світ, у якому вона постає системою, об'єктивним світом, що репрезентує внутрішній стан суб'єктивного світу. Категорія «життєвий світ» є одним із ключових понять у феноменологічному напрямі соціології (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман). Життєвий світ – це тло, що зумовлене життєвим досвідом індивіда, на якому відбувається перебіг соціальних відносин.

У багатьох філософських і соціологічних дослідженнях поняття «життєвий світ» та «повсякденність» уживаються як синоніми. Так, у працях Е. Гуссерля й А. Шюца, котрі не акцентували увагу на співвідношенні між означеними категоріями, простежуємо змішування понять життєвого світу й повсякденності. Зокрема, Е. Гуссерль частково ототожнював життєвий світ зі світом повсякденного досвіду, наївною суб'єктивністю, тобто зі світом природної установки, що передує науковій об'єктивності. Проте в строгому сенсі ці терміни потрібно розрізняти, тому доцільне з'ясування співвідношення між ними. На необхідності розрізнення понять «повсякденність» і «життєвий світ» наголошують І. Касавін і С. Щавелєв, вважаючи повсякденність вузькою, фрагментарною, функціональною сферою, натомість життєвий світ – гранично широким горизонтом буття, інтегральною структурою світу [171].

Концепт «життєвий світ» у межах трансцендентальної феноменології запропонував Е. Гуссерль [108], визначивши його як світ одвічних очевидностей, що розглядається як сфера, сама по собі зрозуміла. Філософ установив, що будь-яке об'єктивне утворення змісту виходить від суб'єкта пізнання. Тому у феноменології не йдеться про світ у собі, а лише про світ, із яким установлюється зв'язок людини в її свідомості. Цей само собою зрозумілий світ смислового досвіду Е. Гуссерль називає життєвим світом, який усвідомлюється завдяки феноменологічній редукції (зверненням свідомості до самої себе), коли індивід здійснює перехід від природної установки буденної свідомості й стає трансцендентальним суб'єктом. Суб'єктом життєвого світу постає індивід (особистість) або соціальна спільнота, яку Е. Гуссерль розглядає як особистість вищого порядку. Саме в трансцендентально-філософській категорії життєвого світу як критичного фундаменту сучасного пізнання Е. Гуссерль сформулював поняття повсякденності, яка в нього й постає категорією життєвого світу.

Науковий інтерес А. Шюца стосувався структури життєвого світу в межах феноменологічної соціології. У центрі її дослідницького інтересу перебуває повсякденне життя в безпосередній ситуації взаємодії, натомість життєвий світ є ресурсом та умовою для реалізації цього процесу. В соціології А. Шюца життєвий світ розглядається як сукупність кінцевих сфер сенсу. Системоутворювальним стрижнем життєвого світу, завдяки інтерсуб'єктивному характеру,

стає повсякденна реальність як одна з кінцевих сфер сенсу. Життя людини триває у відносно автономних «світах досвіду», які мають власну структуру й зміст. На підставі шести базових характеристик – ступеня напруги свідомості, характеру природної установки, домінуючої форми спонтанності, форми випробування власного Я, форми соціальності, тимчасової перспективи – виокремлюються такі кінцеві сфери сенсу, як повсякденність, світи сновидінь, фантазій, мистецтва, релігії, наукового споглядання, ігровий світ, світ безумства тощо [449, 82].

Кожній із кінцевих сфер значень, що складають множинну реальність, А. Шюц приписує особливий когнітивний стиль. Цей особливий стиль «перебування в досвіді» конститує кінцеву сферу сенсу. Весь досвід у межах окремо взятої сфери значень є послідовним і сумісним один з одним. Перехід від однієї кінцевої сфери значень до іншої переживається як «стрибок», «перерва поступовості», переключення на інші когнітивні характеристики, що супроводжується, зазвичай, потрясінням, шокним переживанням. Різноманіття реальностей має свою ієрархію, у якій П. Бергер і Т. Лукман, як і А. Шюц, виокремлюють як вищу реальність сферу змісту повсякденного життя, оскільки напруга свідомості є найвищою саме в повсякденному житті [38, 66]. Як бачимо, повсякденність можна розглядати як сукупність звичайних значень, які підлягають вибудовуванню в певний світопорядок. Тому будь-які явища в житті суспільства є продуктами «конструювання реальності» з набору звичайних смислів і значень, що піддаються інтерпретації.

Отже, поняття життєвого світу ширше за обсягом, а повсякденність є лише частиною життєвого світу людини. Якщо повсякденність допускає виконання різних дій на рівні динамічного стереотипу, то життєвий світ містить певні несподіванки, часто передбачаючи пошук нестандартних рішень. Повсякденність – це світ, у якому людина народилася, живе й до якого змушена пристосовуватися. Людина не може народитись у власній повсякденності, проте вона має власне життя, хоча прожити його може за мірками чужої повсякденності. Тому потрібно розрізняти власну повсякденність і повсякденність світу, у яку вона вбудована – «статичний образ світу, де штучно призупинені креативні, інноваційні процеси та виокремлюються виключно стабільні підстави життєдіяльності людини, що не піддаються сумніву (традиції, ритуали, стереотипи, категоріальні системи)» [171].

Безперечно, особливості кожного світу повсякденності визначаються фундаментальними принципами відповідного життєвого світу, проте не зводяться до них, адже життєвий світ містить інноваційні моменти, чого не може мати світ повсякденності, спрямований на збереження та підтримку вже апробованого досвіду, консервативний і не схильний до радикальних змін. Слушною є думка Т. Титаренко про те, що традиційне середовище з його усталеністю, передбаченістю, звичністю, яким є повсякденність, потрібне для поступального особистісного розвитку, адже будні є необхідним і бажаним фундаментом, який забезпечує змогу нового кроку вперед, тлом, завдяки якому людина час від часу відчуває себе постаттю [372, 212].

Оскільки повсякденність регулюється на рівні звичаю, звички, її зміна постає складним завданням. Повсякденність, використовуючи інститут традиції, достатньо успішно витримує тиск інших життєвих чинників. У повсякденності утворюються смисли, що безпосередньо стосуються практичних і життєвих цілей людини. Якщо в житті з'являються нові й оригінальні явища чи процеси, зокрема й релігійні, то ставлення до них із боку повсякденності вкрай обережне. Повсякденність прагне до їх оповсякденювання, але й сама при цьому змінюється. Процес перетворення повсякденності може тривати протягом різного проміжку часу. Довготривалість цього процесу не є негативною його характеристикою, адже йдеться про зміну й перетворення останнього рубежу виживання людини [169, 18].

Поняття «життєвий світ» є певною множиною життєвих світів, а отже – повсякденностей, містить усе багатоманіття як реалізованих, так і нереалізованих понять людського життя. Кожне Я присутнє в декількох життєвих світах, які володіють своїми особливостями й можуть перебувати в різних відносинах – підпорядкування, перетину, супідрядності, протилежностей тощо. З огляду на це можна констатувати, що один із життєвих світів людини – це світ релігійного досвіду, що є досить різноманітним, тому містить власні кінцеві сфери сенсу. Так, одним із полюсів релігійного досвіду постає релігійна повсякденність – варіант повсякденності, що поглинає й підпорядковує своєму смислому універсуму інші кінцеві сфери сенсу. Через здатність повсякденності змішувати елементи різних смислових сфер Б. Вальденфельс розглядає її як «плавильний тигель раціональності» [62]. Іншим полюсом світу релігійного досвіду є екстатичні переживання, що виходять за його звичні межі.

У контексті дослідження важливо виявити сутнісні риси релігійної повсякденності як полюсу релігійного життєвого світу, що характеризується міжособистісною взаємодією. Найбільш характерними рисами, що характеризують повсякденність як таку, є активна увага, суб'єктоцентризм, тілесність, прагматичне досягнення цілей, повторюваність, стереотипність, зрозумілість [152, 33–34]. Основне завдання повсякденності полягає в координації людей для виконання спільних практичних завдань, пов'язаних, насамперед, із функціонуванням людини як біологічної істоти. Світ релігійної повсякденності – один із варіантів повсякденності, тому ці кінцеві сфери сенсу мають спільні характеристики. Повсякденність, однак, характеризується увагою до життя, натомість релігійна «повсякденність – відстороненням від поцейбічного життя та турбот «граду земного». Повсякденність виносить за дужки об'єктивне, незалежне від людей, раціоналізує та змушує переглядати мирське.

У релігійній повсякденності сенсу надають тим явищам, які не інтерпретуються індивідами у світському, нерелігійному середовищі. Те, що ігнорується в повсякденному житті, розглядається релігією як гріховне, неналежне, шкідливе. Релігія, у підсумку, формує особливу систему раціональності, яка не завжди співвідноситься з повсякденною раціональністю, засвідчуючи, що релігійна повсякденність відіграє одну з центральних ролей у житті віруючих людей. Важливим моментом релігійної повсякденності є її інтерсуб'єктивність, а значущою складовою частиною та способом існування – комунікація. У спілкуванні, зв'язках між людьми виникає й формується дійсність, повсякденність, основними складниками якої є не предмети та процеси самі по собі, а людський зміст. Суть релігійної комунікації полягає в обміні релігійною інформацією, орієнтації на спілкування віруючих між собою та з божеством, проявах діалогічності релігії. Надані речам і відносинам віруючих людей значення складають полотно релігійної буденної дійсності.

Безсумнівно, релігія задовольняє потреби віруючих індивідів, зокрема, потреби в моральній підтримці, соціальній активності, що реалізуються в релігійній громаді, у тому числі й за допомогою задоволення потреби в спілкуванні. Суть релігійної комунікації полягає в обміні релігійною інформацією, орієнтації на спілкування

віруючих між собою та з божеством, вияві діалогічності релігії. Релігійна комунікація опредмечується за допомогою комунікативної функції як частини загальної функціональної системи, що нерозривно пов'язана з іншими функціями. За посередництвом цього зв'язку дія комунікативної функції оптимально розкривається в індивідуальній та суспільній сферах [308, 6].

Світ повсякденності й релігійна повсякденність близькі також за характером часової перспективи. Для повсякденності найважливішим є стандартний час як соціально встановлена хронологічна періодичність. На думку В. Лелеко, наповненість повсякденності поточними, турботами й обов'язками, які щодня повторюються, робить розвинене, самоцінне теперішнє, зорієнтоване на найближче минуле й майбутнє (учора, позавчора, завтра, післязавтра), інколи локалізацією повсякденності. Водночас важлива й наявність віддаленої часової перспективи, особливо в напрямку «сьогодення-минуле», відсутність якої, а отже, протилежності теперішнього минулому та майбутньому, унеможлиблює самовизначення, конститування повсякденного [232]. Натомість для світу релігійної повсякденності значущим є стандартний час, який, завдяки освяченню багатовіковою традицією, став космічним і задає річні, тижневі та денні цикли спільного й індивідуального релігійного життя.

Експансія релігійного життєвого світу в іншу кінцеву сферу сенсу – повсякденність – призводить до того, що системи раціональності, мотивації, вчинків, дій людей у повсякденному житті визначаються не буденними світськими чинниками, а релігійними. У цьому випадку релігійна повсякденність постає певним кодом, який задає структурні детермінанти, визначає соціальні дії та систему відносин, контролює поведінкові установки відповідно до потреб середовища. Так, повсякденність монастирського життя, «навколохрамове» середовище, повсякденність «оцерковлених» віруючих є інтерсуб'єктивною реальністю з превалюванням релігійної складової частини у свідомості та поведінці її носіїв.

Отже, суб'єктом релігійної повсякденності може поставати як окрема віруюча особистість, так і спільнота, яку утворюють релігійні індивіди з однаковою за характером повсякденністю. Прагнення й зусилля людей можуть збігатись або бути різноспрямованими, проте результатом цілеспрямованих і раціональних дій стає певний природний порядок. Соціально-антропологічним ракурсом такої

повсякденності, на думку І. Касавіна та С. Щавелева, є кумулятивний досвід групи, у якому здійснюється поступовий приріст змісту в процесі розв'язання стандартних проблем у контексті проживання структурно подібних ситуацій, що повторюються. Група транслює цей традиційний досвід за посередництвом керівників процесу соціалізації нових членів [171]. Основною умовою для виправдання дій людини чи групи є їх смислова спрямованість, зумовлена релігійним досвідом, завдяки чому вкорінюються відібрані в процесі повсякденної діяльності ціннісні установки, вибудовується система практик та відносин, що координує дії суб'єктів.

Розглядаючи повсякденність як статистичний образ світу, у якому штучно призупинені креативні, інноваційні процеси, натомість вирізняються стабільні основи життєдіяльності людини (традиції, ритуали, стереотипи, категоріальні схеми), що не піддаються сумніву, І. Касавін і С. Щавелев здійснюють паралельний процес «розповсякденювання», тобто потягу до піднесеного й трансцендентного. На думку вчених, повсякденність спроможна «перетравлювати» межові ситуації, володіє рисами сакральності, екстраординарності, завдяки чому індивід має можливість пов'язати свою повсякденну діяльність із високою ідеєю чи ідеалом [171].

Очевидно, що поряд із повсякденним релігійним життям виникають неповсякденні ситуації, що співіснують поруч. Повсякденне – це звичне, упорядковане, близьке, неповсякденне ж існує як незвичне й таке, що перебуває поза звичайним порядком, наприклад паломництво. Зазвичай причинами такої поїздки вважаються обітниця, очікування зцілення, порада старця (духівника), натомість безпосереднім приводом слугує подія, яка виходить за звичні рамки (удалий збіг обставин, непереборне бажання відвідати святе місце, що сприймаються містично, як допомога Божа, Божественне повчання). До паломництва може спонукати притуплення переживань, тому очікування дива й благодаті святих місць та святинь розглядається як спроба «стимулювати» релігійні почуття [369].

У будь-якому разі паломництво – це вияв розриву рутини, хоча й супроводжується повсякденними явищами (щоденна молитва тощо). Із цього приводу доречно визначення повсякденності як поняття-проблеми, що «неминуче пов'язане з низкою фундаментальних парних опозицій. Помилка й істина, суще та належне, профанне й сакральне – аналогові пари, термінологічна відмінність яких пов'язана з відмінностями предметних сфер. Ці полюси пізнавального

процесу, моральної свідомості та релігійного культу утворюють у культурі два виміри, які ми позначимо як повсякденність і міф. У їх взаємодії та напруженому протистоянні відбувається людське життя, зміст якого визначається наближенням і віддаленням від полюсів, мінливою орієнтацією на один або інший напрямок» [171].

Поряд із розумінням повсякденності як світу життєвого досвіду, у якому людина, занурюючись в емоції, постійно комунікуючи, емпірично діє заради досягнення своїх цілей, виокремлюється особливість повсякденності, що полягає в зорієнтованості в багатьох випадках активності людини на несвідомі установки. Вони містять як свідомі, так і несвідомі елементи, що формує складну систему повсякденного буття. Дійсно, структури повсякденності, сплітаючись одна з одною, утворюють специфічні локальні простори, які охоплюють різні сторони людської життєдіяльності й формують складну систему повсякденного буття, що містить свідомі та несвідомі елементи.

Повторюваність, рутинність і монотонність повсякденної життєдіяльності, яка ґрунтується на традиціях та звичаях, на думку Е. Гідденса, є своєрідним «приборкувачем» джерел підсвідомої напруженості. Умовності й правила поведінки, що на перший погляд здаються незначними, стають зразком соціальних відносин, визначаючи каркас соціального життя, гарантуючи через упорядкування дій «онтологічну безпеку» індивідів, надійність соціально значущих кодів в умовах повсякденності. «Стабільність відомих інституційних форм неможлива всупереч або поза взаємодіями, що наявні в повсякденному житті, але разом із тим і включається в ці взаємодії», прогножуючи поведінкові очікування [92, 123].

Отже, життєвий світ віруючого індивіда постає системою життєвого досвіду, що формується окремими когнітивними та практичними механізмами й впливає на сприйняття та соціальні дії. У життєвому світі відбувається заломлення впливу на повсякденне життя процесів, що не залежать від індивіда, наприклад динаміки соціальної системи, а також формування зовнішньої щодо індивіда реальності в результаті його власної життєдіяльності [117, 3].

Отже, структура життєвого світу може бути описана як сукупність кінцевих сфер сенсу, де повсякденна реальність постає системоутворювальним стрижнем завдяки універсальній природі й інтерсуб'єктивному характеру. Повсякденність, таким чином, є

смісловим універсумом, що складений із безлічі буденних ситуацій, звичних очікувань та реакцій, якими наповнений життєвий процес індивідів у соціальному просторі їхнього буття. Повсякденне життя, що охоплює існування всіх інших відомих людині «світів», є цілісним універсумом, який володіє власними внутрішніми законами. Повсякденність релігійної людини, зокрема православного вірянина, як складова частина його релігійного життєвого досвіду, володіє ознаками власне повсякденності, проте відрізняється домінуванням у повсякденному житті релігійного чинника, що значною мірою визначає поведінку віруючої особистості.

2.1.2. Структури повсякденності вірянина. На всіх етапах соціального розвитку повсякденність покликана зберігати стійкість колективного досвіду людей, сприяти їх орієнтації в навколишньому житті. Це завдання не втратило актуальності в умовах радикальних змін сьогодення, що супроводжуються процесами глобалізації, виявом яких є трансформація основних структур повсякденного життя віруючої людини. У цьому контексті осмислення повсякденності як сфери духовного осягнення соціальної дійсності набуває особливо важливого значення.

Очевидно, що перебіг повсякденного життя людини відбувається в соціальній реальності, яка є продуктом людської діяльності, тобто конструюється із взаємодій людей. Водночас соціальна реальність забезпечує організацію знань, умінь, зумовлює людські дії, форми співпраці, у яких індивід, з одного боку, є відокремленим суб'єктом соціального життя, а з іншого – здатний пов'язувати форми взаємодії, значення й створювати нові [38]. Накопичення різних форм і видів знання в повсякденному житті визначає характер суб'єктивного знання, надаючи більшої актуальності питанням сенсу індивідуального буття людини.

Сучасні дослідження проблем взаємодії особистості й суспільства характеризуються інтерпретаціями життя як «оповсякденювання». Зокрема, Е. Гуссерль увів у науковий обіг поняття «життєвий світ», що, у його розумінні, практично збігається з повсякденністю. Життєвий світ, на переконання Е. Гуссерля, містить сукупність первинних природних установок людини повсякденності, відрізняється безпосередньою очевидністю, фактичністю, інтерсуб'єктивністю [108]. Феноменологія розглядає повсякденність як

процес постійного відтворення, конструювання життєвої реальності в діях, думках, вчинках людини, у процесі взаємодії між людьми. До розуміння індивідами один одного, формування загального сприйняття й уявлення про світ зводиться проблема інтерсуб'єктивності. Розуміння іншого індивіда завжди є суб'єктивним розумінням смислів іншого, тобто виявлення контекстних значень, які перебувають поза визначеннями. На думку засновника соціальної феноменології А. Шюца, людина сприймає все у взаємодії з іншими людьми на основі здатності до спілкування та розуміння один одного [452, 129–137].

На інтерсуб'єктивному розумінні ґрунтується знання повсякденного світу, із приводу чого А. Шюц зазначав: «Світ повсякденного життя» повинен позначати інтерсуб'єктивний світ, що існував задовго до нашого народження, пережитий та проінтерпретований іншими, нашими попередниками, як організований світ. Тепер він належить нашому переживанню та інтерпретації. Будь-яка інтерпретація цього світу ґрунтується на запасі попередніх його переживань, переживань наших власних і тих, які передали нам батьки й учителі, що у формі «наявного знання» функціонують як схема референції. Світ повсякденного життя є сценою та одночасно об'єктом наших дій і взаємодій. Ми повинні опанувати й перетворювати його, щоб реалізувати цілі, які ставимо в ньому перед собою серед інших людей» [449, 4]. Отже, феноменологічній традиції притаманне визначення повсякденної реальності як поля інтерсуб'єктивності – загального й типового явища, що характеризується певним когнітивним стилем, який усіма сприймається. Поняття інтерсуб'єктивності засвідчує, що у світі зустрічаються Інші, із якими Я вступає у взаємодію.

Усвідомлення людиною свого існування в певних межах змушує її наповнювати буття змістом та формою відповідно до власних уявлень про належне. З огляду на це повсякденність – це структурно-функціональна характеристика, якій властиві діяльність, мислення, цілепокладання, виникнення й перебіг яких відбувається в актуальному соціально-індивідуальному часі за заданою схемою. Повсякденність характеризується механізмами трансформації особистості, які формують поле взаємодії індивіда та соціуму, що постає умовою відтворення життєво важливих відносин. Оскільки предметного вираження й інституційності структури повсякден-

ності набувають у різних видах соціальної практики, то повсякденність є діяльною характеристикою, яка функціонує тут і зараз у суспільстві [341].

У повсякденності А. Шюц убачав «верховну реальність» щодо інших сфер людського досвіду, які вчений називав кінцевими сферами значень. На думку А. Шюца, повсякденність має первинний статус завдяки універсальній природі та інтерсуб'єктивному характеру. Поряд із повсякденністю кінцевими сферами значень учений уважав релігію, сон, гру, наукове теоретизування, художню творчість, світ душевної хвороби тощо, визначаючи їх кінцевими сферами, оскільки вони замкнуті в собі. Перехід з однієї сфери в іншу вимагає певного зусилля, що передбачає своєрідний смисловий стрибок. Так, перехід від релігійного досвіду до досвіду повсякденності потребує певної душевної та емоційної перебудови, оскільки вони помітно відрізняються один від одного [452].

Один із варіантів повсякденності – світ релігійної повсякденності, яку складає сукупність досвіду, уявлень, соціальної поведінки, що відображають релігійні погляди як релігійної громади, так і окремих її членів. До релігійної повсякденності належать також прояви колективної та індивідуальної форм релігійності. Релігійна повсякденність – цілісне соціокультурне середовище вірян, умова їх життєдіяльності, очевидна реальність, у якій відбувається безпосереднє та опосередковане спілкування, виникає спільний комунікативний простір, що забезпечує соціалізацію людини.

Розумінню релігійної повсякденності, що детермінована межами культурної традиції, сприяє з'ясування ментальних структур повсякденності, фундаментальних установок та звичок свідомості. Основа ментальності – багатошаровість темпоральної структури, що дає змогу в межах однієї епохи говорити про різні темпи й спрямованість перебігу історичного часу, про динамічні та статичні елементи історичного процесу. Потрібно акцентувати увагу не лише на аналізі динамічного елемента, а й звертатися до розгляду статичності історичного розвитку. Удавана нерухомисть статичного елемента віддзеркалює реальну історичну силу одного з глибинних пластів суспільної та індивідуальної свідомості, істотно впливає на спосіб життя, який, зі свого боку, значною мірою визначає світогляд людей [456].

Кожне суспільство на певній стадії розвитку має свої специфічні умови для структурування індивідуальної свідомості, матрицю, у межах якої формується ментальність. Ментальний вимір повсякденності, перебуваючи між архетипами культури та раціональними формами суспільної свідомості, є породженням і відображенням буденної свідомості. Ментальність присутня на всіх рівнях свідомості, пронизує повсякденне життя людини й змінюється дуже повільно. Ментальність містить глибоко вкорінений та прихований за ідеологією зріз реальності у вигляді образів, уявлень, який у більшості випадків залишається незмінним навіть в умовах суспільних трансформацій. Ментальність визначає бачення світу і його сприйняття, спосіб мислення та норми поведінки, у яких поєднуються свідомі й несвідомі елементи. За оцінкою О. Золотухіної-Аболіної, поряд із напруженою увагою в повсякденному бутті людини є протилежний пласт досвіду – прихований, непрямий досвід «повсякденного несвідомого», який супроводжує всі акти свідомості [154, 29].

Релігійна повсякденність та її компоненти, що утворюють тканину буденної дійсності, виникають і формуються в спілкуванні, у постійних контактах між людьми. Відтак релігійна повсякденність постає обов'язковим і невід'ємним підґрунтям релігійної комунікації. Основним чинником релігійної сфери життя та характеру комунікації віруючих на повсякденному рівні є релігійна мова. Релігійні терміни й висловлювання, які й складають релігійну мову, у містифікованій формі відображають реальні відносини природного, соціального, культурного та інших середовищ. Участь у релігійних обрядах вимагає подолання в контактах із надприродним розбіжностей між сакральною та розмовною мовами. Релігійна мова передбачає наближення світу Бога, про якого можна говорити лише за допомогою символів, порівнянь, метафор, парадоксів.

Важливими параметрами повсякденності віруючої людини є просторово-часові характеристики релігійних ритуалів, що містять символи й символічні системи в їх кореляціях. За допомогою символу віруюча людина формує модель світу, будує плани поведінки, орієнтується в історичному та соціальному просторі, пристосовується до навколишнього середовища в повсякденному житті. На думку Е. Кассіра, «людина не може жити у світі правильних фактів або відповідно до своїх природних бажань і потреб, вона

живе, найімовірніше, серед уявних емоцій, у надіях і страхах, серед ілюзій та їх утрат, серед своїх фантазій і мрій» [172, 30]. Отже, потрібний певний проміжний елемент, що може поєднати реальність із людиною, наприклад міф, який сприймається свідомістю за допомогою символів. Міф, мова, релігія, традиція тощо – компоненти символічної грані реальності, нитки, із яких сплітаються символічна мережа, певний тип людського буття.

Безсумнівно, перебування суб'єкта в просторі ментальних структур або архетипів зумовлює його понятійний контекст. Так, у міфологічному мисленні, що притаманне буденній свідомості й сакральне за природою, містяться поняття-образи, тобто символи, що свідчить про універсальність символічного пізнання світу, яка визначає можливість виробництва нових понять на базі одного й того самого символу. М. Еліаде стверджував, що символи апелюють до екзистенціального виміру, тобто зберігають зв'язок із глибинними витоками життя, виражаючи духовність у життєвому досвіді [459, 82].

Характерною особливістю релігійних символів є їх зв'язок із досвідом сприйняття сакральної реальності. Система релігійних символів впливає на діяльність, установки, мотивації людини, визначає інтенсивність світовідчуття. Водночас символи є засобом, за допомогою якого впізнають та розуміють один одного «свої» – представники релігійної спільноти. Конкретною формою матеріалізації та вираження релігійних символів є предмети реальної дійсності, обрядові дії, жести, одяг служителів культу, мова, релігійний живопис тощо. О. Лосев писав про існування двох способів користування речами – безпосередньо-інтуїтивного та мисленнєво-дискурсивного [242]. Перший пов'язаний із синкретичним способом пізнання, що містить здатність до образного абстрагування високого порядку, емоційність та чуттєво-тілесну складову. У повсякденному пізнанні цей спосіб трапляється рідко, будучи більш характерним для сфери мистецтва, міфу, релігії.

Основа світогляду віруючих – існування системи ієрархічно вибудованих світів, що розуміються як надприродні, сакральні. Завдяки вірі як атрибуту релігійної повсякденності, послідовники певного віровчення мають єдину повсякденну реальність – інтерсуб'єктивний світ, складником якого є ідентифікація індивідів, груп, спільнот. Американський учений Е. Еріксон, не надаючи чіткого визначення ідентичності, розумів її як процес організації життєвого

досвіду в індивідуальне Я. Ідентичність, за Е. Еріксоном, – цілісна характеристика індивіда, його самовизначення, результат серії соціальних й особистісних ідентифікацій та виборів, що має змінний характер [464]. А. Турен визначив ідентичність як усвідомлене самовизначення соціального суб'єкта [492, 360]. Існує погляд на ідентифікацію як процес емоційного та іншого самоототожнення індивіда, соціальної групи з іншою людиною, групою або зразком, інтегрування соціальних статусів й освоєння значущих соціальних ролей [374, 24].

Поняття «релігія» та «ідентичність» перебувають у діалектичній єдності їхніх характеристик як загального та протилежного, що мають тенденцію взаємозаміщуватися, взаєморозвиватися й взаємодоповнюватися. Релігія є змістом ідентифікаційного процесу, оскільки людина усвідомлює власну ідентичність за допомогою релігійних постулатів та норм. Релігія допомагає людині знайти своє місце в житті, відповісти на екзистенційні питання, постаючи інструментом, посередником ідентифікаційного процесу. За допомогою релігії людина усвідомлює свою належність до певної спільноти, зберігає й передає традиції як важливий компонент процесу ідентифікації. Дослідник релігійної ідентичності О. Крилов вважає цей феномен «формою релігійної та соціально орієнтованої самосвідомості людини, що виявляється одночасно як на індивідуальному, так і на соціальному рівнях» [205, 223].

Аналізуючи роль Церкви в соціалізації сучасної людини, О. Крилов обґрунтовує доцільність розрізнення релігійної та церковної соціалізації, наголошуючи в першому випадку на освоєнні норм і цінностей релігійного життя загалом, а в другому – на соціалізації всередині конкретної церкви, громади, що містить не лише релігійні, а й інші аспекти повсякденного життя [205, 112]. Так, християнське вчення вбачає справжню ідентичність людини в духовному вдосконаленні, релігійній практиці та зверненні до Бога. У цьому контексті феномен релігійної ідентичності розуміється як комплекс релігійних догм й уявлень, що дають можливість людині сформулювати уявлення про себе, визначити своє місце в суспільстві та світі [205, 192].

Формування релігійної ідентичності здійснюється на основі тотожності й відмінності, почуття належності до своєї спільноти та водночас відособленості, інакшості щодо представників інших релігійних спільнот. На думку І. Папаяні, розгортання релігійної

ідентичності актуалізується у вертикальному напрямі – трансцендентному й горизонтальному – суспільному. Комунікативною особливістю першого напрямку є відносини «Я» – «сакральне» на індивідуальному рівні та «Ми» – «сакральне» – на груповому. Горизонтальний зріз релігійної ідентичності характеризує суспільний рівень, що також містить комунікативний аспект, як «Ми» – представники «своїх» релігійних конфесій й «Вони» – прихильники іншої, «чужої» щодо нашої [298, 54].

Релігійна ідентичність є простором, у якому відбувається саморегуляція особистості, її самосвідомість, проте певні форми ідентичності можуть сприйматися як репресивні, тобто такі, що застосовують елементи примусу й пов'язані із соціокультурною детермінацією особистості. Вірогідно, дослідження релігійної ідентичності в контексті структур повсякденності неможливе без з'ясування ролі релігійних інституцій, що покликані, поміж іншим, забезпечувати досягнення солідарності в середовищі віруючих. Одним з аспектів релігійної інституціоналізації є система нормативного й соціального контролю, що формується в межах певної релігії. Інституціоналізація передбачає контроль досвідчених фахівців за зустріччю віруючих з іншою реальністю та її релігійне переживання, за виконанням приписів щодо певних дій. Релігійні інституції в процесі об'єктивації релігійного досвіду піддають корекції саме цю сферу повсякденності.

Релігійна інституційність має соціальне походження й передбачає існування Іншого, необхідність залучення до типізованих дій суб'єкта типізованої дії Іншого, тобто формування взаємної типізації, що веде до інституціоналізації релігійного досвіду, який вимагає поєднання «озвичаєних» дій двох або більше індивідів. Соціальний контекст конструювання ідентичності дає можливість досліджувати референтні групи, а також колективну ідентичність як ідентичність груп. Емпірична дійсність таких колективних суб'єктів залежить від ідентифікації з боку особистостей, із яких формується певний колектив. Розробляючи концепт колективної ідентичності, А. Мелуччі зробив висновок, що референтна або еталонна група може бути як реальною соціальною групою, так і уявною, тобто результатом соціального моделювання [490, 52–75].

Безсумнівно, повсякденність пов'язана з простором соціального самовизначення людини, формування якого має подвійний харак-

тер: з одного боку, як соціальний суб'єкт, індивід створює своє «я», а з іншого – ідентичність постає інтерсуб'єктивним конструктом. Дж. Мід, який змістовно замінив поняття ідентичності категорією «самість», стверджував про формування самості в процесі соціальної взаємодії, коли кожен індивід сприймає себе таким, яким його бачать інші. Тобто, приймаючи ролі іншого, індивід оцінює себе з його точки зору за посередництвом спілкування, завдяки чому ідентичність та інтеракція характеризуються переходом одна в одну [270, 222–224]. В інтерсуб'єктивній природі світосприйняття основу розмежування «своїх» і «чужих» ідентичностей убачав А. Шюц, тому в його конструктивістській теорії ідентичності можна розуміти релігійну ідентичність як конструкт, що будується за допомогою комунікації індивідів [452].

У структурах повсякденності ідентичність стає звичним габітуалізованим феноменом життя людини. Поняття габітусу поєднує усвідомлення ментальних структур, завдяки яким суб'єкт сприймає світ, і об'єктивних структур, котрі надають можливість «вписуватися» в соціум. Соціальна реальність продукує габітус, який є системою набутих схильностей, що використовуються індивідами як активна здатність змінювати соціальні структури. Категорія габітусу вказує на сукупність диспозицій, що впливають на певні дії чи реакцію індивіда, зумовлюють його поведінку та сприйняття, які є закономірними без свідомого узгодження з певними правилами. Схеми набутих практик засвоюються в процесі соціалізації індивіда через навчання, ознайомлення з прийнятими в певному суспільстві чи спільноті правилами поведінки. Відтак габітус є системою зразків діяльності, що відтворюються індивідами в соціальних практиках. Очевидно, що габітус певною мірою повинен бути втілений у комунікативних практиках певної спільноти. На думку П. Бурдьє, габітус перебуває над людиною, оскільки інститути об'єктивовані з урахуванням схильності індивідів до підпорядкування вимогам середовища [58, 23].

Кожній людині, за оцінкою Н. Еліаса, притаманний спільний для всіх членів суспільства специфічний відбиток – соціальний габітус – ґрунт, на якому формуються особисті ознаки, що відрізняють людину від інших [461, 253]. Очевидно, за аналогією можна вважати, що в певному релігійному середовищі габітус постає особливим ідеальним соціокультурним утворенням, комплексом пове-

дінкових програм, реалізація яких забезпечує його відтворення. У такій інтерпретації габітус постає механізмом зв'язку індивіда з історичною пам'яттю, що покликана за допомогою традиції зберігати та відтворювати габітус у часі. За висловом П. Бурдьє, габітус формує індивідуальні й колективні практики, а отже, саму історію. Габітус забезпечує присутність минулого досвіду, який, існуючи у формі схем сприйняття, мислення та дії, найпевнішим способом, ніж усі правила та норми, дає гарантію тотожності й постійності практик у часі [56, 105].

Оскільки в межах габітусу функціонують сукупність засвоєних правил і норм, традиції, манери поведінки, тілесні диспозиції, габітус є сукупністю досвіду життя певної спільноти впродовж її культурно-історичного розвитку. Габітус постає структурованим досвідом, що відібраний обставинами, утілений в уявленнях, виражається в практиках і призначений для відтворення. Проте не лише суспільство й середовище формують людину, а й людина в процесі пізнання створює своє середовище, конструює його у вигляді численних реальностей, кожна з яких відображає певну картину світу. П. Бергер і Т. Лукман, виокремлюючи чотири рівні та чотири способи соціального конструювання реальності, першим із них вважають габітуалізацію, тобто озвичаєння, перетворення в повсякденність. «Будь-яка дія, яка часто повторюється, – пишуть автори, – стає зразком, згодом вона може бути відтворена з економією зусиль і *ipso facto* усвідомлено як зразок його виконавцем. Крім того, габітуалізація означає, що аналізована дія може бути знову виконана в майбутньому тим же чином і тим же практичним зусиллям» [38, 52].

Як бачимо, ідентифікаційні практики індивідуальної та колективної релігійності є чинником самовизначення в життєвому просторі й конструюванні соціальної реальності. Водночас підґрунтям релігійної ідентичності, особистісної та групової, постають загальні правила комунікації, що вкорінені в повсякденних відносинах і виявляються в інституційних видах діяльності. Формою інституціоналізації є релігійний ритуал, який, з одного боку, сприймається як інобуття, не вписується в континуум звичних рутинних способів існування, виокремлюється з повсякденності. З іншого боку, ритуал виявляється способом соціального впорядкування світу повсякденності, у якому ритуалізм стає соціально орієнтованою поведінковою активністю [16, 9].

Розуміння релігії як специфічної соціальної системи передбачає встановлення певної субстаційної основи, що характеризує релігійну дію відносно інших соціальних дій. В умовах релігійної спільноти конституюється сплав соціального й релігійного, що структурується повсякденною практикою. Характеристики релігійних практик, пов'язані, насамперед, із їх суб'єктивністю, яка передбачає одночасне символічне перебування учасника в кількох просторово-часових континуумах, зв'язок із нормативною орієнтацією та вмотивованістю учасника, уключеність інтенції до сакрального в соціальний контекст релігійної комунікації. Одним із перспективних модусів вивчення релігійних практик у контексті релігійної комунікації є сприйняття Одкровення як людського досвіду переживання об'єктивності Божественного, що виражене за допомогою мови. Одкровення постає сполучною ланкою між сакральним світом та світом повсякденним, оскільки воно є богонатхненним, отже, сакральним, трансцендентним, проте дарованим світу [16, 14].

Релігія виявляє людську здатність до трансцендування – виходу за межі себе й навколишнього світу, обмеженого простору та часу, за допомогою якого історично сформований і символічно заданий світогляд приймається індивідом, трансформуючись у внутрішню суб'єктивну форму. Спектр духовної діяльності людини, у тому числі релігія, є результатом глибинних екзистенціальних переживань. Одночасно з об'єктивацією в релігійній свідомості опозиції «суб'єкт-об'єкт» виникає екзистенційна роздвоєність, котра визначає почуття тривоги, страху, долаючи які, людина шукає душевну гармонію, що виражається в прагненні до трансцендентності. Проте «виокремлення повсякденної і неповсякденної сфер людського буття не веде до їх автономного існування, а перетворює людське життя на постійну проблематизацію їхніх взаємин. Життя свідомості, де знаходять утілення повсякденна та неповсякденна сфери людського життя, полягає в обміні, накладенні, дивергенції смислів, що виробляються кожною з цих сфер» [169, 15].

Повсякденність виникає в результаті «оповсякденювання», проте правильним є й зворотне твердження про присутність у повсякденності творчого, сакрального, екстраординарного. У повсякденному досвіді людина зустрічається з незвичним, але воно не «вписується» у звичний упорядкований світ, знаходячи своє місце на межі повсякденності. Людська екзистенція відбувається на межі,

а повсякденність конститується в безперервному співвідношенні з неповсякденним. Зафіксувати певні моменти безумовності людського існування дає можливість категорія «межової ситуації» К. Ясперса. Екзистування в умовах межової ситуації змушує людину вдаватися до операцій смислотворення, що упорядковують світ повсякденності [169, 16].

Будь-яке суспільство окреслює ситуації, що мають ризик краху реальності, пов'язані з «межовими ситуаціями» екзистенційного характеру, насамперед, із загрозою для життя. Іманентна людині активність свідомості спрямована на вирішення та запобігання подібним ситуаціям. «Насправді бажання релігійної людини жити у священному, – пише М. Еліаде, – дорівнює її намагання опинитися в об'єктивній реальності, не дати паралізувати себе в безкінечній відносності суто суб'єктивного досвіду, жити в реальності, у дійсному, а не в ілюзорному світі» [459, 25].

Очевидно, що одним із перших теоретичних концептів, спрямованих на вирішення питань екзистенційного плану, була релігія, у якій об'єктивуються в релігійні уявлення суб'єктивні феномени релігійного досвіду. Індивідуальний релігійний досвід А. Колодний характеризує як «особистісний стан людини, який можна назвати станом її самовизначення у світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того, що єднає її з трансцендентним, божественним» [187, 7].

На думку М. Еліаде, на відміну від архаїчної людини, яка переживала релігійний досвід у чистому вигляді, сучасна людина залучається до світу священного за посередництвом священних текстів «книжних релігій». Зокрема, для християн новозавітні події відтворюють Священну історію в профанному часі. Наявність у світі проявів нумінозного, ірраціонального аспекту священного спричиняє дихотомію існування людини на сакральному та профанному рівнях. Сакральне протистоїть профанному, проте водночас воно постає джерелом різноманітності земного життя, виявляється та діє в різних аспектах феноменального світу. Сакральне є квінтесенцією духовного пошуку людини в релігії, «реальність в її досконалості» [459, 25]. Отже, священне є виміром буття, що якісно відрізняється від емпіричної даності людини, протистоїть профанному, зумовлюючи в такий спосіб подвійний характер буття. Протягом історії людства священне через ієрофанії виявляє себе у світі повсякденності, надаючи вищого сенсу просторово-часовим параметрам.

Повсякденне має сакральний зміст, проте цей зв'язок характеризується зворотним напрямом. Повторюваність подій як необхідна умова дієвості ритуалу, а також утручання надприродних сил у повсякденні ситуації, які змінюються з плином часу, засвідчують позачасовий характер буття вищих сил. Сакральне не минає, а перебуває, тому здатне реагувати на людські вчинки із вищою мірою адекватності. Перебуваючи поза часом, сакральне керує всім, що міститься в часі, завдяки своїй безумовній складності щодо всього, що підкорено часовості. Позачасовість вищого начала не є сталою, оскільки зв'язок між ним та поцейбічним світом конститується в релігійному досвіді [254].

Релігійна повсякденність існує та відтворюється в межах особистого й публічного простору та часу. Зокрема, у християнстві зворотність циклічного часу підміняється незворотністю, що не допускає можливості повторення ієрофаній, що явлені в часі. Про це, насамперед, свідчить життєвий шлях Христа, який жив, був розп'ятий і воскрес. У результаті Боговтілення виникла повнота миттєвості. Час припинив своє становлення й перетворився у вічність, яка повернулася у сферу профанного буття. У християнстві акт першотворення винесений за межі мирської історії у сфері сакрального виміру, повернення в яку стає можливим через перетворення людської природи в інший життєвий стан, що не підлягає руйнуванню й гарантує вічне життя.

Отже, релігійна повсякденність є атрибутом соціальної реальності, сферою розгортання процесів, що пов'язані з функціонуванням релігійного феномену. Структурами повсякденності віруючої людини, які є середовищем взаємодії трансцендентного й повсякденного світів, постають ментальний зріз буденної свідомості, релігійна діяльність, що виражається в релігійних практиках, релігійний досвід як суб'єктивне переживання зустрічі з Божественним, релігійна ідентичність як форма самосвідомості людини, релігійна комунікація, передусім, мова.

2.1.3. Світське й релігійне в координатах повсякденного життя. Істотним чинником суспільного розвитку сьогодення є зміцнення позицій релігії, у тому числі й певне зростання соціально-політичного впливу релігійних інститутів, які були усунуті на периферію суспільного життя. С. Хантінгтон зауважує, що кінець ХХ ст.

позначений відродженням релігій, виявом чого, зокрема, є посилення ролі релігійної свідомості. На думку дослідника, набуття релігією нинішнього становища в суспільстві викликане кризою ідентичності через соціальні зміни в суспільствах, що модернізуються. Підвищення ролі релігії є також реакцією на атеїзм, моральний релятивізм та потурання своїм слабкостям в утвердженні цінності порядку, дисципліни, праці, взаємодопомоги й людської солідарності [421, 88].

Відзначаючи можливості, які відкриває постмодерн для відродження християнства, А. Колодний зауважує, що «в релігійному житті має бути зреалізована утверджувана постмодерном свобода не тільки релігії, віросповідань, а й свобода в релігії. Якщо перша відкриває простір для співіснування різних релігійних парадигм і водночас для екуменічної парадигми, що зорієнтована, зрештою, на єдність християнських спільнот, порозуміння між ними, то друга – відкриває можливості для перебування віруючих в одній конфесійній спільноті при наявності в її членів різних поглядів різного розуміння того чи іншого аспекту християнського віровчення» [186].

У цьому контексті потрібно наголосити, що у ХХ ст. актуалізується зв'язок між поняттями «світськість» і «секуляризація», які обумовлюють одне одного, оскільки секуляризація трактується як процес виникнення та становлення світського. Прикладом є визначення поняття секуляризації П. Бергером, який витлумачує його як процес виведення секторів суспільства й культури з-під контролю релігійних інститутів та символів. Отже, світськість, яка зумовлена секуляризацією, надає релігії функції практичної турботи про душу людини, тобто означає процес відходу релігійності в особистісну сферу життя індивіда. Секулярність – це стан, коли релігія займає певне місце в кодексі правил кожної людини, але таким чином, щоб, залишаючись справою кожного, претендувати на загальну значущість.

Секуляризація, за М. Вебером, який увів це поняття в науковий ужиток, означає «розчаклування світу», унаслідок якого релігію заміщують наука, світська етика (мораль) та система освіти [67, 61–272]. Свого значення термін «секуляризація» набув в епоху модерну, проте проблема походить із середньовіччя, коли процес секуляризації означав вилучення церковних земель на користь світської держави. Загалом суть секуляризації полягає у витісненні релігії заради розширення сфери світського (мирського). В епоху Се-

редньовіччя не існувало чіткого розуміння поняття релігії, яке сформоване пізніше в межах мирської політики й політичної теології задля інтересів політичного суспільства. У духовний і християнський світ штучно привнесено поняття світського як такого, що перебуває осторонь від релігійного. Отже, поняття релігійного набуває чітких контурів лише після формулювання сфери світського [380, 146].

Щодо розуміння поняття секуляризації у філософській і соціологічній думці виокремлюють два підходи, один із яких пов'язаний з іменами французьких просвітелів-матеріалістів, а згодом – О. Конта, К. Маркса, Б. Расела, Ф. Ніцше, Е. Фрома, Ж.-П. Сарта, Т. Лукмана, Ю. Габермаса. Вони пояснюють секуляризацію як природний процес старіння або вмирання релігії, як наслідок незворотного розвитку людського духу від «міфу до логосу». Інший підхід до розуміння секуляризації пов'язаний з іменами Т. Парсонса та П. Бергера, а також представників релігійної філософії, які стверджують, що секуляризація спричиняє не зникнення релігії, а видозміну її соціальних і культурних функцій. Релігія переходить у сферу індивідуального буття людини, а інституційна релігійність заміщується особистісною. П. Бергер уважав, що «релігійні традиції втратили свій характер вільних символів для суспільства загалом і суспільство має тепер шукати інтегруючі символи в якомусь іншому місці. Ті, хто продовжують дотримуватися універсуму, визначеного релігійними традиціями, опиняються в положенні когнітивних меншин» [37].

Прихильники цього підходу акцентують увагу на зростанні ролі добровільного особистісного вибору в умовах секуляризації. Проте вони вважають неможливим ігнорування релігійних витоків західної цивілізації, сприймаючи християнство як її «вроджену ознаку». Сучасний італійський філософ Дж. Ваттімо, наприклад, розкриваючи суть процесів секуляризації, намагається довести, що при правильному трактуванні християнської історії, остання стане історією спасіння, змістом якої є секуляризація. Правильно інтерпретувати християнство й відкрити його справжню сутність, на думку філософа, здатна саме наша епоха [65, 159].

Ю. Габермас акцентує увагу на двоякому розумінні процесу секуляризації: перше передбачає заміщення чи витіснення релігійних способів мислення й форм життя раціональними, друге ґрунтується на інтерпретації секуляризації як незаконної експропріації релігійних

цінностей із соціального буття людини. У підсумку секуляризація виходить на класичну для західного світу проблему віри та знання, що є продуктом модерну. Ця духовна опозиція загострилась у ліберально-демократичному дискурсі, породженому постмодерном, повністю витіснивши релігію у сферу приватного життя людини [412].

Сучасні вчені вважають, що секуляризація не є еволюційним, лінійним, односпрямованим процесом. Вона пов'язана з процесами раціоналізації, диференціації, інституалізації суспільства, але не є незворотною. Секуляризаційна парадигма в сучасному вигляді розкриває секуляризацію як комплексний соціальний процес, що відбувається на рівні диференціації секулярних інституцій, приватизації релігії, занепаду релігійних вірувань у сучасних суспільствах, релігійних змін, що відбуваються в релігійних інститутах. Розуміння секуляризації як лінійного односпрямованого процесу, який призводить до занепаду ролі релігії в суспільстві, суперечить нинішній релігійній ситуації, зростанню релігійності населення та рівню довіри до церкви [354, 4].

Зазначимо, що в секулярному середовищі необхідність людини в релігії з'являється тоді, коли вона зіштовхується із зовнішніми проявами релігійності. Проблема світсько-релігійної взаємодії значною мірою зміщується з інтерсуб'єктного простору в життєвий світ особистості. Із цієї причини колізії взаємодії світського та релігійного в умовах соціокультурної нестабільності найбільш контрастно відбиває покоління, первинна соціалізація якого збіглася з кризою світського суспільства, виходом релігії та Церкви із соціокультурної ізоляції радянської епохи. Дослідники вважають, що світське, секулярне є простором існування сучасної людини, який не виключає індивідуальної релігійності, не означає розрив між релігійною традицією й зникненням нинішньої релігії під натиском квазірелігійних ідеологій, нових світоглядів та міфів. Секулярна епоха, у яку ми живемо, означає, що суспільство загалом відмовляє релігії в її претензії бути тотальною установкою свідомості. Натомість сучасність характеризується плюралізмом світоглядних істин, граничними поведінковими орієнтирами, особистісними пріоритетами [214].

Як бачимо, світськість можна розглядати як соціокультурну константу сучасності, первинне й усеосяжне вираження соціального знання. Навернення людини в релігію нині відбувається через зіткнення релігійних смислів, яких вона набуває, із засвоєними раніше

світськими паттернами соціального знання [221]. Від розуміння й прийняття релігії, на думку дослідників, сучасну людину відокремлюють два чинники. Перший із них полягає у підміні ставлення до релігії ставленням до релігійної культури певної конфесії. Оскільки глибинний, духовний вимір релігії залишається незрозумілим, людина сприймає її за окремими елементами, що довільно виокремлені з контексту релігійної культури та символічно включені в контекст культури світської, де істотно переосмислюються. Унаслідок цього релігія відсторонено сприймається як соціальне, культурне, історичне явище.

Інший чинник полягає в наявності в сучасної людини неадекватних реаліям знань про конфесійну релігійну культуру, які часто містять забобони, логічні й фактичні підміни, ідеологічні стереотипи, вигадки, домисли, що навіть, сучасна людина ними володіє. Це зумовлено, з одного боку, сучасною тенденцією автономізації основних сфер життєвого світу від релігійних легітимацій, що дає людині відчуття непотрібності релігійних знань у повсякденному житті, з іншого – залишковим впливом атеїстичного світогляду, який створює суб'єктивний бар'єр на шляху до цих знань [222].

У межах атеїстичного світогляду, який нав'язувався в тому числі й українським православним вірянам у радянську добу, у життя впроваджувалась ідея про можливість і необхідність використання народної творчості та звичаєвості для посилення художньо-образного, емоційного впливу комуністичної ідеології на всі сфери життя людей. Як наслідок, традиційні народні свята мали зредукований характер, знівельовану магичну основу, проте відзначалися домінуванням християнських мотивів, побутовим православ'ям – своєрідним поєднанням у побуті та свідомості людей язичництва з християнською релігією. Трансформація календарної обрядовості впродовж тривалого часу призводила до ослаблення її магичного значення й розвитку символічних, ігрово-демонстраційних моментів. Очевидно, що нова обрядовість повинна сприяти знищенню залишків традиційної народної обрядовості, яка трактувалася як вияв релігійних забобонів. Більшість календарних свят та обрядів перебували під заборорою або в трансформованому вигляді побутували в родинному середовищі.

За радянських часів українське суспільство умовно поділялося на категорії віруючих осіб, які через відсутність належного релі-

гійного виховання й інших каналів соціалізації не мали достатніх можливостей заглибитись у зміст віровчення та орієнтувалися на обрядовий естетичний аспект релігії, й атеїстів, котрі надавали істотного значення в повсякденному житті прикметам і повір'ям. Оскільки віруючі не володіли знаннями про зміст релігійних обрядів та свят, наймасовішою формою вияву релігійності було обрядовір'я, що значною мірою зумовлено малодоступністю релігійної літератури, заборонаю видання літератури з катехізаційною метою, а також традиційними проблемами – пасивним ставленням Церкви до просвітницької роботи, акцентом на виконання обрядів, інертністю більшості віруючих у ставленні до релігійної просвіти.

Маргіналізація православ'я, усунення релігійного дискурсу з публічного простору спричинили розрив спадкоємності в трансляції культурних зразків православної традиції. Науково-атеїстична пропаганда призвела до духовної кризи в суспільстві, неадекватного сприйняття проблем, пов'язаних із релігією. Порушення рівноправного діалогу між віруючими людьми й атеїстами, заборона релігійних цінностей спричиняли деморалізацію людей та поширення духовного вакууму. Важливим чинником повсякденного життя стала установка на відрив від минулого, культивування загального забуття – процеси, що призвели до значної трансформації релігійної свідомості, у тому числі й носіїв православної традиції.

Відроджені в такий спосіб міфологічні компоненти зі зрозумілих причин набули світського вигляду. На думку православних публіцистів, нині язичництво маскується під «православною езотерикою», християнство не досягає повноцінного реваншу в постсекулярному світі, а лише «терпиться» в ньому як етнографічні культури, які, завдяки своєму онтологічному й соціальному партикуляризму, виявляються найбільш адекватними сучасній епосі. Православне віровчення часто розуміють не як універсальний світогляд, що спрямований на особистість кожної людини, а як своєрідну етнорегіональну традицію зі специфічною картиною світу. Язичництво проступає крізь православ'я не як випадковий рудимент, абсолютно неадекватний нашому часу, а як наслідок можливості існування всіх релігій та ціннісного релятивізму сучасної епохи [260].

У сучасному українському суспільстві розвиток релігії на інституційному рівні характеризується зміною процесів секуляризації тенденцією до клерикалізації суспільних відносин й інститутів. Натомість буденна свідомість, незважаючи на прояви процесу сакра-

лізації, що виявляється в залученні до сфери релігійного впливу інших форм суспільної свідомості, є переважно світською, містить еkleктичну сукупність елементів релігійного, псевдорелігійного, міфологічного та наукового світогляду. Скорочення соціального світу релігії й витіснення релігійних смислів, символів і практик із реального соціально-когнітивного та діяльного обігу в суспільному житті, що відбувалося протягом атеїстичної доби, зумовило ситуацію, у якій суб'єктами-носіями світської культури є всі члени сучасного суспільства.

Унаслідок відсутності замкнутого циклу традиційного механізму засвоєння релігійного досвіду, який існував до початку радянської доби, у результаті втрати інститутів традиційного відтворення релігійності – релігійної сім'ї, системи релігійних навчальних закладів, механізму виробництва релігійності, конфесійна традиція засвоювалася значною кількістю українських православних вірян у процесі первинної соціалізації, що відбувалася в зрілому віці. Відтак релігійність православного вірянина значною мірою є результатом взаємодії секуляризованої світської культури з конфесійною релігійною культурою, яка перебуває в центрі життєвого світу вірянина, обумовлюючи його повсякденність.

У сучасному українському суспільстві, як зауважує В. Єленський, «президент покликається на Божу допомогу, прем'єр-міністр освячує свій кабінет, міністр культури вигонить зі свого кабінету духів», у країні щодня створюються нові релігійні громади, зводяться храми, єрархи публічно благословляють представників влади. За словами вченого, жодна публічна постать у країні не проголосила себе атеїстом, натомість про свої релігійні переконання заявляють політики, спортсмени, зірки шоу-бізнесу [139]. З іншого боку, у повсякденному житті звична ситуація, коли людина дотримується християнських положень, проте не усвідомлює їхньої духовно-релігійної природи. Повсякденність віруючої людини може повністю вибудовуватися на конфесійних уявленнях, при цьому людина сповідує інші цінності та підпорядковує свою поведінку іншим, ніж вона декларує, імперативам.

Досліджуючи питання відповідності християнської теології життєвим реаліям, В. Ганеграаф зазначає, що християнство як релігія не може бути зрозумілим на основі лише змісту доктрин, оскільки існує розрив між християнством, яким живуть, і християнською

теологією. Традиційний статус теології як виразника сутності християнства не виправданий жодною ідентичністю з християнством як релігією й існує як пережиток із часу, коли представники християнства мали можливість підтримувати ілюзію такої ідентичності. Для подолання цієї ілюзії, на думку вченого, теологія повинна відповідати справжнім реаліям християнства як релігії, відповідно до якої живуть і яку практикують у повсякденному житті, а не бути збіркою доктрин, яких зобов'язані дотримуватися віряни [87, 100–101].

Безсумнівно, урахування особливостей повсякденного життя вірян простежено в практиках сучасних православних церков в Україні, що відрізняються поєднанням світських і релігійних компонентів. Так, із благословення Святійшого Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета та під егідою Синодального управління у справах молоді УПЦ КП, у 2012 р. започатковано Православний пасхальний фестиваль дитячої творчості «Пасхальна писанка», у якому взяли участь вихованці дитячих недільних шкіл міста Києва. У програмі – великодні пісні, українська духовна поезія, театралізовані спектаклі [320]. Щорічний фестиваль православних колективів «Прощання з колядою», започаткований у 1997 р., організовує Львівське Ставропігійне братство Святого апостола Андрія Первозваного (УАПЦ). У програмі – виступи храмових хорів і фольклорно-обрядового ансамблів [385].

Світські елементи, які трактують як складову частину етнічної культури, використовують духовенство та віряни УПЦ під час проведення масових заходів. Зокрема, у програмі благодійного фестивалю «Трійця на “Мамаєвій Слободі”», наприклад, організатори передбачили концерт церковних дзвонів козацької ставропігійної церкви Покрова Пресвятої Богородиці, Фестиваль духовної музики за участю церковних хорів, відтворення фольклорним колективом давнього обряду «Водіння Куста», народні забави й гуляння, проведення «кличальної неділі», освячення зілля [291].

Щорічна православна виставка-ярмарок «Медовий Спас» у стінах Києво-Печерської лаври в день Винесення Животворчого Хреста Господнього та пам'яті святих мучеників Маккавеїв має на меті привернути увагу людей до праці українських хліборобів-християн, пасічників і всіх, хто працює над виробництвом меду. Серед елементів експозиції – великий вибір меду й продуктів бджільництва: напоїв, еліксирів, лікерів та кремів, виготовлених на

основі меду. На виставці можна придбати й замовити ікони, церковне начиння та богослужбове приладдя, натільні хрестики, різноманітні прикраси в церковному стилі, вироби з тканини, вовни, а також ювелірні прикраси [69].

Для віруючої людини партикулярність повсякденності, що виявляється у функціонуванні світських і релігійних компонентів, є рушієм релігійних практик, які в контексті соціальних відносин постають відповіддю на присутність сакрального або виступають сутнісною структурою, що буттєво визначає повсякденність. Іншими словами, релігійна дія в умовах повсякденності – причина й наслідок перетину світського та сакрального, а релігійні практики – засіб уключення трансцендентної реальності в контекст повсякденності. З огляду на це розуміння релігії як специфічної соціальної системи вимагає встановлення певної субстаціональної основи, що характеризує релігійну дію щодо інших соціальних дій. Так, особливість ритуалізованої релігійної дії полягає в необхідності систематизації релігійності в межах соціально прийнятної практики.

Сприйняття суб'єктом феноменів, що його оточують, розгортається в системі соціальних взаємозв'язків, де здійснюється спроба зняття партикулярності за рахунок орієнтованості на соціум. «Зміст релігійної дії, що опосередкована вірою як єдино можливою формою взаємодії між людиною й трансцендентним, – відзначає Л. Астахова, – неминуче пов'язаний із пошуком особистого, приватного, партикулярного буття “Я” як у світі повсякденності, так і у світі трансцендентного. Отже, соціальна дія, яка спрямована на включення в ..., а інколи й злиття з людством, помітно протиставляється релігійній із її відокремленим суб'єктом – “віруючим”. Водночас людство в пориві релігійної єдності виражається в ритуалах, які є виразниками його внутрішнього стану. Стосовно цього всі релігійні дії соціальні, оскільки «спрямовані на єдність людства» [16, 16].

Особливістю сучасного стану релігії є її затребуваність у суспільній свідомості, насамперед в ідеологічному плані, що, за оцінкою архімандрита Кирила (Говоруна), слабо пов'язано з релігійною вірою, оскільки є наслідком секулярних процесів. Характерна риса всього пострадянського простору, як уважає автор, – зв'язок релігії з ідеологією, адже після поразки комуністичної ідеології Церква для багатьох стала місцем, що сприймається як звичне ідеологічне середовище. В українських реаліях затребу-

ваною є поліідеологічність, коли кожна з церков обслуговує лише одну ідеологію – квазікомуністичну, із ностальгією за радянським минулим, або націоналістичну, які застрягли в епосі модерну, намагаючись тримати в ній церкви. Виявом сучасності є сприйняття Церкви інструментом для досягнення певних цілей, приклад чого – харизматичні рухи, які автор також вважає наслідком секулярної епохи [176].

Очевидно, що прийняття будь-якої релігії як часткової ідеології сприяє її розчиненню в секулярному контексті за допомогою редукції релігії до набору етичних правил, ритуалів традиційного етикету, комплексу культурно-історичних цінностей, до набору поверхових стереотипних уявлень про значну роль і місце релігії в історії, культурі, політичному й етичному житті нації, які ні до чого не зобов'язують, проте їх престижно поділяти. Це можна розглядати як традиціоналізм, причому не релігійний, а світський, у якому релігія є символом інших цінностей – нації, держави, національної культури, моральності, політичної моди, історичної зацікавленості. Натомість прийняття релігії як тотальної ідеології, наприклад політичної, призводить до фундаменталізму, що виникає на стику світського та релігійного, поєднує їхні родові ознаки, але бідний на релігійні та світські духовні цінності.

Існує думка, що труднощі розвитку релігії на сучасному етапі полягають у тому, що суспільство, стаючи релігійним, повинне залишитися світським. Іншими словами, релігія, що претендує повернути свої соціальні й культурні позиції, досягає цього не через витіснення світськості релігійністю, а зростанням міри їх синтезу. Для цього потрібне виконання, як мінімум, таких умов. По-перше, сучасне зобов'язання усвідомити себе як носіїв світськості та прийняти це як данність. Потрібно усвідомити, що світська культура також є досить складним організмом, проблеми якого не менш актуальні, оскільки саме світськість формує основу світосприймання й безпосередньо впливає на життя та спосіб думок людини. По-друге, взаємодія світського та релігійного світобачення – це складний процес діалогу різних культур. Релігія сприймається сучасною людиною, зазвичай, не безпосередньо, а крізь призму первинних світських мислеформ, трансформація яких через призму релігійних постулатів є справою тривалого часу й роботи над собою людини, яка зробила усвідомлений вибір на користь орієнтації на релігійні

принципи. По-третє, потрібно досліджувати та доносити до основних суб'єктів цього діалогу закономірності світсько-релігійної й релігійно-світської взаємодії щодо різних релігій і варіантів світської культури [222].

На думку Ю. Габермаса, слід визнати початок нової постсекулярної епохи та навчитися виробляти відповіді на аксіологічні виклики нового часу. Стверджувати про закінчення доби секулярного сприйняття світу дають змогу конфлікти, які відбуваються у світі на тлі релігійних непорозумінь. Соціальні зміни також свідчать про звуження сфери поширення секуляризаційних процесів. Оскільки плюралізм постмодерну поширюється на всі сфери життєдіяльності суспільства, то розмаїття думок позитивно впливає на свідомість мас, що втратили розуміння й віру в будь-які цінності. Завдяки постмодерному плюралізму, зросла кількість релігійних громад, які беруть на себе роль інтерпретатора соціально значущих тем. За Ю. Габермасом, із розвитком і прискоренням процесу модернізації, релігія не втрачає свого значення для людини – навпаки, вона лише набирає обертів. У цих умовах постає проблема орієнтування в безлічі релігійних думок, правильного використання значення й цінностей релігії, збереження індивідуальності кожного та цілісності загалом [415, 2].

Криза секуляризму, на переконання Ю. Габермаса, дає змогу релігії увійти в суспільно-політичне життя заради зміцнення вже позбавленої антирелігійного пафосу секулярної ідеології. З одного боку, секуляристам є що почерпнути в релігії, особливо в плані обґрунтування моралі, з іншого – віруючі громадяни та релігійні спільноти не повинні задовольнятися поверховим пристосуванням до конституційного порядку. Секуляризація – це взаємний процес навчання, модернізація охоплює релігійну й світську свідомість, видозмінюючи їх, релігійні цінності повинні зміцнювати соціальну солідарність у суспільстві, яке вже не секулярне, а постсекулярне [412].

Розвиваючи дискурс постсекулярності, архімандрит Кирил (Говорун) стверджує, що ідеї десекуляризації спонукають сучасну людину до прагнення захищеності, моралі, цінностей, віри, виходу з полону недовіри, нерозуміння, страху й невпевненості в собі та завтрашньому дні. Допомогу в цьому пропонують численні релігійні спільноти, товариства, релігійні діячі, тому важливо не потрапити в оману й віднайти серед пропонованого вибору релігію для

себе. Аналізуючи відносини релігії та суспільства в Україні крізь призму постсекулярного, автор зазначає, що секуляризм у різних формах мав на меті переміщення релігії в приватну сферу з перспективою її остаточного зникнення. Традиційна релігійність значною мірою була обмежена сферою особистого життя, проте розпочався зворотний процес – повернення релігії в публічне життя [176].

Деякі дослідники вважають, що секуляризація була частиною конкретного дискурсу, який прагнув до цілковитої раціоналізації особистості та її буття в політичному світі й у повсякденності. Претензія цієї дискурсивної практики на панування зазнала краху, «маятник пішов в інший бік і доводиться очікувати повернення. З іншого боку, претензія релігійної свідомості повністю пронизати собою сферу політичного й громадського нездійснення. Світське та релігійне – іноді в конфлікті, іноді на паралельних шляхах, а іноді і в плідному співробітництві – співіснуюватимуть до кінця історії» [277].

Як бачимо, незважаючи на домінування в сучасному світі еволюційних ідей розвитку, порівняно з циклічними, ідея вічного повернення зберігає свою актуальність. Сучасна людина залишається заручником певних архетипів, відчуває постійну ностальгію за певним ідеальним станом, який існував у минулому. Такі інтенції викликані екзистенціальним прагненням повноти буття, стану подолання своєї кінечності й досягнення повноти самовираження. Загалом ідея вічного повернення бере початок із міфології та пов'язана зі збереженням у пам'яті первинних міфічних подій, що мають сакральне значення для тих, хто в них вірить. Міф сприяє заповненню й відтворенню людиною себе в бутті, оскільки містить буттєву основу, яка відсутня в навколишньому світі, що зазнає раціонального осмислення. Ідея вічного повернення не вичерпується можливостями сакральної та повсякденної сфер, закріплюючись у різних модусах повсякденності. Вона може бути представлена й низкою варіацій, що формуються поза сакральним досвідом. Вічне повернення не обмежується й рамками безкінечного повторення, оскільки має безліч смислових відтінків, заявляє про себе в різних вимірах повсякденного буття.

Щодо ХХ ст., за оцінкою В. Єленського, можна говорити про кілька хвиль «релігійних повернень», одне з яких розпочалося в останній чверті й дотепер значною мірою визначає світовий релігійний розвиток. Учений зазначає, що нелінійність релігійної пове-

дінки притаманна як суспільствам, так і окремим людям. «У певних життєвих ситуаціях, – зазначає В. Єленський, – людина звертається до релігії або, навпаки, відвертається від неї. За певних обставин цілі суспільства видобувають із релігії сенс, рушії свого розвитку, символи і демаркаційні маркери. З іншого боку, суспільства здатні відмовлятися від релігійних мотивів навіть тоді, коли релігія складала ядро колективного міфу й була головним чинником, що протягом століть вирізняв спільноту з-поміж інших. Падіння комунізму, яке супроводжувалося ерозією старих ідентичностей, викликало звернення до релігії як до надійної системи цінностей і національно-культурного депозитарію. Водночас такі звернення здатні змінюватися (і реально змінюються) періодами “релігійного охолодження”» [139].

Розмірковуючи про роль християнської церкви в сучасну епоху, релігієзнавець О. Кирлежев вважає, що для здійснення місіонерського покликання, виконання євангельські заповіді Церкві потрібно розмовляти з безрелігійними людьми постхристиянської епохи, які не розуміють релігійної мови або розуміють її свідомо неадекватно, учитися розмовляти з іншими, несхожими на тебе самого. Сьогодні неможливо повідомляти своє розуміння віри та духовний досвід, не вступаючи в рівноправний діалог, не роблячи зусилля розчутити питання «безбожників», не формулюючи по-новому відповіді, не беручи відповідальності за історичні гріхи християнства, не навчаючись говорити «різними мовами» культури. Доки Церква «не усвідомить те, що було усвідомлено спочатку в протестантському світі ще в 1920-ті роки, а потім, після війни, в католицькому світі (результатом цього усвідомлення став Другий Ватиканський собор 1962–1965 рр. з його концепцією “аджорнаменто” – церковного оновлення); іншими словами, поки православ’я не зрозуміє, що воно існує в реальному сучасному світі, де будь-яка релігія (і традиційна християнська Церква в тому числі) переживає найглибшу, сутнісну кризу – тобто повинна судити себе перед лицем безрелігійного світу (“криза” означає “суд”), – до тих самих пір будь-яка розмова про “Бога”, “Церкву”, “релігію”, “християнство”, яку “нічого сумняшеся” ведуть у суспільстві “релігійні люди”, звучатиме або нескінченно двозначно, або взагалі безглуздо» [214].

Отже, кризові явища в українському суспільстві – основні чинники трансформації релігії, яка одночасно заповнює світоглядний

вакуум для однієї частини суспільства й не є визначальною для інших його представників. Світські та релігійні компоненти є невід'ємним складником повсякденного життя українських православних вірян та фактором, із яким змушені рахуватися православні церкви в Україні.

2.2. Буденна свідомість як носій повсякденності православних вірян

2.2.1. Буденна релігійна свідомість і / або повсякденність.

Сучасні дослідження доводять, що повсякденність задає структурні детермінанти, визначає соціальні дії та систему відносин, контролює поведінкові установки відповідно до потреб соціуму. У результаті повсякденної діяльності в суспільстві вкорінюються ціннісні та релігійні установки, системи соціальних практик і відносин, що координують дії суб'єктів. Окремою сферою постає релігійна повсякденність, важливе значення в конструюванні якої має буденна релігійна свідомість. У цьому контексті важливо з'ясувати взаємозв'язок понять «буденна свідомість» і «повсякденність», визначити компоненти буденної свідомості як носія повсякденності православних вірян, яка, зі свого боку, забезпечує існування цих компонентів за допомогою повторення звичної та одноманітної діяльності.

У сучасній науковій літературі відсутнє більш-менш виразне визначення терміна «буденна свідомість» (крім його ототожнення з явищами повсякденного життя). Проте, зрозуміло, що за змістом буденна свідомість – це тип і спосіб світосприйняття більшості людей, які не є фахівцями та творцями «високої» духовної культури. Буденна свідомість характеризується конструюванням навколо суб'єкта, опорою на сукупність попередніх повсякденних знань, підпорядкуванням нормам і правилам, що склалися в суспільстві, комунікативною спрямованістю.

Серед компонентів буденної свідомості виокремлюються відносно стійкі, консервативні, наприклад, традиції, звички, звичаї, стереотипи, що характеризуються консерватизмом, стійкою традиційністю навіть у дріб'язкових питаннях, прямолінійним виявом. Характерна риса консерватизму буденної свідомості – звичність погля-

дів та уявлень в осмисленні нового в житті. Другу групу складають рухливі, динамічні елементи буденної свідомості – настрої, наприклад ілюзії, сподівання. Реалізм буденної свідомості, що має наївний характер, відображає світ як складну сукупність предметів, здатних впливати один на одного за допомогою досить чітких правил, які просто потрібно знати. Буденна свідомість має властивість проводити межі між предметами, між нею й світом, осмислювати ці зв'язки.

За оцінкою вчених, буденна свідомість – це рівень, пласт свідомості, зорієнтований на відтворення феноменальної сфери буття (сфери явища), яке є принципово суб'єктоцентричним. Когнітивний складник буденної свідомості представлений повсякденним знанням, а ціннісний – здоровим глуздом. У міру історичного розвитку пізнання, удосконалення освіти, засобів інформації тощо буденне знання істотно змінюється за рахунок збагачення результатами професійного духовного виробництва. А здоровий глузд – цінності, переконання, норми, що орієнтують у межах буденної свідомості, форми діяльності й спілкування людини, апробований багатовіковою повсякденною практикою, та тому має об'єктивне підґрунтя. Унаслідок суб'єктоцентричності відтворення феноменального боку буття буденною свідомістю здоровий глузд підпорядковує собі буденне знання [279, 9]. Отже, найважливіша характеристика буденної свідомості, основою, що її конститує, – домінування ціннісних чинників над когнітивними.

Оскільки головною цінністю буття є життя людини, то бажання подолати смерть мобілізує людські зусилля, змушує вдосконалювати навколишній простір, сприяє формуванню й застосуванню соціальних засобів захисту. Це й зрозуміло, адже збереження життя та забезпечення безпечного функціонування людини в повсякденній життєдіяльності можливе за умови існування загального механізму впливу й підпорядкування єдиним нормам і правилам, завдяки якому поведінка людини стає більш передбачуваною в повсякденному житті. Усвідомлення важливості та цінності людського життя призводить до того, що ціннісна вісь життєвого простору людини перетворює численні ситуації людського буття в просторово зафіксовані моделі поведінки [387, 112]. Обмеження поведінки людини в процесі повсякденної діяльності жорсткими поведінковими рамками є підтвердженням соціальної природи людини, оскільки со-

ціальне проявляється в її бутті як результат взаємодії індивідів, уключеності мікросвіту одного в макросвіт багатьох.

Життєвий досвід і здоровий глузд – смислові матриці, закладені в основу суспільних відносин, завдяки яким «кожен актор робить та вважає, що повинен робити те, як уважають, що він повинен робити, інші актори, із якими він зіштовхується» [451, 267]. Безперечно життєвий досвід, основа якого – здоровий глузд, розпочинається з повсякденної практики, оскільки в повсякденній соціальній взаємодії утверджуються загальні норми поведінкових конструктів. Саме тому будь-який суб'єкт соціуму інтуїтивно розуміє, що практичне осягнення прийнятих засад суспільства, у якому він існує, є для нього життєво необхідним. Повсякденна практична діяльність багатьох поколінь, що визначає сенс буття, постає фундаментом досвіду, який ґрунтується на традиціях і звичаях – успадкованих стереотипних формах соціальної регуляції діяльності суспільства. На думку Г. Г. Гадамера, справжній життєвий досвід – той, який людина здобуває самостійно, за допомогою спростування старого досвіду, що йде врозріз із її очікуваннями. Справжній досвід готує людину до усвідомлення власної обмеженості, тобто меж людського буття. За Г. Г. Гадамером, справжній досвід – це досвід власної історичності [84, 420–421].

Повсякденний досвід чи життєва практика, що ґрунтуються на здоровому глузді, який має визначальне значення в конструюванні соціальної дійсності, не вимагають доказів своєї значущості. Сформовані в процесі повсякденного досвіду або життєвої практики норми зумовлені необхідністю чи потребою суб'єктів суспільства у врегулюванні спільного буття, тому без особливих труднощів дають відповідь на питання, що виникають. Цим пояснюється той факт, що норми, які склались у процесі повсякденної практики приймаються беззастережно як критерій, що не обговорюється, як зразок, в основі якого лежить здоровий глузд. Здоровий глузд сприяє формуванню досвіду та впровадженню новацій без порушення стабільного існування в повсякденному житті, визначаючи «природну установку» повсякденного буття [406, 116–117]. Отже, здоровий глузд є критерієм морально-практичної поведінки індивіда, допомагає складне перетворювати на зрозуміле за допомогою осмислення його значущості та необхідності.

Особливістю релігії як форми суспільної свідомості є безпосередня вираженість у релігійному культі властивих їй інтелекту-

ального й чуттєво-емоційного елементів. Визначаючи релігійну свідомість як спосіб ставлення віруючого до світу за посередництвом системи поглядів та почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне, Б. Лобовик стверджував, що символічний аспект релігійної свідомості зумовлює зміст віри, адже словам, діям, предметам надаються релігійне значення й смисл [331, 275]. Релігійна свідомість характеризується також алегоричністю, оскільки низку положень Біблії неможливо тлумачити в буквальному сенсі, тому існує потреба в системі інших смислів. Однією з характеристик релігійної свідомості є єдність адекватного й неадекватного відображення реальності, що існує та відтворюється за допомогою мови релігії – певної знакової системи, елементи якої мають релігійні значення й смисли. Завдяки мові релігійна свідомість виявляє практичність і транслює релігійні уявлення від покоління до покоління.

На думку вчених, рівні релігійної свідомості та відносини між ними неможливо встановити без гносеологічного контексту, тому її потрібно зіставити з дійсністю, тобто розглядати в гносеологічному плані. Лише на цій підставі й можна буде виявити різноякісні «пласти» в самій релігійній свідомості, що представлена її рівнями – буденним і теоретичним» [238, 48]. Буденна релігійна свідомість формується в умовах безпосереднього життєвого досвіду. Із гносеологічного погляду, вона є сукупністю емпіричних поглядів на об'єкт релігійного відображення та предмет віри, а також на всі елементи й зв'язки навколишнього світу, які можуть усвідомлюватися в релігійному плані.

Релігійні погляди виникають і тривалий час існують лише у формі буденної свідомості. Вона як емпірична форма зв'язку чуттєвого й раціонального представлена емпіричними уявленнями та поняттями. За визначенням І. Яблокова, «буденна релігійна свідомість постає у вигляді образів, уявлень, стереотипів, настроїв, почуттів, звичок і традицій, які є безпосереднім відображенням умов буття людей. На цьому рівні домінуючу роль відіграють емоції – почуття й насолоди, свідомість обрамлена в образні форми» [293, 13]. У буденній релігійній свідомості містяться фантастичне усвідомлення та культові дії, а також чуттєво-вольові акти, які пов'язуються з релігійними віруваннями. Відтак буденні релігійні погляди й уявлення є не лише відображенням повсякденного досвіду, адже

буденна свідомість може містити й елементи, сформовані теоретичним способом, привнесені та освоєні нею під власним кутом зору.

Зрозуміло, що будь-яке буденне, у тому числі й релігійне явище, є емпіричним за змістом, стихійним продуктом життєвої практики або ж сформованим у процесі цілеспрямованої діяльності. Проте незалежно від походження та формування у свідомості індивідів буденних релігійних уявлень, вони не піднімаються до теоретичного погляду на світ, залишаючись емпіричними за змістом уявленнями про надприродне. Буденна релігійна свідомість є не цілісним, систематизованим, а фрагментарним явищем, що складається з розрізнених уявлень, поглядів або їх певних фрагментів і не здатна осмислити власний зміст, тому й не ставить перед собою цієї мети. Саме поняття «буденна релігійна свідомість» удало передає зміст та рівень релігійної свідомості, які формуються в умовах повсякденного життєвого досвіду вірян.

У сучасному суспільстві особливостями буденної релігійної свідомості є синкретизм релігійних ідей та уявлень із «нетрадиційними» релігіями, новими ідеями й уявленнями суспільної свідомості, зокрема науковими, індивідуалізація буденної релігійної свідомості, релігійний плюралізм, терпимість до інших релігійних поглядів і традицій, інтерес до ірраціоналізму – окультизму, магії, східної психотехніки, міфологічного символізму, астрології тощо. Це демонструє підсвідомий потяг сучасної людини до контакту із сакральним, прагнення заново його «відкрити», свідчить про зацікавлення релігійним досвідом нетрадиційної релігійності, яка його транслює. Особливості сучасної буденної релігійної свідомості засвідчують домінування індивідуального над суспільним у релігійній свідомості.

На думку деяких дослідників, буденна свідомість є органічним елементом і носієм повсякденності, тому поняття «повсякденність» та «буденна свідомість» уживаються ними як синоніми. «Повсякденний світ – це реальність, яка формується буденною свідомістю, зіткана з його образів, установок і цінностей. Це означає, що повсякденність ми розуміємо як такий «світ досвіду», у якому людина емпірично діє заради досягнення своїх цілей, будує картину реальності, виходячи зі свого «я» як із центру, що суб'єктивно відчувається, постійно комунікує, найчастіше зорієнтований у своїй активності несвідомими установками, занурений в емоції, зайнятий працею й розмірковує на рівні розсудку» [110, 7]. Розрізняючи

категорії «повсякденність» і «буденність», В. Суханцева характеризує останню як сферу зниженого буття, позбавлену метафізичних підстав і трансцендентних глибин, у якій, проте, «складаються установки і нормативи культури, моралі, так само як і функціонують основні групи цінностей, у тому числі й релігійних» [366, 13].

Повсякденність – це, насамперед, спосіб буттєвого занурення людини в дійсність. Поняття «повсякденність» є близьким до категорії «буття», що визначається як сукупність усього суцього у світі, світ загалом, «безпосередня дійсність, ще не роздвоєна на явище й сутність: із неї починається пізнання» [402, 68]. Обидва поняття означають існування, перебування у світі, проте буття розуміється як розмежування на реальне й ідеальне, натомість повсякденність завжди передбачає реальне існування у світі. Перебування в повсякденності людини неодмінно первинне щодо всього іншого. Буття – це процеси, події, речі, ідеї, цінності, поняття тощо в найширшому розумінні, водночас повсякденність є центрованою навколо людини. Розглядаючи повсякденність як позанауковий простір власного існування, М. Гайдеггер категорично відокремлює наукове буття від повсякденного. Повсякденне життя людини, на його думку, сповнене турботами з приводу відтворення себе у світі як живої істоти, що пригнічує творчі пориви особистості. Сенс буття полягає в людському існуванні, тому повсякденність є людським буттям, буттям людини й людства [417].

Розглядаючи природу повсякденності як реальність, свідомість та знання, І. Касавін і С. Щавелєв уважають, що повсякденність як реальність ґрунтується на відносній незмінності соціальних умов осілого існування. Повсякденність як свідомість полягає у відносній владі колективних соціально-психологічних структур (архетипів). Повсякденність як пізнання виявляється в процесі когнітивної соціалізації, адаптації до умов та вживанні в архетипи. Учені переконані, що повсякденності в усіх її іпостасях, зазвичай, не відповідає певна автономна сфера та не існує субстанції повсякденності. Субстанціальну фрагментарність повсякденності науковці пояснюють її функціональним характером, оскільки «повсякденність – диспозиційний предикат, феномен, що актуалізується в певних умовах і не розрізняється в інших. Повсякденність скріплює собою різні типи свідомості, діяльності та спілкування, існуючи лише в проміжках

між ними» [171]. Усі іпостасі повсякденності не є самодостатніми, не існують поза іншими проявами людського буття й свідомості.

Незважаючи на певний умовний розподіл повсякденності на окремі елементи, буденна свідомість не відрізняється фрагментарністю, вона є цілісною, оскільки характеризується присутністю особистого залучення в усі процеси, що відбуваються, навіть за відсутності саморефлексії. Це буденне життя (нім. – *Alltag*), що не існує саме по собі, а виникає в результаті процесів «оповсякденування», є певним способом присутності у світі, структурованому на більш-менш значущі сегменти, своєрідною формою соціальності, яка передбачає інтерсуб'єктивність [456].

Буденна свідомість відображає й відтворює світ крізь призму повсякденного життя – емпіричного інтерсуб'єктивного світу, який надає основний матеріал для осмислення. Важливу роль у виробленні суб'єктом своєї стратегії поведінки відіграє мова буденної свідомості, яка є ключовим елементом інтерпретативної раціональності, тобто здатності індивіда правильно розуміти наміри інших людей і створювати передумови для адекватного тлумачення ними його власних дій. У розумінні когнітивної ролі буденної мови у ХХ ст. істотно просунулась аналітична філософія, яка понятійні схеми соціальної науки пояснює як реконструкцію повсякденності. Результат цього процесу – виявлення традицій, норм, стереотипів, що спрямовують на розуміння здійсненності чи неможливості реалізації певних задумів, цілей, що перетворює мову на інструмент соціального пізнання. У «Філософських дослідженнях» Л. Вітгенштайн стверджує, що філософія є боротьбою проти запаморочення розуму засобами мови [75, 137]. Отже, завдання філософії – пошук переходу до чистого розуму як одного зі складників свідомості, не затьмареного граматичними й семантичними помилками мови, задля наближення до правильного розуміння речей.

Взаємозв'язок буденної свідомості та повсякденності розкривається за допомогою поняття «життєвий світ», що відображає функціонування буденної свідомості в реальних умовах життя як засобу вирішення відносин суб'єкта, який володіє потребами, інтересами, засобами їх задоволення тощо) із навколишнім середовищем – матеріально-природною та соціальною сферами. Життєвий світ відтворює глибинні сутнісні зв'язки – потреби людини як біосоціальної істоти, мотиви, інтереси тощо, завдяки яким суб'єкт занурений у

світ і є невідривним від буття. Через «життєвий світ» буденна свідомість безпосередньо пов'язана з ціннісно-сисловою сферою життєдіяльності особистості, яка задає смислову сферу чуттєво-образного сприйняття світу. Категорія «життєвий світ» виражає істотні моменти онтології суб'єкта.

Отже, повсякденність як сфера реальності виявляється незамкнутою в собі, завдяки буденній свідомості, що вводить в обіг нові повсякденні структури. Буденна свідомість постійно виходить за межі повсякденного буття, оскільки не лише виражає реальність повсякденності, а й адаптує до себе сфери неординарної діяльності та комунікації. Усе, що пізнається, створюється й змінюється в суспільстві, є для нього необхідним і не виходить за рамки повсякденності. Повсякденність – це своєрідна структура, яка на неусвідомлюваному рівні постає умовою, принципом, правилом породження, конституювання мови, інститутів, соціальних практик тощо. Незалежно від сприйняття феномену повсякденності, складно заперечувати, що без повсякденної повторюваності подій будь-яке знання буде недостатньо повним. Жодна норма не може бути затверджена й уведена в дію без її апробації в повсякденній практиці. Значущими елементами, що кодують повсякденність віруючої людини, зокрема українського православного вірянина, є здоровий глузд, життєвий досвід, аксіологічні установки, релігійні вірування. Повсякденність забезпечує існування цих компонентів за допомогою апробації, повторення звичної, передбачуваної та одноманітної діяльності. Дослідження релігійної повсякденності дає можливість синтезувати компоненти релігійної свідомості (знання, цінності, переконання тощо) і релігійної діяльності (дії, вчинки, практику) віруючих індивідів.

2.2.2. Ментальний зріз повсякденності православних вірян.

Уявлення членів спільноти про світ та своє місце в ньому відображаються в картині світу, яка структурує й систематизує систему уявлень та образів і репрезентується через ментальність. Щодо поняття «ментальність» у науковій літературі представлені різні погляди. Більшість сучасних дослідників вивчають ментальність як феномен свідомості. Учені визначають ментальність як вияв групової свідомості в часі та просторі, розглядають вроджені й набуті основи свідомості, уважаючи етнічне ближчим до полюса

вродженого. Ментальність, що покликана забезпечувати соціальну реалізацію вродженого й етнічного в певні історичні епохи, стає проявом суспільної свідомості [6, 51]. У науковій літературі ментальність розглядається як сукупність свідомих і несвідомих установок, нематеріалізований компонент етнічної традиції [253, 44], стереотипізований історичний досвід колективного буття людей, соціальної взаємодії та міжособистісних відносин, захисних реакцій на конфлікти із соціальним і природним оточенням, індивідуального й колективного переживання світу [403, 167].

На нашу думку, попередні міркування інтегрує визначення, відповідно до якого ментальність є глибинним рівнем колективної та індивідуальної свідомості, що включає позасвідоме, а також відносно стійку сукупність настанов і схильностей індивіда або соціальної групи, що спонукають до певного типу сприйняття, мислення та дій. Якщо картина світу існує як усвідомлене уявлення, то ментальність здебільшого реалізується в певних формах поведінки й переживається емоційно.

Кожній культурі, за оцінкою М. Фуко, властива своя «епістема», тобто кожна епоха характеризується структурами, які детермінують, визначають мислення та дії людини [411]. На психічних і ментальних структурах індивіда ґрунтується формування габітусу народу, що визначає особливості поведінки та можливості адаптації до навколишнього середовища. П. Бурдьє стверджує, що об'єкти пізнання не пасивно зареєстровані, а сконструйовані. Основа цих конструкцій – габітус як система структурованих диспозицій, що конструюються на практиці та завжди орієнтовані на виконання практичних функцій. Габітус – це принципи, що генерують й організують практики та репрезентації, які можуть бути об'єктивно адаптовані до своєї мети [57, 89–90]. Як бачимо, поняття габітусу пов'язане з картиною світу, із ментальністю певного індивіда чи народу.

У наукових дослідженнях категорія «ментальність» часто отожднюється з поняттями «менталітет» і «національний характер». Проте в сучасній філософській, соціологічній, культурологічній, психологічній літературі ці поняття розрізняються. Категорію «ментальність» доречно застосовувати щодо великих спільнот (народ, нація), натомість поняття «менталітет» здебільшого використовують для конкретизації змісту. Хоча деякі науковці вживають поняття менталітету як «сталій, загальнорозповсюджений у тій чи

іншій групі людей особливий мисленний образ (узагальнене уявлення) щодо певних елементів реальності, його можна визначити, як таку стаціонарну духовну підвалину людини, що в певній мірі змінюючись, залишається при цьому одним і тим же» [236, 8].

З іншого боку, категорія «менталітет» не тотожна поняттю «національний характер», яке найчастіше розуміють або як притаманний представникам певної нації набір основних особистісних рис, або як систему уявлень етносу – установок, вірувань, цінностей. Так, П. Гнатенко визначає національний характер як «своєрідне, специфічне поєднання загальнолюдських рис у конкретних історичних та соціально-економічних умовах буття національної спільноти» [94, 6]. Отже, менталітет і національний характер мають багато спільних ознак, проте не є тотожними, складаючи, радше, діалектичну єдність, яка ґрунтується на різниці обсягу та його форми. Якщо менталітет виявляється на рівні індивіда й нації, то національний характер – переважно на рівні нації.

У глибинах сучасної ментальності збережені архетипи, що є згорнутою формою стародавніх міфів про героїв та їхні долі. «Докладніше дослідивши ці образи, – зазначає К. Юнг, – ми виявили, що вони є сформованим підсумком величезного типового досвіду незліченного ряду предків: це психічний залишок незлічених переживань того ж типу» [465, 115]. Оскільки архетипи, пов'язані з базовими потребами, емоціями, стереотипами сприйняття, мислення та поведінки, вони практично не піддаються змінам у процесі культурно-історичного розвитку людства.

Унаслідок тривалого еволюційного розвитку архетип із категорії загальнолюдської перетворюється в категорію національну. За визначенням О. Сліпушко, із часу формування нації, розвиток архетипу обмежується певною мірою її рамками. Архетипові образи можуть мати спільні риси для певних груп націй, проте вони відзначаються особливостями національної ментальності. Серед критеріїв, котрі впливають на розвиток архетипу дослідниця виокремлює ландшафт, географічне середовище, що впливають на психіку людини, її прагнення; походження нації (наприклад європейське, азіатське); характер релігії; риси національної ментальності. Ці чинники зумовлюють особливості архетипу, впливають на специфіку його реалізації, зокрема в мистецтві та літературі [357, 126].

Наявність архетипів учені обґрунтовують у розроблених концепціях міфу. Саме міф як ілюзорна й безглузда конструкція, із погляду зовнішнього спостерігача, створює систему базових орієнтирів, які дають можливість представнику певної культурної спільноти твердо знати, яким факторам навколишнього предметного світу потрібно надавати перевагу. Люди, занурені в однакові міфи, розуміють одне одного з півслова, а завдяки певним умовним системам відліку, які запропоновані міфом, людина оцінює навколишній світ [239, 57]. Схожої думки дотримується й М. Мамардашвілі, який пише, що «саме позачасовий позапросторовий характер міфологічних персонажів надає людям певну зовнішню точку опори, звідки можна накинути на дійсність мережу антропних образів і тим самим внести і у світ, і в людську душу такий порядок, який може протистояти хаосу та розпаду» [261, 165]. В елементах несвідомого, які утворюють душу спільноти, Г. Лебон убачає причину подібності індивідів цієї спільноти [223, 14], що можна пояснити архетипами як глибинними основами ментальності.

Зауважимо, що наявність чи відсутність архетипів як важливих чинників формування ментальності остаточно не доведена, тому уявлення про архетипи досі є предметом наукових суперечок. Проте немає сумнівів, що архаїчні основи ментальності мають несвідоме, глибинне підґрунтя, яке й виражають архетипи як носії типового людського досвіду.

Дослідження повсякденного життя українського православного вірянина передбачає виявлення типів та форм, структури й внутрішніх елементів повсякденності в їх взаємозв'язку. Повною мірою це стосується й ціннісного виміру ментальних структур буденної свідомості, у яких відображається повсякденність. Прийнята в суспільстві система цінностей, норм поведінки, уявлень та ідеалів становить ядро буденної свідомості, яка визначає особливості сприйняття дійсності, її інтерпретації й поведінки.

Можна констатувати, що представників певної культури об'єднує в спільноту картина світу, у якій домінантою буденного погляду на світ постають людина та її рівновіддалені сфери – особистий і навколишній світи. За словами І. Касавіна й С. Щавелева, до складу першого входить тілесне буття індивіда (тіло та його частини, органи), суспільне буття особистості (сімейно-родинні, дружні відносини, соціальний статус тощо), душевні якості людини (думки, почуття,

мова). Другий, зовнішній щодо індивіда світ складається з дому й відповідного йому побуту (їжа, одяг, взуття, знаряддя, домашні тварини та культурні рослини), соціуму (із матеріальними й духовними цінностями), природи (від земної поверхні до неба, з усіма явищами природи та часом їх здійснення) [171].

У цьому контексті істотне значення має розуміння П. Сорокіним ментальності, яку він пов'язує з певними типами культури. На його думку, розумові та смислові елементи, які лежать в основі будь-якої логічно інтегрованої системи культури, можна розглядати з внутрішнього й зовнішнього боків. Перший належить до сфери внутрішнього досвіду, що існує у вигляді хаотичних і безладних образів, ідей, прагнень, відчуттів та емоцій або як упорядковані системи мислення, виткані з цих елементів внутрішнього досвіду. Це – сфера розуму, цінності, сенсу, яку автор називає «ментальністю культури» або «культурною ментальністю». Другий бік складається з неорганічних й органічних об'єктів чуттєвого сприйняття – предметів, подій, процесів, у яких утілюється, організовується, реалізується або набувається внутрішній досвід [363].

Очевидно, що ментальний вимір повсякденності, який конституює буденну свідомість, соціокультурно й історично зумовлений, спільний для всіх членів соціуму, незалежно від їх ціннісної орієнтації, не рефлексується індивідами та відтворюється автоматично, як вид неявного знання. Останнє не означає, що повсякденне знання збігається з несвідомим. Рівні свідомості, істотно відрізняючись один від одного, залишаються нерозділеними завдяки загальній межі, не замкнутість якої передбачає проникнення елементів з інших рівнів.

У межах феноменологічного напрямку в соціології окреслені межі повсякденності, що постала як особлива реальність, протилежна іншим модусам людського буття – «світу фантазії», «світу дитячої гри», «світу мистецтва», «світу релігійного досвіду» тощо. Представники феноменології розглядають «світ повсякденного життя» як ментальну структуру, що конструється в процесі міжособистісної взаємодії за допомогою смислових моделей реальності, які містяться в розмовній мові та мовах невербального спілкування. Повсякденність, за А. Шюцем, – сфера людського досвіду, яка виникає на основі трудової діяльності й характеризується особливою формою сприйняття та осмислення світу. Їй притаманний активний

стан свідомості, цілісність особистісної участі у світі як сукупності інтерсуб'єктивних форм простору, часу й соціальних взаємодій, що є самоочевидними та не викликають сумніву в об'єктивності свого існування [452, 129]. Отже, для А. Шюца ментальність постає своєрідним «фондом знань», що сприйнятий індивідами як схема інтерпретації світу.

Зв'язок ментальності з буденною свідомістю, яка відображає світ на рівні явищ, а не сутностей, може сприйматися як звуження простору феноменології ментальності. Проте, з одного боку, буденна свідомість містить не лише несвідомі та буденні компоненти, а й елементи теоретичних узагальнень, з іншого – ментальність виходить на рефлексивний рівень і перебуває в полі самосвідомості людини. До сфери ментальності належать цінності, уподобання, усвідомлені культурні інтенції [471, 145]. Варто зазначити, що в ментальності акумулюються соціальні та культурні практики, тобто практики життєдіяльності, визначаючи її змісти, що формуються з буденних сценаріїв зусиль і вподобань, обставин повсякденності певної спільноти, спрямованих, передусім, на її самовідтворення.

Символічним універсумом, що поєднує свідомість з об'єктивним зовнішнім світом, є знання як необхідний компонент буденної свідомості. Зазвичай, це знання стосується не окремих об'єктів, а ситуації загалом та способів її трактування. Зовнішній світ не здійснює значущого впливу на соціальне життя, адже важливішою виявляється реальність, що сприймається людьми й, за Т. Лукманом і П. Бергером, є «світом, що створюється в їхніх думках і діях. Суб'єкту це знання видається чимось саме по собі зрозумілим, споконвічно даним, хоча насправді воно є складним результатом діяльності свідомості. Повсякденне знання є множиною інформації, спільною для певного кола людей «у звичній самоочевидній буденності повсякденного життя» [38, 38–44]. Середовище створення повсякденного знання – неспеціалізована практично-буденна сфера, у якій індивід перебуває нарівні з іншими у звичайній самоочевидній рутинності повсякденного життя. Саме так еволюціонує духовний склад особистості, відбувається формування переконань й упереджень, довіри та недовіри, розвивається масштаб світу, горизонти його розуміння, на що індивід спирається при конструюванні світу.

Знання в галузі релігійного життя більш специфічне, ніж власне повсякденне, утворює відносно ізольований смисловий підунівер-

сум, діапазон якого простягається від спеціального знання теологічних основ до буденного розуміння норм поведінки. Кожен вірянин приймає соціокультурні норми, смисли, цінності, які поділяють інші. У міру альтернації – релігійного навернення – у церковне середовище привноситься смислова спадщина мирського життя, що зумовлює щілину між канонічним знанням церкви й народним релігійним знанням (наприклад офіційною доктриною та народним православ'ям). Тому в релігійному знанні ядром є канонічний смисловий універсум, натомість на периферії розміщується безліч індивідуальних відхилень – «приватних богословських думок» [118, 94].

Буденних знань недостатньо для обґрунтування віровчення, однак їх цілком вистачає для доведення окремих його частин. Тому буденне знання є важливим допоміжним засобом для залучення до релігійної традиції. Кожна релігійна традиція – цілісне утворення, особливим чином організоване релігійно-соціальне життя, що об'єднується й взаємодіє, насамперед, за допомогою специфічного розуміння природи божества, світу та людини. Це знання може бути виражене в системі вірувань, вивчення якої створює умови для порівняльного аналізу буденної релігійної свідомості. Вірування тематизують певну релігійну традицію, постають засобом для розуміння значення традиції для її послідовників. М. Вебер характеризує релігію як спосіб надання змісту соціальній дії, вносячи в такий спосіб «раціональність» в об'єднання світу та в повсякденну етику [66, 12]. Завдяки релігії, що здатна сконцентрувати смисли, переживання світу переходить у світоусвідомлення, у якому речам надається певний смисл. Як фундаментальну характеристику етнічної групи М. Вебер виокремив систему вірувань, що поділяються її членами, на відміну від інших, так званих «об'єктивних» рис групового членства – спільної мови, території, біологічних особливостей тощо.

Буденне пізнання – це процес отримання нових знань у процесі повсякденного життя. Особливістю буденного пізнання є те, що здатність до нього ніби надбудована в людині над інстинктом виживання. Буденного пізнання не навчають, натомість здатність до нього характеризується як тямущість, кмітливість, спритність. Буденне знання зорієнтоване на світ повсякденного досвіду й практичну користь. Квінтесенцією буденного знання, зазвичай, вважається здоровий глузд, судження якого сприймаються як істини,

оскільки мають однакову цінність для всіх людей. Буденне знання, хоча й фіксує істину, проте робить це не систематично та бездоказово. Порівняно з науковим знанням, особливостями буденного знання є його неусвідомлене використання, відсутність попередньої системи доведення, усний характер.

Поряд зі знанням у релігійній свідомості доцільно виокремлювати переконання, сформовані теоретичним богословським знанням й особистим практичним релігійним досвідом. Переконання ґрунтуються насамперед на вірі, а знання – на певній системі раціональності, зокрема практичної, повсякденної, наукової тощо, тому мають певну можливість для верифікації. Якісна відмінність переконань від знань полягає в переважно суб'єктивному характері перших й інтерсуб'єктивному характері другого (колективні переконання переходять у розряд знання). Більше того, переконання характеризуються більшою очевидністю, що не вимагає перевірки. На відміну від знань, які не так істотно зобов'язують поступати відповідно до них, переконання є більш важливим мотиватором практичної релігійної діяльності [118, 95]. Отже, релігійні переконання характеризуються більшим ступенем суб'єктивної значущості, більш інтенсивною мотиваційною силою, яка впливає на повсякденну релігійну практику.

Отже, картина світу як підсистема ментальності бере участь у сприйнятті, оцінюванні навколишнього світу, постає основою ментального простору, що містить критерії норм, які прийняті в культурі. Основою ментальності є архетипи – одиниці ментальності, релікти свідомості, носії смислів спільноти. Оскільки ментальність не завжди усвідомлюється, репрезентує емоційно забарвлені, алогічні компоненти, що ґрунтуються на колективних стереотипах, вона може бути віднесена до буденного пласту свідомості. У цьому сенсі ментальність можна розглядати як складну внутрішньо-організовану систему, що містить когнітивний компонент. За допомогою знань і досвіду, способів та особливостей отримання інформації з навколишнього світу людина вибудовує повсякденну картину світу й визначає своє місце в ньому, використовуючи сформовані уявлення про світ.

2.2.3. Ціннісний статус повсякденного релігійного життя. Раціональній організації повсякденності властива орієнтація на

вищі смисли. Це означає, що повсякденність не вичерпується здоровим глуздом, а містить наукові прийоми оптимізації, які не дають можливості розглядати повсякденність виключно як сферу буденного знання й здорового глузду. Повсякденність є процесом постійного виникнення, відтворення, вдосконалення, закріплення та відмирання різних форм організації людського життя, а також сферою їх цільових перевірок і ціннісно-орієнтованої діяльності. Зрозуміло, повсякденність не визначається однозначно раціональними структурами, а характеризується власними масштабами й ритмами, зберігаючи неабияку частку ірраціональності та несвідомого, однак саме в розумно організованій повсякденності людина може втілювати свої сутнісні сили. Суспільство й людина, кожен на своєму рівні, намагаються перетворити природну реальність, конструюючи штучну, що задовольняє їхні потреби та цінності.

Компонентом ментальних структур повсякденності є також система цінностей – установок, що мають певну значущість, особистісний чи суспільний зміст. Формою репрезентації ментальності, що реалізується в буденній свідомості та відіграє консолідуючу роль у житті суб'єкта, є система цінностей, одна з перших спроб концептуального аналізу яких належить М. Веберу [66, 117].

Між ціннісними структурами й ментальністю існує особлива система зв'язків, оскільки зміст ментальності складають не лише установки як основа концепції світобудови, що визначає ставлення людини до часу, простору, природи, суспільства, себе, а й певний набір фундаментальних цінностей. У цьому контексті ментальність можна розглядати як своєрідну пам'ять, що детермінує поведінку людей у будь-яких ситуаціях. Історична ментальність є архетипом свідомості, який зберігається протягом тривалих історичних періодів у поведінці та діяльності людини. Психоповедінкові архетипи колективного несвідомого, що зумовлюють способи людського сприйняття, мислення, оцінювання, утворюючи когнітивну основу ментальності, сприяють ієрархічній будові духовних цінностей. Колективне несвідоме, отже, є спільним для всіх спадком і справжньою основою індивідуальної психіки. На відміну від ментальності, обмеженої певними просторово-часовими (епоха, період, регіон, держава, етнічна територія) та соціокультурними рамками (спільноти й особистості), архетип має загальний характер, незалежно від часу та місця. Він є біосоціальним процесом, мета якого полягає в

здійсненні первісно закладеної в ембріоні особистості в усіх її аспектах, з усіма її психічними данностями [469, 160].

Як бачимо, у процесі повсякденного освоєння дійсності людина сприймає й приймає певні аксіологічні установки. Відносини «прийняття-неприйняття» людиною цінностей розвиваються в тісній взаємодії з іншими особистостями, відображають соціокультурні процеси, мотивують дії суб'єкта прагненням до володіння встановленими цінностями, визначають сенс його буття. Базовий рівень цінностей, який породжує смисл, є вкрай важливим, адже об'єднує в певну систему норми, що формують ідеї та цінності суспільства. Варто звернути увагу на ціннісний та інституційний взаємозв'язок буття, оскільки будь-які перетворення в соціумі спочатку формуються на ціннісно-смисловому рівні: цінності змінюють смислове поле діяльності людини, а вже потім – інституційні механізми суспільного устрою. Це пояснює недостатність існування лише інституційних норм, адже суспільству потрібні духовні та ціннісні установки, що зберігають своє значення навіть при кардинальній трансформації інститутів, що різко змінює звичні підвалини й сенс повсякденного життя [406, 117]. Лише за умови досягнення єдиного рівня ціннісного та інституційного розвитку можливі збалансованість і єдність ціннісно-нормативної системи суспільства.

Цінності, породжені повсякденним життям, складають його найважливішу опору й мають низку сутнісних особливостей. Вони спонтанно виникають у людській свідомості, у межах емпірично досяжного простору виступають груповими цінностями найближчого кола – сім'ї, релігійної громади, мають протилежні орієнтири на колективізм та індивідуалізм у питанні про свободу, дотримуючись здебільшого уявлення про «свободу від», а не про «свободу для». Цінності є глибоко емоційними, пронизаними пристрастями, але пристрасті самі по собі не постають предметом особливої уваги, вони просто вплетені в процес переживання світу. Цінності тяжіють до самовідтворення й стабільності, до погашення ціннісних збурень, що історично виникають, до нівелювання будь-яких зовнішніх аксіологічних впливів. Природні людські потреби виражають себе в основоположних ціннісних орієнтирах, якими є цінність самого життя та здоров'я, матеріальний добробут і задоволення, відпочинок та розваги, досягнення цілей і самоствердження серед собі подібних, спілкування та любов, справедливість і визнання [110, 13]. Буденна

свідомість повільно змінюється в процесі культурних трансформацій, зберігаючи своє ціннісне ядро незмінним.

Цінності як компонент соціальної пам'яті й основа індивідуального характеру забезпечують єдність індивідів через їх ідентифікацію з певною культурою чи спільнотою. У процесі засвоєння індивідом системи соціальних значень та ціннісних установок, що містяться в універсальних загальнолюдських цінностях, особистий самовибір формує ціннісно-орієнтовану свідомість представника певної спільноти. Цінності виникають і діють на рівні особистості, оскільки носієм цінностей є людина, представник родини, етнічної спільноти, релігійної громади тощо. Система цінностей не дається суспільству у вигляді набору постулатів, вона розчинена в мові, авторитетних текстах тощо. Цінності можуть бути змінені на підставі оцінок, які дають певному поняттю члени соціуму. У результаті порівняння у свідомості та мові предметів і явищ формується певне ставлення до них, що виражається схваленням, осудом чи байдужістю.

Релігійна повсякденність передбачає різноманітні характеристики поведінки, які охоплюють релігійну сферу й виражаються в релігійній вірі, уявленнях, обрядах і ритуалах, стереотипах свідомості та поведінки, структурах та функціях, звичаях і традиціях, удачі та способі життя тощо. За словами О. Золотухіної-Аболіної, один із провідних смислів повсякденності полягає в стандартизованому й нормованому зрізі емпіричного життя, у світі правил, циклів, стереотипів [154, 11–12]. Отже, релігійна повсякденність впливає не лише на світогляд індивіда, а й на його діяльність та її результати, формує специфічну модель поведінки.

З'ясовуючи сутність процесів, на тлі яких відбувається перебіг повсякденності релігії, Е. Елбакян розкриває зміст ментальних структур свідомості, що фіксують повсякденність. Виявом буденної свідомості, на думку дослідниці, постає ментальність як колективно-особистісне утворення, тобто «стійкі духовні цінності, глибинні аксіологічні установки, навички, автоматизми, латентні звички, довготривалі стереотипи, які розглядаються в певних просторово-часових межах, є основою поведінки, способу життя й усвідомленого сприйняття явищ дійсності» [456].

Безперечно, релігія є істотним чинником у визначенні значущих цінностей будь-якого суспільства. Релігія інтегрована в повсякден-

ний соціальний контекст, часто виявляючись певним каталізатором суспільних процесів. Відповідно до релігійних цінностей та норм оцінюються певні події чи явища, формуються соціальні ідеали. Інститут церкви користується великою довірою суспільства не лише завдяки авторитету Церкви, що історично склався, а й через небажання людини змиритись із замкнутістю й обмеженістю буденності, з існуючими рамками людського буття. Особливу роль у становленні релігійних традицій відіграли звичаї, норми, табу, що регулювали суспільну поведінку на ранніх етапах розвитку суспільства та збереглися в суспільній свідомості соціуму швидше на інтуїтивному, ніж на понятійному рівні. Звідси – сприйняття релігії як стійкої традиційної норми, що не порушує «енергетичний баланс» і цілісність суспільства, гарантує збереження його самотності [406, 118]. Релігійний досвід суспільства в такий спосіб значною мірою забезпечує стійкість і стабільність повсякденного буття.

Релігійна картина світу передбачає розуміння початку світу, його природи, буттєвого статусу. У релігіях Одкровення, зокрема в християнстві, створення світу Богом із нічого є не лише твердженням, а догматом віри, без розкриття якого неможливо зрозуміти сутність релігії. Релігія має на меті продемонструвати значення й сенс Усесвіту, у тому числі й життя людини. Для релігії важливий не лише факт існування світу, а й можливість його осмисленого буття. Принцип буття, який є фундаментальним для релігійних цінностей, виражається в існуванні трансцендентного, незмінного, вічного Бога, від якого похідне й залежне все буття. В Одкровенні Бог відкривається людям і своїми знаменнями, заповідями впорядковує буття, у тому числі й природний світ, суспільство, життя кожної людини.

Бог – це істина, добро, краса, мудрість, сила, любов, світло, життя, спасіння. Усе, що причетне до Бога, є цінним і тому вимагає наслідування. Божественне буття не поєднується із земним світом, оскільки воно надчуттєве, трансцендентне. Відтак релігійні цінності припускають наявність метафізичної картини світу, що передбачає, крім існування чуттєвого, надчуттєвого світу. Релігія вибудовує ієрархію світу, яка визначається ступенем близькості до Бога. Ієрархія пронизує небесний світ і церковну організацію. Оскільки релігійні цінності вкорінені в божественному бутті, вони є абсолютними, вічними й нетлінними. Значення онтологічності як сутнісної

риси релігійних цінностей розкрив П. Сорокін, характеризуючи ідеаційний тип культури: «1) реальність розуміється як така, що не сприймається чуттєво, нематеріальне, неминуще Буття; 2) цілі й потреби в основному духовні; 3) ступінь їх задоволення максимальний і на найвищому рівні; 4) способом їх задоволення або реалізації є добровільна мінімізація більшості фізичних потреб» [363, 64–65].

Дослідники зазначають, що для адекватного розуміння релігійних цінностей потрібно звернутися до самої релігії, оскільки всі інші контексти є для них зовнішніми. У сучасній гуманітаристиці набув поширення еkleктичний підхід до релігійних цінностей, у межах якого здійснюються їх довільна вибірка й пристосування до політичних чи будь-яких інших цілей. Простежено прагнення пристосувати релігію та її цінності до потреб сучасної людини й суспільства, без урахування вічного характеру цих цінностей і мінливості й минушості людських потреб. Саме релігійні цінності повинні бути абсолютним орієнтиром для потреб людини, а не навпаки [436].

Віруюча людина покликана втілювати релігійні цінності у всіх сферах своєї життєдіяльності. Релігійні цінності є компонентом природної установки свідомості людини, зумовлюючи всі її дії. Релігійні феномени мають подвійний характер: з одного боку, вони символічні, тобто внутрішньо звернені до трансцендентного світу, з іншого – іманентні земному світу й беруть участь у його житті. Безперечно, релігійні цінності ґрунтуються на ставленні людини до Бога, проте за допомогою цього ставлення вони звернені до конкретної людини.

Фундаментальною релігійною цінністю є любов Бога до створеного світу та світу до Бога. Любов є найвищою цінністю, похідними від якої є любов до ближнього, добро, істина, мудрість, милосердя, співчуття, великодушність, справедливість тощо. У релігіях одкровення, любов постає онтологічним принципом, що призводить до єдності всього буття. Любов – це й основний гносеологічний принцип, оскільки Бог відкривається лише тому, хто любить.

Релігійні цінності, за Ю. Габермасом, повинні зміцнювати соціальну солідарність у сучасному «постсекулярному» суспільстві з його новими аксіологічними викликами [412]. Проте потрібно враховувати, що поле взаємодії релігійних цінностей зі світськими передбачає фундаментальні основи віри, які не можуть бути змі-

нені. До них належить релігійний досвід як зустріч, діалог людини з Богом, догмати, що виражають і зберігають фундамент віри, релігійний культ, за допомогою якого віруюча особа чи релігійна громада встановлюють відносини з Богом. Вони символічно опосередковані через предмети культу, богослужіння. Отже, практичний вимір релігійних цінностей визначають релігійні практики, завдяки яким у буденній свідомості відбувається редукція концептуальних конструктів релігії, що продиктована прихованими суб'єктивними мотиваціями та інтенціями екзистенційного плану.

Поряд зі знанням у релігійній свідомості доцільно виокремлювати переконання, сформовані теоретичним богословським знанням та особистим практичним релігійним досвідом. Переконання ґрунтуються, насамперед, на вірі, мають переважно суб'єктивний характер, відзначаються очевидністю, є важливим мотиватором практичної релігійної діяльності [118, 95]. Отже, релігійні переконання характеризуються більшим ступенем суб'єктивної значущості, інтенсивнішою мотиваційною силою, яка впливає на повсякденну релігійну практику.

Очевидно, що буденні ціннісні уявлення часто переплетені з релігійними ідеологічними переконаннями. Ідеологія завжди є тенденційною в ціннісному сенсі, тому здатна зруйнувати та спотворити ціннісну структуру повсякденності. Проте без ідеологій повсякденність залишилася б зануреною виключно в побут, оскільки, позбавлене надособистісних, загальнозначущих смислів, повсякденне життя стає буденністю, рутинною. Саме «ідеологія вносить у людське життя момент рефлексії, розсовує горизонти, демонструє людям їхнє буття, поміщене силою думки в контекст культурного простору та історичного часу. Ідеологія формулює вищі цілі й цінності, які проникають у буденну свідомість та осідають у ній. Тоді ці цілі та цінності перестають сприйматися як щось дане ззовні, прокламоване, нав'язане й стають чимось на зразок природних установок самої повсякденності, сплавляються з нею. Утім, остаточного злиття ніколи не відбувається, при невеликому зусиллі завжди можна виділити ідеологеми, що відрізняються своєю негнучкістю, ригідністю» [110, 16]. Очевидно, що буденна свідомість та ідеологія є, насамперед, ціннісними утвореннями, пов'язаними між собою, проте такими, що різними способами зорієнтовують людину в реальному житті, часто вступаючи в протиріччя.

Отже, релігійні цінності – ядро буденної свідомості, основа суспільного буття релігійної спільноти чи віруючої особи, відображення практичного досвіду їхньої життєдіяльності. Релігійні цінності посідають особливе місце в ієрархії цінностей, оскільки визначають смисл і значення граничних станів людського буття. Водночас вони містять моральні цінності та установки, які, зазвичай, акумулюють сформовані століттями норми й правила людського співжиття. Релігійні цінності виражають визначальний момент у ставленні вірянина до Бога – прагнення до єднання, що відбивається в любові в онтологічному, гносеологічному й моральному сенсі.

2.3. Повсякденні практики як засіб уключення в релігійні відносини

2.3.1. Релігійні практики як складова частина повсякденного життя. У сучасному українському релігієзнавстві актуальними залишаються проблеми, пов'язані з вивченням релігійних практик як типу соціальних дій у площині повсякденності, що зумовлює необхідність дослідження цієї сфери соціальної дійсності. У наукових працях із релігійних практик недостатньо уваги акцентовано на їхніх характеристиках як діяльнісному компоненті повсякденності віруючої людини. Відтак особливої вагомості набувають питання, пов'язані з визначенням особливостей релігійних практик як типу соціальних дій у площині повсякденності, що й зумовлює необхідність дослідження цієї сфери соціальної реальності. З огляду на це постає потреба в здійсненні аналізу релігійних практик як складової частини повсякденних відносин українських православних вірян.

Дослідник сфери людських відносин Н. Еліас розглядає цивілізаційний процес як переплетення різноманітних практик виховання, пізнання, праці, влади тощо на рівні повсякденного життя. На його думку, реорганізація людських стосунків у процесі еволюції влади «цивілізує» людську поведінку в певному напрямі. Так, створення центрів монополії влади веде до зменшення особистих залежностей, до розширення кола осіб, які опосередковують відносини панування й рабства у формі «влади над тілом», правовими нормами у формі «влади над душею». Цим «цивілізуються» не лише зовнішній вигляд і поведінка, а й наміри, почуття та переживання

людини [462]. Як бачимо, зміни габітусу індивідів, тобто їхньої колективної ментальності й соціальна еволюція, за твердженнями Н. Еліаса, є взаємопов'язаним процесом. Диференціація людей, зростання ступеня взаємозалежності та необхідності узгоджених дій приводять до підвищення самоконтролю й самозмушування щодо виконання певних дій, спричиняючи в такий спосіб появу соціальних практик. Саме в цьому цивілізаційному процесі, на думку вченого, потрібно шукати витoki соціальних практик.

Очевидно, що суб'єкт інтегрується в соціальну систему за допомогою дії й релігія не є винятком. Якщо розуміти релігію як специфічну соціальну систему, потрібно встановити певну субстанційну основу, що характеризує релігійну дію відносно інших соціальних дій. У наукових дослідженнях релігійну дію визначено як систему соціальних актів, що відображає інтенсивні й універсальні мотивації та установки, які ґрунтуються на переживаннях і вважаються актором релігійними у зв'язку з їх інтенцією на Божественне як значимого Іншого. У результаті формуються універсальні уявлення про загальний порядок буття. До чи в процесі здійснення цих актів відбувається переключення актора відповідно до уявлень таким чином, що ці уявлення в його сприйнятті відображають дійсність, відповідно до чого установки та мотивації, які реалізуються актором, здаються йому єдино правильними [16, 20].

Сприйняття суб'єктом феноменів, що його оточують, у тому числі й діяльності, розгортається в соціальних взаємозв'язках. Зміст релігійної дії, що опосередкована вірою як єдино можливою формою взаємодії між людиною та трансцендентним, неминуче буде пов'язаний із пошуком особистого, партикулярного буття «Я» як у світі повсякденності, так і у світі трансцендентному. Отже, соціальна дія, спрямована на включення суб'єкта в людську спільноту, «помітно протиставляється релігійній, із її відокремленим суб'єктом як «віруючим». Водночас людство в пориві релігійної єдності вливається в ритуалах, які виражають його внутрішній стан. Щодо цього всі релігійні дії соціальні, адже спрямовані на єдність людства» [16, 16]. Різниця між соціальними та релігійними діями помітна в процесі конституювання змісту дії в житті «одиничної душі».

Для віруючої людини релігійна й повсякденна реальність тотожні, оскільки людина живе у світі, беручи за основу існування системи ієрархічно вибудуваних світів, що розуміються іншими членами суспільства як надприродні. Інтерсуб'єктивний світ постає

для вірян спільною повсякденною реальністю, оскільки релігійна віра є атрибутом повсякденності. У повсякденній реальності всі члени суспільства діють, виходячи зі своїх уявлень про реальність, що об'єктивує дії й практики. Відтак реальність суб'єктивна виявляється в об'єктивній реальності, причому соціальна дія не залежить від того, чи поділяються іншими суб'єктивні уявлення актора.

Ще Е. Дюркгейм вирішального значення в релігії надавав не віруванням і догматам, а культовим діям – обрядам та ритуалам. На його думку, сутність культових дій полягає у можливості відкриття соціальною спільнотою, за їх посередництвом, шляху до священних об'єктів, водночас забезпечуючи повернення у звичайний світ. Оскільки культові дії мають колективний характер, Е. Дюркгейм пропонує таке тлумачення релігійного феномену, у якому священне полягає у вшануванні суспільства як основної соціальної цінності. Культова дія є актом, через який суспільство стверджує себе як спільнота, тобто усвідомлює самототожність [131, 229]. Отже, основне призначення релігії полягає в інтеграції та згуртуванні суспільства, установлення зв'язку між індивідом і суспільством, у тому числі й за допомогою релігійних практик.

Феноменологічний напрям, розглядаючи категорію «священне» як найважливішу для вираження сутності релігії, убачає в ній вид переживання, інтенціональний об'єкт релігійної свідомості. Так, на думку М. Еліаде, будь-який об'єкт, який розглядається суб'єктом чимось більшим, ніж це передбачено природою, визначається як священне – «ієрофанія», «явище священного», виявлення священного в профанному, мирському середовищі [459, 18].

На переконання сучасних авторів, у зв'язку з пошуком базисного підґрунтя релігії потрібно акцентувати увагу на способах здійснення розподілу на світське (мирське, профанне) і священне, сакральне (те, що люди вважають екстраординарним, що викликає трепет та благоговіння). Сакральне – предикат тих сутностей, які є об'єктом поклоніння. Релігійні практики поєднують у собі водночас своєрідні вектори інтенціональності, унікальність індивідуального й універсальність. Вивчення релігії «за допомогою бінарних опозицій певним чином продиктоване, з одного боку, саме її (релігії) надісторизмом. Відсилаючи до універсальності та цілісності цілого й частини, суб'єктів-акторів та системи загалом, релігії зберігають себе саме в термінах цілісності й незмінності (витоків релігії та су-

часності). З іншого боку, у бінарних опозиціях міститься своєрідна основа комунікативних кодів соціальної системи» [16, 11]. Спираючись на використання бінаризму як методологічного прийому, пропонується повернути вектор пошуку в напрямі дослідження соціально-релігійної реальності, буття релігійної спільноти як співбуття декількох можливих світів.

Сакральне не може бути описане за допомогою зведення до однієї суттєвої ознаки, у зв'язку з чим аналізуються як спроби конструювання категорії («нуміозне»), так і обґрунтування правомірності їх використання («Святе», «Божественне», «сакральне» тощо). Поняття «Святе» перетворилося в атрибут, у цьому випадку – божественної «інакшості та досконалості», унаслідок чого використання його в силу асоціативного ряду ускладнюється. Поняття «Святе», що тривалий час є певним горизонтом, як предмет або модель позначало відокремлену, подекуди заборонену сферу надприродного. Поширене використання поняття «священне» як надчуттєвого, як загального знаменника та єдиного джерела для всіх релігій. Очевидно, потрібно відокремити специфічний клас феноменів і їх проявів, не торкаючись питання про їх емпіричне існування та віри в їхню реальність. Натомість варто сформулювати раціоналізовану, об'єктивовану в межах філософського дискурсу категорію, що емпірично застосовується та артикулює необхідні граничні властивості. Варіативною категорією пропонується «Божественне», а релігія в цьому випадку характеризується як така, що визначає зміст у системі ієрархічно вибудованих світів (фізичний простір, соціальний простір, сакральні простори), у результаті чого релігійні практики стають не системою поклоніння, а системою орієнтації в структурах просторів, механізмом класифікації просторів [16, 12].

Проблема релігійних практик розглядається в концепції автора теорії соціального поля й представника теорії габітусу П. Бурдьє. Французький соціолог протиставляє поняття «соціальний агент» суб'єкту та індивіду, вважаючи, що суб'єкт є маріонеткою кимось керованої структури, а агент не підкоряється невідомим йому законам. П. Бурдьє за основу пояснення поведінки агентів бере логіку практики та її феномени – стратегію поведінки, габітус, практичне почуття. Габітус, за П. Бурдьє, є системою диспозицій, що породжує й структурує практику та уявлення агентів, матрицею сприйняття, постановки цілей, виконання завдань, дій. Габітус містить

оцінювання та мислення, манеру поведінки й мови, естетичний смак, індивідуальний стиль і спосіб життя, за допомогою яких відрізняються представники класів, національностей, професій. Завдяки габітусу агент орієнтується в соціальному просторі й адекватно оцінює ситуації. Габітус породжує фактор практики агента та водночас є принципом класифікації практик [58].

Процес формування габітуса має два етапи й відбувається в процесі інтеріоризації соціальних відносин. Первинний габітус, що складається в родині, є основою для сприйняття та засвоєння шкільних знань, натомість вторинний – умовою розуміння й оцінки повідомлень ЗМІ тощо. Отже, за П. Бурдьє, інтеріоризація перетворює габітус у хронологічно впорядковану множину диспозицій. Габітус – це принцип, що породжує практики та підкоряється «практичній логіці», яка властива повсякденній поведінці. Із цієї причини він характеризується невизначеністю й експромтом, намаганням позбавляти соціальні ситуації від непередбачуваних обставин. Будь-яку ситуацію габітус перетворює в завдання, стаючи принципом її виконання.

Як продукт історії, габітус творить індивідуальні та колективні практики, а отже, історію, забезпечуючи присутність минулого досвіду як гарантію сталості практик у часі. «Габітус, – пише П. Бурдьє, – є діяльною присутністю всього минулого, продуктом якого він є, – відповідно, він є те, що надає практикам їх відносну незалежність стосовно зовнішніх детермінацій безпосереднього сьогодення. Ця автономія минулого, що діяло, і діяльного, яке, функціонує як акумульований капітал, творить історію з незапам'ятних часів і забезпечує, таким чином, безперервність у зміні, яка робить індивідуального агента світом у світі» [58]. Отже, на думку П. Бурдьє, соціальну дію кожного агента формує габітус. Суспільство вчений розумів як систему практик, приділяючи значну увагу проблемам соціальної дії, її причин та мотивів.

Дослідження релігійних практик, на думку Нікола де Бремон Д'Арса, апріорі передбачає осмислення релігії в соціальних категоріях, що означає необхідність визначення кількох рівнів цього осмислення. Дослідник вважає, що релігія, насамперед, може бути осмислена на рівні соціальних фактів і подій, що стосуються індивідів, суспільств та всього людства. Існують групи, соціально-комунікативні практики яких описуються лише в релігійних

термінах. Дії окремих індивідів спричинені релігійними уявленнями чи належністю. «Деякі взаємодії людей, – пише Н. де Бремон Д'Арс, – були б абсолютно незрозумілими в рамках чистого методологічного індивідуалізму без урахування того, що вони приводяться в дію цілою системою соціорелігійних мотивацій» [53].

Ця обставина, уважає Бремон Д'Арс, спонукає осмислювати релігійні практики з погляду їхніх мотивів, мотивацій, вірувань, соціальної уяви – елементів, що визначають певну форму взаємодії з трансцендентним. Це приводить до розуміння релігії як знання, об'єктивної системи вірувань, системи соціальних функцій, тобто як рушійної сили певного типу соціальних дій. Зрештою, «якщо дивитися в дюркгеймівській перспективі, релігію можна розуміти як майже незбагненне вираження самої суті суспільства як такого» [53]. Отже, за висновками вченого, аналіз релігійних практик повинен поєднувати класичний науковий інструментарій та безпосередній контакт із реальністю.

Учені здійснюють спроби філософсько-релігієзнавчого вирішення дискусійного питання про відносини суб'єктивно мотивованих релігійних практик та соціально детермінованих структур повсякденності. На думку Л. Астахової, вивчення проблематики релігійних практик супроводжується певними труднощами, причинами яких є, насамперед, обмеженість джерельної бази, зокрема прямих джерел, унаслідок чого доводиться використовувати переважно джерела непрямі й складність інтерпретації окремих матеріалів релігієзнавчих досліджень. Очевидно, що означена проблема потребує використання дослідницьких прийомів з арсеналу суміжних із релігієзнавством наукових напрямів (соціології, історії, етнографії, соціальної антропології, лінгвістики). Можна констатувати, що цілеспрямоване вивчення релігійних практик з аналітичних позицій перебуває в стані формування й досі мало переважно дескриптивний характер [16, 4–5].

Релігійні практики, на думку, О. Агаджаняна та К. Русселе, потрібно досліджувати в статичному та динамічному ракурсах. За статичним визначенням, релігійні практики є сукупністю інтерпретацій і дій, виконаних людьми у зв'язку з їхніми віруваннями, релігійним досвідом та / або взаємодією з релігійними інститутами. Практики містять обряди (ритуали) не як прописані в канонах зразки, а як реально виконані дії, що можуть відрізнятися від цих

зразків. Поняття «релігійні практики» ширше за поняття «обряд», оскільки може означати й такі дії, які не містять обрядів, навіть якщо ці дії прямо чи опосередковано пов'язані з релігійними смислами. «Релігійні практики» можуть бути відокремленими від обрядів, водночас їх не можна змішувати із сукупністю інших соціальних та культурних практик, у яких відсутня більш-менш усвідомлена релігійна заданість. Натомість, даючи динамічне визначення, «слід розуміти «релігійні практики» як явище, протилежне жорсткій і встановленій системі релігійних текстів, норм та інститутів, як постійний «герменевтичний процес» їх переосмислення й прикладного коригування. Репертуар практик, їх жорсткість / еластичність, наративи, що їх супроводжують, смислове наповнення практик, їхні функції всередині релігійного комплексу й життєвого світу взагалі – усе це рухливе та підлягає постійній інтерпретації з боку суб'єктів практики [3].

Дослідження релігійних практик як системи комунікацій між віруючими суб'єктами та представниками інших світів або Богом ґрунтується на теорії комунікативної дії Ю. Габермаса [80, 84–91]. У соціальних системах дія конститується через комунікацію й атрибуцію як редукцію комплексності. Релігійна дія повинна розглядатися в контексті процесуальності суб'єктно-об'єктних відносин без їх протиставлення. Процесуальність комунікативності підкреслює емерджентність релігійної дії. Комунікація є неминучим процесом, що створює елементи релігії як соціальної системи. Теоретично можливо розвести терміни соціальної та релігійної дії й комунікацію, на практиці ж часто комунікація та дія перебувають у єдності, у якій найпростішим елементом є комунікативна дія. Комунікативна дія зміцнює традиції, оновлює культурний потенціал, служить соціальною інтеракцією та формує солідарність. В аспекті соціалізації вона сприяє формуванню особистості, набуттю нею ідентичності [16, 14].

Дослідники обґрунтовують положення про можливість розкриття поняття «практика» у зв'язку з опозицією «теорія – практика». Так, якщо нормативний релігійний текст є, умовно кажучи, «теорією», то релігійні практики – відкритою системою «застосування теорії». Практики є соціально значущою сферою людських дій, у якій одночасно відбуваються два процеси: вноситься нормативна впорядкованість та артикулювання в «невимовний» пси-

хічний досвід і генерування ним цілої гами інтерпретацій, реакцій та стилів, спрямованих на застосування норми і її пристосування до складного й мінливого контексту. Цей процес передбачає певну дисципліну, що задана нормою (канонам, теорією, законом), проте є й простором для інтерпретації та вільного експериментування. У найширшому значенні слова практика – це сфера індивідуальних і колективних дій, у якій відбуваються постійні експерименти з нормою [3].

Норми та правила дії, потрібний тип тілесності формує мережа дисциплінарних просторів, якими є, наприклад, храм і ринок, школа й фабрика. Вони складають повсякденний порядок, який можна розглядати як складну тканину переплетення різних порядків. Повсякденна поведінка ґрунтується переважно на дотриманні правила, а не на рефлексії, оскільки рівень повсякденної взаємодії відводить досить скромне місце питанню про істину. За словами Л. Вітгенштайна, засвоєння цих правил є схожим на дресирування, адже відбувається поза будь-яким обґрунтуванням [74]. У мовному вираженні правила функціонують як обіцянки, клятви, погрози, накази, запитання й сприймаються з урахуванням особи мовця. Правила, яких дотримуються, не підлягають критиці та усуненню. Їх обговорення не справляє тривалого ефекту на матриці повсякденної поведінки.

Інша думка полягає в тому, що незмінне відтворення соціальних норм, які постійно повторюються, неможливе. Соціальна дія як «випереджаюче відображення» передбачає більш-менш вільну згоду з боку індивіда дотримуватися норм, адже вони стають нормами лише у випадку визнання. Навіть соціалізація як «убудовування» людини в соціальне життя ніколи не буває пасивним засвоєнням пропонованих суспільством норм та цінностей. Соціалізація передбачає активний процес взаємного впливу з боку того, на кого впливають, і того, хто впливає [199].

Категорію релігійної норми О. Агаджанян та К. Русселе піддають сумніву, вважаючи, що норма завжди перебуває в стані динамічного випробування й має кодифікований характер. Вона бере витоки з початків традиції, залишається референтним центром будь-якої практики, проте конкретний зміст норми істотно змінюється. У процесі дослідження релігійних практик з'ясовується не лише експериментування з нормою, а й постає проблема постійного процесу релігійної нормотворчості, суперництва за право легітимно

представляти «споконвічну», автентичну норму, авторитетно інтерпретувати її та ідентифікувати себе з нею чи з нормативною спільнотою.

Проблема нормативної чистоти породжує спосіб кваліфікації релігійних акторів за ступенем відповідності авторитетно встановленій «чистій нормі», «автентичності» їх релігійності. Учені наголошують, що норма й автентичність – соціально сконструйовані поняття, які завжди є об'єктом конфлікту інтерпретацій, символічним капіталом, право володіти яким або його представляти є предметом суперництва індивідів та груп. Із цієї причини всі ступені, мотиви й форми володіння символічним капіталом у певному сенсі однаково автентичні. «Якщо піддати методологічному сумніву непохитність норми, – пишуть О. Агаджанян і К. Русселе, – то перед нами постає не більш відкрита й динамічна реальність, що враховує широкий спектр рівноправних релігійних феноменів – від глибоко інтерналізованого трансцендентного досвіду до знакової, емблематичної релігійності та навіть «релігійної моди» [3].

Отже, осмислення повсякденних практик українських православних вірян у соціальних категоріях передбачає з'ясування особливостей практик як типу соціальних дій. Основою повсякденних релігійних практик є релігійна дія, що завжди має суб'єктивний характер. У процесі реалізації релігійна дія соціальна, оскільки часто піддається корекції з урахуванням очікувань інших членів суспільства. Незалежно від майбутньої реалізації, що полягає в підтримці відносин із трансцендентним, на рівні задуму дія може бути як релігійною, так і світською. Референтним центром релігійних практик є норма як узірець соціальної дії.

2.3.2. Повсякденні комунікації в релігійних відносинах. Повсякденність віруючої людини зумовлена властивою їй особливою парадигмою сприйняття світу як створеного Богом, домінуванням у свідомості теологічної установки. У сучасних умовах основна роль в організації повсякденних комунікацій православних вірян належить релігійним громадам. Як первинний осередок інституційної структури православна громада є об'єднанням вірян, які постають суб'єктами релігійного життя, а отже, релігійних відносин.

У контексті повсякденності релігійні відносини значною мірою визначаються наявністю загальних мовних смислів та семантикою

інтерпретаційних процесів. Інтерпретація глибинних смислів простору проживання, його розуміння з метою занурення в навколишню дійсність, а також тлумачення надприродного світу є природним бажанням людини. З огляду на це повсякденність як своєрідна система суспільних відносин не може існувати поза комунікацією, яка постає способом передачі інформації в міжособистісній, груповій і суспільній взаємодії, що спрямована на встановлення взаєморозуміння та ціледосягання.

Емпіричні умови людської взаємодії, соціальні форми екзистенції вбудовані в певну символічну універсальну сферу, якою постає мова. Мовна картина світу (мовне світобачення) досліджується в рамках гіпотези лінгвістичної відносності Е. Сепіра й Б. Уорфа, які вважають, що мовні форми здійснюють істотний зворотний вплив на перцептивні, розумові та когнітивні процеси загалом, формуючи етноспецифічну картину світу. Теорія Сепіра-Уорфа стверджує, що уявне членування світу, формування системи понять, у яких осмислюється світ, відбувається відповідно до системи категорій природної мови, якою користуються суб'єкти пізнання. На думку Е. Сепіра, реальний світ значною мірою будується на основі мовних норм цієї групи. Відповідно до теорії лінгвістичної відносності, тип мови визначає не лише форми поведінки мовного колективу, а й тип культури, тип мислення, тобто прийняту в культурі логіку [349]. Отже, мова постає не лише засобом вираження, а й формою, що визначає спосіб думок людини. Крізь мову структурується система морально-етичних, ціннісних та ідеологічних установок у суспільстві.

На думку німецького соціолога Н. Лумана, комунікація є провідним поняттям у теорії суспільства, за допомогою якого він пропонує змінити формулювання соціологічної теорії, узявши за основу поняття системи замість поняття дії. Соціальна система в цьому випадку постає оперативно закритою системою, що складається з власних операцій, створює комунікації з комунікацій. Наявність у суспільстві комунікації надає йому особливого системного характеру. «Суспільство, – пише Н. Луман, – є комунікативно закритою системою. Воно творить комунікацію за допомогою комунікації. Комунікувати може лише воно ж – але не з самим собою і не своїм навколишнім світом. Воно виробляє свою єдність за допомогою оперативного здійснення комунікацій, рекурсивно звернених до попередніх, і тих, що випереджують наступні кому-

нікації» [251, 223]. Отже, суспільство, за Н. Луманом, є, передусім, комунікативною системою.

Комунікативні відносини охоплюють широке коло явищ соціокультурної реальності, у тому числі й повсякденне життя віруючої людини. Багатогранною концепцією, що акумулює потужні теоретичні ресурси філософської та соціологічної думки, є теорія комунікативної дії Ю. Габермаса як результат пошуку основ, здатних забезпечити взаєморозуміння та інтеграцію соціальних суб'єктів. За Ю. Габермасом, «життєвий світ» (Lebenswelt) як система соціокультурного знання має інтерсуб'єктивний характер. Життєвий світ є організованим запасом знання, що зосереджений у культурі, насамперед у мові, передається від покоління до покоління за допомогою культурних традицій. Цей запас знання становить підставу життєвого досвіду індивіда. На відміну від Е. Гуссерля, Ю. Габермас вважає, що структури життєвого світу не задаються лише інтенціями трансцендентального еґо, а конструюються знаннями й досвідом, закладеними в культурі та мові [413]. Це знання переважно неочевидне й неусвідомлюване, тому існує в прихованому вигляді, виявляючись у ситуативних формах комунікації.

Життєвий світ досягається в процесі його комунікативної інтерпретації, зорганізовуючись за допомогою засобів мови та мовлення, що пов'язані з певною культурною традицією. Сукупність процедур та інституцій комунікації утворює систему репродукції основ життєвого світу й постає суспільним світом повсякденності. Відтак розуміння повсякденності Ю. Габермас ґрунтує на понятті «життя» як єдності й однорідності свідомості та предмета. Це розуміння завжди постає суб'єктивним тлумаченням того, що реально не існує. Пошук сенсу вирішується через звернення до мови як до онтологічного та гносеологічного конструкту [167, 372].

Очевидно, що мова впливає на світоглядні основи віри й значною мірою визначає нюанси комунікаційних систем православних церков. Природна емоційність православних вірян сприяє поширенню світських мотивів у комунікаційній системі. Елементами емоційної масової подієвої комунікації у православ'ї є паломництво до святих місць, хресні ходи, церковний спів, молитва. Невід'ємний елемент комунікації православних вірян – іконографія, що пов'язує літургію, молитву та храмовий комплекс. Дослідники зазначають, що останнім часом православна комунікаційна система наповнюється

новітніми засобами комунікації (пресою, радіо, телебаченням, Інтернет-сайтами, які використовуються досить помірковано) [307, 16–18].

Живе мовлення, тобто мова в її проявах і застосуванні, за М. Гайдеггером, є онтологічною основою всіх інших аспектів мови. Мовлення – це основа мови, адже «мова існує тільки тому, що існує мовлення, а не навпаки» [418, 279]. Філософ визначає основні феномени мовлення – слухання, мовчання, поголоску (чутки), мову. На думку М. Гайдеггера, мовлення – це поезія, здатна виявляти нові буттєві можливості Dasein, тому воно виявляє себе як «модус» визрівання та «прояву» Dasein. Мова має власне буття доки вона розвивається, набуває нових значень, слів, зворотів. Вона змінюється, оскільки промовляється, тлумачить Dasein. Отже, мова є модусом існування Dasein та його буттєвою структурою.

Модифікована повсякденність «Dasein» постає в М. Гайдеггера світом турботливого діяння, способом, за допомогою якого існує тут-буття, яке пов'язується зі світом за допомогою налаштованого розуміння, хоча в модусі повсякденності тут-буття виявляє дефіцит цього розуміння. Загалом негативно ставлячись до повсякденності, учений наголошує, що вона є «споконвічним способом буття тут-буття», тобто справжнього буття. Людина багато про що вперше дізнається в модусі повсякденного тлумачення, як існує багато чого, що ніколи не піднімається над повсякденним розумінням [418, 33]. Отже, за М. Гайдеггером, екзистенційно-онтологічним фундаментом мови є мовлення, що зумовлює розуміння в процесі комунікації.

Отже, повсякденність віруючої людини характеризується особливостями комунікації, функції якої полягають в організації повсякденності за допомогою трансльованих знань, засвоєнні правил, норм і цінностей, прийнятих у певному суспільстві, задоволенні потреб різних рівнів за допомогою щоденних інтеракцій [317, 12]. Вивчення повсякденних комунікацій та соціальних структур, у рамках яких вони відбуваються, необхідне для з'ясування особливостей функціонування релігійної комунікації в контексті повсякденного життя українського православного вірянина. На думку В. Петрушенка, у процесі вивчення релігійної мови важливо поєднувати методи емпіричного, раціонального й містико-інтуїтивного пізнання з опорою на граматику, психологію, логіку й духовні дисципліни [306, 97].

Зазначимо, що церковне життя православних вірян передбачає не лише участь у богослужіннях та індивідуальну аскетичну прак-

тику, що полягає у виконанні певних правил і заборон як напрямів духовного розвитку людської особистості. Церква заохочує вірян до активного життя, яке охоплює всі сфери буття людини, чим зумовлена необхідність розвитку позабогослужбового життя православної громади. Священики не повинні обмежуватися богослужінням і проповіддю під час літургії, виконанням треб, а проповідувати поза храмом, шукати способи згуртування та релігійної просвіти своїх парафіян. Фактором, що сприяє згуртуванню громади й виникненню позабогослужбового спілкування, є налагодження повсякденних релігійних відносин вірян.

У дослідженні комунікативних відносин віруючих людей істотне пізнавальне значення має положення про соціальну комунікацію як організацію мовних актів і взаєморозуміння суб'єктів. За Г. Гарфінкелем, соціальна реальність «конструюється» в процесі мовної комунікації. Ототожнюючи соціальну взаємодію з мовною комунікацією, він звертає увагу не на зміст, а на норми спілкування. Соціальне стає можливим виключно завдяки тому, що комунікація суб'єктів здійснюється за певними «правилами говоріння». У звичайній «розмові» суб'єктів наявні елементи взаємного розуміння, яке встановлюється не лише на основі сказаного, а й на основі невисловленого. Тобто розуміння часто досягається в результаті не актуального роз'яснення, а наявності певної тимчасової послідовності мовлення, схеми вираження думки. У розумінні міститься «фонове очікування» відповідної реакції партнерів, яке прояснює зміст промови, позиції суб'єктів, оцінки тощо. Будь-яке порушення цих очікувань здатне зруйнувати комунікацію. Фонові очікування, якими люди інколи неусвідомлено керуються у своїх діях, на думку етнометодолога, можуть виявлятися в незвичних версіях звичайних ситуацій [89].

Ураховуючи висновки етнометодології, зауважимо, що характер релігійної комунікації значною мірою залежить від наявності загального напрямку діяльності громади вірян. У сучасних парафіях, де священики активно працюють із вірянами, організовують недільні школи для дітей і дорослих, групи спільного читання Євангелія, тематичні семінари й обговорення, спільні паломництва, акції доброчинності, родинні або дитячі літні табори тощо, виникають реальні громади вірян. Вони складаються з широкого кола парафіян, схожі на великі сім'ї з міцними внутрішніми зв'язками, дружбою,

кумівством, взаємодопомогою. Відтак соціалізація в межах православної громади передбачає готовність людини долучитися до значимої для країни культурної традиції, сприйняти зразки поведінки, що існують у ній, і в такий спосіб прийняти ідентичність, очікувану й конструйовану з боку інших традицій [159].

У процесі вивчення міжособистісної комунікації віруючих осіб важливу роль відіграють наукові висновки Е. Гідденса, для якого соціальною реальністю є безпосередні соціальні взаємодії людей, насамперед у ситуаціях «співприсутності». Ідеться про комунікацію не як мовне спілкування, у якому домінують надіндивідуальні знакові системи, а про комунікацію, що виникає з безпосередніх міжособистісних обмінів повідомленнями. Ситуація знакових обмінів «обличчям до обличчя» є кінцевим елементом реальності, а їх різноманіття складає соціальність. У середині кожної індивідуальної комунікативної ситуації знакові метасистеми, у тому числі фонетична мова, відіграють незначну роль поряд із множинністю інших мов, задіяних у спілкуванні.

Більше значення, ніж мова слів, мають мова жестів, застереження, вигуки, погляди, спостереження деталей ситуації, тобто мовчазні поведінкові реакції, які в кожному конкретному випадку мають природу знаків. Для Е. Гідденса, отже, більш важливі є не мовні елементи, а ситуаційний контекст, на який реагують за допомогою застосування мови. Унаслідок неминучої контекстуальності комунікації мовні метасистеми можуть легко змінювати свої семантики, тому інформація не може бути прочитаною поза цим контекстом [91]. Саме в межах конкретних комунікативних ситуацій «співприсутності», за Е. Гідденсом, відбувається комунікація, яка відіграє вирішальну структуруючу роль у суспільстві.

Представники символічного інтеракціонізму зосереджують увагу на вивченні світу малих груп, міжособистісних і внутрігрупових взаємодій. Так, основним у вченні Дж. Міда є поняття міжіндивідуальної взаємодії, яке тісно пов'язане з категорією соціального акту, що розглядається як діалог між індивідами, постійний обмін установками та діями. Розглядаючи соціальний акт як взаємодію, американський учений визначає несимволічну й символічну взаємодію. Перша означає безпосередню реакцію людей на дії один одного, натомість у процесі другої відбувається обмін «установка-

ми, смислами і значеннями» за допомогою різних форм комунікації, насамперед мовної [271].

Особливого значення Дж. Мід надає аналізу голосового жесту та перетворенню його в символ взаємодії. Мова як сукупність і взаємозв'язок голосових жестів виконує функцію координації людської поведінки. Очевидно, що мова й інші значущі символи координують поведінку людей лише в статусі загального надбання спільноти, члени якої ніколи не спілкуються однаковою мовою. Із цієї причини ситуації непорозуміння можуть спричиняти порушення взаємодії. Отже, символічний інтеракціонізм має реалістичний погляд на взаємодію між людьми, проте зосереджує увагу лише на суб'єктивних аспектах взаємодії, які стосуються спілкування конкретних індивідів у певній ситуації.

У. Еко запропонував стандартну прикладну модель комунікації, що посилена поняттям лексикодів або вторинних кодів, які вчений розуміє як додаткові конотативні значення, котрі відомі не всім, а лише частині аудиторії [455, 74]. Так, аналізуючи раннє християнство, У. Еко наголошував, що для посилення впливу йому доводилося винаходити притчі й символи, чого не може зробити чиста теорія. Наприклад, Ісус символізувався за допомогою зображення риби [483, 54]. Комунікативне начало, що провокує індивіда вступати в комунікативну взаємодію в ролі адресанта або адресата, присутнє в кожному тексті. Із цієї причини будь-який текст, яким володіє людина, є результатом попередніх комунікативних взаємодій та комунікативних подій [480; 491].

Учені аналізують основні складові частини комунікаційної системи християнських конфесій – вербальну комунікацію (усна й письмова мова, канонічні тексти, книгодрукування, молитва, сповідь, проповідь) та невербальну комунікацію (міміка, жестикуляція, колір, одяг, храм, ікона тощо), змішану комунікації, яка найчастіше використовується в сучасному християнстві, подієву комунікацію. У сучасних умовах спостерігається поступове зменшення ролі традиційних форм релігійної комунікації, натомість на роль основних джерел інформації дедалі більше претендують мас-медіа й релігійна література [308].

Духовне життя, крім накопичення релігійних знань і виконання релігійних практик, передбачає набуття особистого духовного досвіду. Зовні практики релігійного життя для всіх однакові: існує

загальноприйнятий для всіх мирян розпорядок постів, рекомендована частота причащення тощо. Проте з часом вірянин змінює сприйняття релігійних норм, переоцінюючи їх сенс і значущість. Тому етос сучасного православ'я не можна вважати повністю прописаним. У випадку конкретної людини «він багато в чому залежить: а) від особистих переваг і нахилів самої людини, тобто від її характеру й соціального габітусу; б) від особистої позиції в цьому питанні його духівника (якщо йдеться про оцерковленого віруючого); в) від культурних особливостей локальної православної громади» [159]. Відтак життєдіяльність носія православної традиції не є тотально нормованою, за винятком змісту й послідовності богослужінь. Завдяки цій обставині, сучасний віруючий у разі паломництва або тривалої міграції може в будь-якому храмі відчувати себе комфортно, ставати повноцінним співучасником процесу.

Виникаючи в процесі певної ситуації, мова набуває самостійності, зберігаючи свою структуру навіть після зникнення цих ситуацій із життя. Мова повинна бути зрозумілою як специфічний зріз історії суспільства й культури. Не існує жодної «індивідуальної» розмовної мови, оскільки вона має груповий характер. Особливо важливе значення таких факторів, як група-носій мови, ставлення індивіда до групи, ставлення групи до інших угруповань, динаміка всередині групи [171]. У цьому контексті істотну роль відіграє діяльність православних недільних шкіл сімейного типу, у яких навчаються як священики, так і парафіяни, парафіяльні дитячі садочки під час богослужінь у вихідні дні, молодіжні позабогослужбові зібрання з дружнім і молитовним спілкуванням молоді, парафіяльна каса взаємодопомоги, позабогослужбові зібрання вірних у малих групах, де відбувається читання Священного Писання, місіонерська й соціальна діяльність членів громади, парафіяльна бібліотека, звершення таїнств і треб виключно за пожертви, а не за встановленим тарифом. Як зауважують церковні автори, керівникам громад потрібно звернутися до витоків святоотцівської традиції та не боятися активізувати життя своєї громади [55].

Розмовна функція буденної мови завжди передбачає співрозмовника, тобто живий комунікативний дискурс. У контексті такої «комунікації співприсутності» І. Гофман досліджує «драматургічну поведінку», з'ясовує значення міміки, жестів і рефлексивного контролю за рухами тіла, які властиві комунікації та відповідають за

підтримку соціального порядку й соціальної солідарності. Серед різноманіття та комплексного характеру мов, які використовує індивід у повсякденному спілкуванні, учений виділив, зокрема, позиціонування або постановку індивідів. Розглядаючи локальність (зону) як фізичне місце, у якому розгортається певна взаємодія, дослідник звертає увагу, передусім, на тілесно значимий фізичний простір. Так, обличчя є не лише фізичним джерелом мови, а й основною зоною тіла, за посередництвом якої прочитуються досвід, почуття та наміри індивіда. У процесі соціальних відносин індивідів обличчя впливає на їх фізичне розміщення в просторі в умовах співприсутності. Позиціонування «обличчям» до іншого чи, навпаки, спиною до іншого, свідчить про вияв поваги або неповаги, тому в більшості випадків індивід намагається зберігати постійний контроль за виразом обличчя [100, 111–118].

Отже, комунікація постає способом буття повсякденності, механізмом розвитку соціальних взаємодій у контексті повсякденного життя. Очевидною є визначальна роль комунікації у формуванні не лише форми, а й змісту повсякденності віруючої особи. Комунікація постає універсальною формою соціальності, що відтворюється в інтерсуб'єктивній взаємодії. У релігійних відносинах та взаємодіях за посередництвом мови відбувається процес ідентифікації індивідів, груп, спільнот. У сучасних умовах релігійні відносини православних вірян характеризуються трансформаціями комунікації під впливом новітніх технологій, змінами в психології, що супроводжується інтенсифікацією комунікаційних процесів у суспільстві.

Висновки до розділу

Отже, у процесі дослідження повсякденності як сфери релігійного життя українського православного вірянина можна зробити такі висновки. Повсякденність є складовою частиною життєвого світу – сукупності кінцевих сфер сенсу, у яких повсякденність є системоутворювальним стрижнем, завдяки універсальній природі та інтерсуб'єктивному характеру. Життєвий світ містить інноваційні моменти, натомість повсякденність спрямована на збереження й підтримку досвіду, консервативність. Життєві світи мають певні особливості, перебувають у відносинах підпорядкування, перетину, протилежності. Одним із життєвих світів людини є світ релігійного

досвіду, що містить власні кінцеві сфери сенсу, зокрема релігійну повсякденність, яка поглинає та підпорядковує своєму смислового універсуму інші кінцеві сфери сенсу. Експансія релігійного життєвого світу в іншу кінцеву сферу сенсу – повсякденність – зумовлює детермінацію релігією повсякденного життя. Суб'єктом релігійної повсякденності є віруюча людина або релігійна спільнота.

Релігійна повсякденність – це атрибут соціальної реальності, сфера розгортання процесів, що пов'язані з функціонуванням релігійного феномену. До структур повсякденності православного вірянина, у якій взаємодіють сакральний і повсякденний світи, належать ментальний зріз буденної свідомості, релігійні практики, релігійний досвід, релігійна ідентичність, релігійна комунікація. Релігійна повсякденність як соціокультурне середовище вірян зі спільним комунікативним простором містить сукупність досвіду, уявлень, соціальної поведінки, що відображають погляди релігійної спільноти або окремих її членів, тобто вияви колективної та індивідуальної форм релігійності.

Феномени світського й релігійного, відрізняючись своїми особливостями, у повсякденному житті українського православного вірянина є діалектично взаємопов'язаними. У глобальному масштабі в наш час, з одного боку, спостерігаємо тенденцію до посилення впливу релігії в суспільстві, з іншого – чимало проблем безпосередньо пов'язані із забезпеченням гармонії між світськістю та релігійністю. Аналіз питань, пов'язаних із поняттями світського й релігійного, вимагає опори на методологічний постулат, який передбачає врахування того, що сучасне суспільство функціонує в умовах секуляризації та світської держави. З огляду на це в правовій державі й громадянському суспільстві створені широкі можливості для досягнення гармонії між світськістю та релігійністю на основі толерантності.

Повсякденні структури вводяться в обіг завдяки буденній свідомості, що виражає реальність повсякденності православного вірянина, адаптує сфери його неординарної діяльності й комунікації. Елементами буденної свідомості, що кодують повсякденність, є здоровий глузд, життєвий досвід, аксіологічні установки, релігійні вірування, існування яких забезпечується за допомогою апробації, повторення звичної, передбачуваної та одноманітної діяльності. Взаємозв'язок буденної свідомості й повсякденності розкривається

через поняття «життєвий світ», що відображає функціонування буденної свідомості в реальних умовах життя. Через «життєвий світ» буденна свідомість безпосередньо пов'язана з ціннісно-сисловою сферою життєдіяльності особистості. Буденна свідомість містить відносно стійкі компоненти – традиції, звички, звичаї, стереотипи, що характеризуються консерватизмом, традиційністю, прямолінійним виявом, а також рухливі, динамічні елементи – настрої, ілюзії, сподівання. На рівні буденної свідомості осмислюються межі та зв'язки між процесами і явищами.

Ментальність є виміром повсякденності, що втілює константи життєвих установок та моделей поведінки, емоцій, настроїв і культурних традицій певної спільноти. Основою ментальності українського православного вірянина постає картина світу, що репрезентується через ціннісні орієнтації, мову, традицію, які є механізмом виходу в суспільну реальність та способом її конструювання. Ментальність не піддається цілковитому усвідомленню, репрезентує емоційно забарвлені, алогічні компоненти, що ґрунтуються на колективних стереотипах. Як пласт буденної свідомості ментальність уключає когнітивний складник, що представлений повсякденним знанням, і ціннісний компонент, який містить цінності, переконання, норми, котрі виявляються в життєвому світі спільнот й індивідів. Виявляючись через архетипи, ментальність постає важливим чинником ідентичності спільноти та ідентифікації особистості.

Буденна свідомість православних вірян містить сукупність цінностей, розчинених у мові, авторитетних текстах тощо. Носієм системи релігійних цінностей є віруюча людина як представник родини, спільноти, громади тощо. У буденній релігійній свідомості ціннісні чинники домінують над когнітивними. Як компонент соціальної пам'яті й основа індивідуального характеру цінності забезпечують єдність індивідів через їх ідентифікацію з певною релігійною спільнотою. Буденна релігійна свідомість зберігає незмінною свою ціннісну основу. Практичний вимір релігійних цінностей визначають релігійні практики, завдяки яким у буденній свідомості відбувається редукація концептуальних конструктів релігії. Відповідно до релігійних цінностей оцінюються явища, процеси, формуються соціальні ідеали. Існування трансцендентного, вічного Бога є фундаментальним принципом релігійних цінностей.

Основою системи релігійних відносин українських православних вірян є повсякденні практики, смисловий зміст і функції яких постійно інтерпретуються суб'єктами. Релігійні практики ґрунтуються на відносно стійких типізованих схемах обрядової поведінки, що діють у комплексі з адаптованими до повсякденного розуміння інтерпретаціями віровчень, відображають сучасний релігійний досвід, зазнають нормативного тиску з боку повсякденності. Релігійні практики постають точкою перетину доктринальної закритості релігійних інститутів і спонтанної реакції буденної свідомості на зміни соціальних умов. Релігійні практики є соціально значущою сферою людських дій, яка передбачає, з одного боку, певний порядок, заданий нормою (канонам, теорією, законом), з іншого – простором для інтерпретації та вільного експериментування.

У межах різноманітних наукових напрямів комунікація досліджується як спосіб передачі інформації в міжособистісній, груповій та суспільній взаємодії. Комунікація – це спосіб буття повсякденності, універсальна форма соціальності, що відтворюється в інтерсуб'єктивній взаємодії. Повсякденні відносини українських православних вірян характеризуються загальними мовними смислами та процесами інтерпретації. За посередництвом комунікації відбувається ідентифікація релігійних індивідів і спільнот. Повсякденність є підґрунтям комунікації віруючих осіб, основним чинником характеру якої на повсякденному рівні постає релігійна мова.

3.1. Релігійна громада в організації повсякденного життя

3.1.1. Православна громада як осередок церковної соціальноності. Соціальні аспекти повсякденного життя релігійних громад рідко постають об'єктом наукових досліджень, залишаючись малодослідженими в українському релігієзнавстві. Невирішеність питань щодо системи цінностей, які створюються й відтворюються в парафіях та громадах, існування останніх як особливих субкультур, улаштованих, однак, у систему цінностей і зв'язків соціального середовища, спонукає до дослідження релігійної громади як соціальної опори для віруючих, форми їх добровільної солідарності та взаємодопомоги. З'ясування соціальної складової повсякденності релігійних громад, визначення громади як соціального явища й парафії як церковного інституту, виявлення характеру соціальних зв'язків у повсякденному житті первинних православних громад, співвідношення громади й парафії як форм релігійних об'єднань православних вірян – питання, які потрібно вирішувати для дослідження повсякденного впливу релігійної громади на свідомість і поведінку сучасних вірян. Важливим науковим завданням постає визначення простору релігійної повсякденності громад, у яких релігійний комплекс убудований у життєвий світ вірян, на відміну від тих, де лише звершуються конкретні релігійні потреби.

Релігійна громада найчастіше постає неізолюваним утворенням, елементом більш складної системи – релігійної організації, що об'єднує значну кількість громад, пов'язаних між собою спільними віруваннями та ритуалами. На рівні громад як основної ланки діяльності релігійних організацій і важливого компонента релігійного середовища відбувається вплив на особу, виховання в неї релігійного світогляду, що позначається на загальному рівні релігійної активності організації. Релігійна громада – один із найважливіших чинників формування релігійності індивіда, особлива соціальна група, у межах якої людей об'єднують відправлення релігійного культу, спільність вірувань. Індивідуальна релігійність живиться че-

рез механізми соціального впливу – традиції, звичаї, звички, інститути, до яких належить релігійна громада.

Для з'ясування особливостей повсякденності первинних релігійних громад в Україні корисними є висновки П. Павленка про релігійні громади ієрархічного типу з їх визнанням верховенства центрального органу керівництва, належністю до загальної системи та структури конфесії, набуттям лише відносно автономного статусу в межах конфесії, оскільки формально така громада є релігійною одиницею чи первинною релігійною інстанцією. Ця субординація, зазвичай, передбачає встановлення системи чіткої ієрархії інституту професійних служителів, наявність якої зумовлює поділ на клір і мирян на рівні місцевих громад [5, 548].

Дослідники визначають релігійну громаду як автономну соціальну структуру, об'єднану перманентною спільною діяльністю. Залежно від форми діяльності громада наділена певною специфікою (виробничою, конфесійною тощо). Важливим є положення про релігійну громаду, що характеризується певною спільною синтезацією, системою відносин, колективною дією, сформованою ідентичністю. Громаду науковці визначають як цілісну згуртованість адептів одного релігійного напрямку, яка забезпечується в контексті вертикального зв'язку «людина – Бог» та горизонтальних зв'язків «людина – людина», «людина – суспільство» [371, 5].

Релігійну спільноту вчені розглядають як групу вірян, які на основі певної доктрини виконують колективну релігійну діяльність, що спрямована на досягнення спільної мети в специфічних інституційних формах. Способом організації дій, думок, почуттів вірян є релігійні інститути як сукупність норм, які поділяють члени конфесійних спільнот, що забезпечують упорядкованість їхньої діяльності. Доктринальна єдність спільноти, яка відтворюється, охороняється й контролюється за посередництвом релігійних інститутів, є умовою її виникнення та існування [197].

Заслуговують на увагу положення, сформульовані в збірці статей щодо дослідження ролі первинних форм церковної соціальності в релігійних практиках російського православ'я, виявлення змін, які відбуваються в парафії як традиційному інституті релігійної спільноти й форм релігійності, що не вписуються в парафіяльне життя, конструюючись навколо парафії або поза нею. Як справедливо зазначають автори, найчастіше історія Церкви досліджується на

основі текстів і дій ієрархії, натомість метою цієї збірки є максимальне наближення до «кореневої системи» Церкви, релігійної повсякденності парафій та громад, з'ясування найбільш значимих типів або моделей православної соціальності [323].

Існують релігійні громади без фіксованого членства, у яких склад групи осіб, котрі відвідують богослужіння, за наявності постійного ядра значно змінюється, що спостерігається в православних парафіях. Щодо останніх справедливою є думка П. Павленка про те, що ієрархічна будова, яка започатковується на рівні окремої місцевої громади та священика як її лідера, певною мірою виправдана, оскільки забезпечує на місцевому рівні чітку підпорядкованість кожного члена громади її керівнику, а на рівні всієї конфесії – підпорядкованість кожної місцевої громади центральному керівному органу. Учений наголошує на ролі місцевих громад як «клітинок тіла» певної релігійної організації, у створенні на місцях атмосфери, від якої залежить не лише загальнорелігійна, а й громадська думка про конфесію й обстоюване нею віровчення [5, 551]. Натомість релігійні громади з фіксованим членством (наприклад баптистів) характеризує стабільне ядро, що складає більшість громади, а змінна частина – меншість.

Можна стверджувати, що релігійна громада, функціонуючи як мала група, здатна забезпечити між своїми членами постійні та стійкі контакти, які передбачають виникнення міжособистісних стосунків – симпатію, антипатію, дружбу, ворожнечу – у будь-якому випадку – взаємну зацікавленість, спільні інтереси, спільність віри. У сучасних умовах на створення малих груп вірян для забезпечення міжособистісного спілкування за допомогою обговорення біблійних текстів, спільної молитви, бесіди, трапези, просто взаємної поваги та любові орієнтуються відкриті до постмодерну церкви. Водночас, за оцінкою А. Колодного, у таких групах не втрачаються індивідуальність і здатність індивіда до особистої творчості, адже кожен іде до Бога своїм шляхом [188, 27].

Очевидно, що в умовах сучасних викликів Церква змушена пропонувати форми релігійності, що виражають індивідуальність та духовні прагнення вірян. Індивідуалізація релігійної діяльності є елементом приватного життя людини й зумовлює бажання вірян самостійно вибирати моральні норми та практики, адже належність до Церкви не означає прийняття всіх приписів, що стосуються

членів церковної громади. Водночас православна церква вважає, що природа богоспількування передбачає співучасть, спілкування з одновірцями, без чого людина може опинитися в полоні ілюзій.

Не викликає сумніву здійснення релігійною громадою щоденного помітного впливу на своїх членів, задоволення потреби в спілкуванні, у моральній та матеріальній підтримці. Соціальне значення таким чином організованого релігійного життя полягає в підтримці спілкування й взаємодії в мікросвіті, який забезпечує певний ступінь єдності поглядів та згуртованості. Релігійність як масове явище потребує соціальної опори, без якої релігійні мотиви поведінки слабшають і згасають. Це стосується такого показника релігійності, як відвідування церкви, участь у дотриманні обрядів, участь у богослужінні. Люди частіше відвідують церкву, коли вбачають у цьому підтримку з боку тих, із ким постійно спілкуються. Якщо вони не отримують такої підтримки або вона зменшується, може виникнути конфліктна ситуація, що полягає в переживанні почуття самотності, ізоляції.

У сучасних громадах спостерігається нестабільність у відвідуванні богослужбових заходів, що засвідчує низький рівень релігійної самосвідомості. Водночас інститут священства неспроможний забезпечити світоглядні й душевні запити вірян, що в умовах плинності членства громади призводить до відсутності самоідентифікації з громадою з боку релігійного індивіда, який асоціює громаду з певними священнослужителями та їхніми вчинками. Отже, деякі релігійні громади впливають на буденну свідомість своїх членів лише відносно, тому не здатні бути формотворчим фактором відтворення іншої релігійної свідомості, що функціонує лише на обрядово-ритуальному рівні [5, 549–550].

У сучасних умовах полірелігійного середовища, у якому певна конфесія є одним з учасників релігійного дискурсу, важко підтримувати релігійну віру, відобразити її в релігійних практиках, символах, моделях поведінки, релігійних уявленнях та оцінці дійсності. О. Агаджанян і К. Русселе зазначають, що на початку XXI ст. Церква, як і окрема парафія, існують у вигляді особливих субкультур на тлі здебільшого секулярного суспільства. «Проте це не означає, як правило, що вони – ізольовані анклави. Парафії та громади вбудовані в тканину цінностей і зв'язків соціального оточення через своїх членів. Для частини їх ці парафії та громади служать головною смисловою

й соціальною опорою життя; багатом – формою взаємодопомоги та навіть виживання. Деякі з цих громад є, насамперед, через різні види соціального служіння, однією з поширених форм добровільної солідарності» [323, 5].

Отже, релігійна громада сприяє вивченню повсякденного життя православних вірян. Незважаючи на існування нинішньої Церкви й окремих місцевих громад як особливих субкультур на тлі переважно секулярного суспільства, це не означає, що вони є ізольованими анклавом. Для частини вірян громада як форма добровільної солідарності – смислова й соціальна опора в житті, форма взаємодопомоги та навіть виживання. Релігійні громади влаштовані в системі цінностей і зв'язків соціального оточення через своїх членів.

Зрозуміло, що виявлення характеру соціальних зв'язків у межах парафії чи громади можливе, зокрема, завдяки емпіричним даним. Для вивчення релігійності українських православних громад варто мати на увазі досвід зарубіжних учених, адже дослідження елементарних форм соціальності в інших християнських конфесіях має доволі серйозну традицію. Станом на сьогодні кількісні емпіричні дослідження релігійності найбільшою мірою розвинені в США [482]. Так, різноманітні форми організації релігійного життя на рівні парафій, громад досліджує напрям сучасної соціології релігії, що одержав назву «*congregational studies*» – дослідження конгрегацій протестантських церков, проте надалі цей термін почав застосовуватися до досліджень не лише християнських, а й усіх первинних громад. Як способи включення соціального складника та показники релігійності на індивідуальному рівні використовуються участь індивідів у справах релігійної громади й інтегрованість у соціальні зв'язки цих об'єднань вірян.

На основі досліджень Р. Патнем і Ч. Лім уважають, що оцінка індивідом рівня суб'єктивного добробуту залежить від частоти відвідування релігійних служб, оскільки останній показник помітно підвищує кількість соціальних контактів у спільноті [489]. На думку Дж. Фіхтера, респонденти як релігійні індивіди є членами релігійної групи, віросповідання або церкви, тому один із вимірів релігійної поведінки обов'язково повинен відображати ступінь церковної залученості в соціальні відносини з людьми, що належать до цієї ж релігійної групи [486, 171]. Н. Аммерман розглядає такі аспекти життя релігійних громад, як «ресурси» (матеріальні й людські),

«структуру авторитету» та «культуру» (базові цінності, мову й діяльність громади) [478].

За оцінкою Л. Филипович, ставлення американців до релігії представлено детальними дослідженнями. Так, за підрахунками відомої дослідницької структури «PewResearchCenter», із 2005 р. до нашого часу опубліковано понад 70 звітів на тему «Релігія і публічне життя», які ґрунтувалися на опитуванні громадської думки щодо різноманітних тем, пов'язаних із релігією. На основі наймасштабнішого опитування 2007 р., проведеного в Америці, коли на питання анкет відповіло 35 тис. американців, удалося з'ясувати, як американці уявляють себе в релігійних координатах [397].

Заслуговує на увагу багатовимірний кросконфесійний підхід до конструювання типології релігійності, який застосовують білоруські вчені С. Карасьова та Є. Шкурова. Автори мають рацію, стверджуючи, що побудова типології релігійності враховує складну структуру релігії, коли тип релігійності визначається як поєднання ступенів прихильності до універсальних вимірів релігії. Так, прихильність до певної релігійної ідеї, що виражає систему релігійних уявлень, реалізується через релігійну віру; прихильність до певної системи релігійної діяльності, що ґрунтується на цій системі уявлень – через виконання ритуалів, дотримання норм і форм благочестя, святкових днів, періодів, а також через участь у місіонерській та соціально-культурній діяльності релігійної спільноти; прихильність до певних більш-менш організованих релігійних співтовариств, що згуртовані спільною метою підтримки зв'язку з релігійним об'єктом за допомогою його вшанування, виявляється у вигляді членства або участі в культовому й / або соціально-культурному житті громади. Сукупність названих показників складає ступінь релігійної активності як характеристику релігійності. Натомість прихильність до певної релігійної спільноти виявляється на основі декларації індивідом своєї приналежності до неї, зазначення ним свого статусу чи функції в спільноті, повідомлення про волонтерську участь у соціально-культурній діяльності релігійної спільноти (громади). Комплекс цих показників визначає таку характеристику релігійності, як рівень інтегрованості до спільноти [166].

Доречно зауважити, що, крім указаних атрибутивних ознак релігійності, для уточнення її особливостей використовують також характеристики, що не належать до релігійності по суті, але пов'яза-

ні з нею як причини й наслідки. Ідеться про такі фактори, як причини релігійного вибору людини й результати цього вибору для її життя. Як бачимо, вивчення проявів зазначених показників у комплексі дає змогу скласти інтегральну характеристику релігійності кожного індивіда, що виражається у визначеності релігійної позиції, ступеня релігійної активності та рівня інтегрованості в релігійну громаду.

Проблема визначення понять «релігійна громада» й «парафія» та співвідношення між цими формами об'єднання вірян посідає чільне місце серед питань, що дискутуються в православній публіцистиці. Доречно зауважити, що Статут про управління Української православної церкви парафією визначає громаду православних християн, що складається з кліру та мирян, об'єднаних навколо храму, у такий спосіб фактично ототожнюючи ці поняття. Натомість парафіянами, за Статутом, є особи православного віросповідання, які зберігають живий зв'язок зі своєю парафією. Кожен парафіянин зобов'язаний регулярно брати участь у богослужінні, сповідатися й причащатися, дотримуватися церковних канонів і приписів, прагнути до духовно-морального вдосконалення [364].

Отже, від міркувань церковних авторів годі очікувати виходу за межі положень офіційних документів. Із цього приводу слушні слова нідерландського релігієзнавця В. Ганеграафа щодо представників Церкви, зокрема теологів, які зможуть уникнути «похмурої перспективи зниження значимості та все більшої ізоляції, якщо дадуть радикально нове означення самому проекту християнської теології, причому в такий спосіб, що вона почне відповідати справжнім реаліям християнства як релігії, якою живуть. Для цього їм потрібні сучасні дослідження релігії – не як щось додаткове до власних досліджень, а як їх основа» [87].

Намагаючись з'ясувати, які чинники впливають на становлення парафії як громади, православні автори наголошують на існуванні в громаді певних зв'язків, що згуртовують людей. Ототожнюючи громаду й парафію, вони обґрунтовують свою думку фактом заснування першої християнської громади Христом, який заповів учням перебувати в єдності й любові. Так, рання християнська громада, зорієнтована насамперед на виконання моральних вимог, що забезпечували стійку громадську спільність, була основою, завдяки якій християнська церква і в подальшій історії виходила з криз.

Відтак будь-яка сучасна парафія, окрім нещодавно сформованих, може називатися громадою, адже Христос сказав: «Де двоє або троє зібрані в Моє ім'я, там Я серед них» (Мф. 18:20). Отже, де Христос, там є любов, а якщо є любов, то є й громада. Проте твердження «кожна парафія – громада» не означає, що кожен парафіянин – член цієї громади. Активних парафіян у буквальному сенсі може бути «двоє чи троє», тому завдання священика – виховання всіх парафіян як членів громади [434]. Існує думка про розмитість поняття «парафія», на відміну від «громади», що є спільністю людей, у якій існують свої правила, закони, особисті стосунки. Спосіб життя членів громади, на відміну від парафії, добре зорганізований, передбачені певні обов'язки, визначеність, підпорядкування статуту й життя відповідно до нього, до правил і звичок учасників громади. Проте на сучасному етапі релігійне життя концентрується в парафії [324].

Очевидно, що у формуванні та функціонуванні релігійної громади активну роль відіграють лідери й активісти, тому доля багатьох громад, їх розвиток і майбутнє залежать від наявності енергійного та впливового лідера, яким найчастіше є формальний керівник. Утрата лідера часто призводить до розпаду громади. Стабільність релігійної громади залежить і від наявності в ній релігійних «активістів». Якщо їх кількість достатня, характеризується згуртованістю, то й без яскраво вираженого лідера громада буде життєздатною та дієвою. Хоча основою громади є діяльні, ініціативні люди, проте в Церкві є місце всім – хворим, залишеним, відкинутим – їх приймають, терплять, дбають про них. Ці люди – не тягар, а рівноправні члени громади. Дуже важливо, щоб громада була відкритою для зовнішнього світу, що означає здатність і бажання бачити проблеми тих людей, які перебувають поза храмом і потребують допомоги [435].

Релігійні громади можуть дробитися на підгромади – гуртки, групи, що нараховують у своєму складі лише декількох осіб. Громада в цьому випадку розглядається як більш вузьке поняття, що передбачає велику концентрацію спільних зусиль у конкретному напрямі: виховання дітей, видавнича справа, послушництво, «окормлення» в одного священика. Кілька громад з'являється, коли парафія розростається до понад 300–400 осіб. Парафіян об'єднують, наприклад, школа духовного співу, газета при храмі, навколо якої збирається молодь, яка створює газету, місіонерські, паломницькі поїздки [435].

Поділ місцевої громади на окремі групи чи гуртки покликаний розв'язати завдання налагодження безпосереднього контакту з кожним членом громади. Постійно спостерігаючи за рівнем релігійних знань вірянина, його позацерковним життям, можна здійснювати сталий контроль за його свідомістю. Значний вплив на індивіда спостерігається у відносно нечисленній громаді, члени якої є вірними послідовниками обстоюваного релігійного вчення. Ця обставина породжує необхідну атмосферу для впливу на новонаверненого, виховання в нього необхідних якостей і рис. Згуртовані громади помітно впливають на свідомість вірянина та є фактором відтворення релігійності.

Спираючись на твердження, що громада – це тіло Ісуса Христа, адже Христос – одночасно Сам і його громада (1 Кор. 12:12), можна зробити висновок, що бути в Христі означає бути в громаді й навпаки, тобто вірянин стає християнином лише в громаді. Проте за умов проживання основної частини населення у великих містах створення громади стає проблематичним. Спосіб життя не передбачає спільної праці, спільного переживання певних подій. Члени однієї громади міста роз'єднані, у Таїнстві Причастя приходять до Христа, надаючи перевагу особистій зустрічі з Ним, а не з громадою, адже в християнстві – найголовніше спасіння конкретної людини та її зусилля на цьому шляху. У громаді люди здійснюють християнські справи, але це можна робити й самотійно.

Отже, необхідність існування християнської громади не є обов'язковою умовою функціонування суспільства, у тому числі й християнського. «Можливо, сьогодні християнські громади не повинні бути прив'язані до парафії? Можливо, вони повинні вирости при будинках престарілих, при хоспісах, лікарнях, де кістяк громади складається з людей, зайнятих спільною справою? Але тоді все одно залишаться ті, хто не відвідує госпіси й не допомагає хворим людям похилого віку. Як їм бути? Чи потрібна їм громада? І якою вона має бути сьогодні? Можливо, вона має бути віртуальною, на зразок організації пошуковців “Ліза Алерт”, коли люди координуються по тривозі, а потім – кожен далі живе своїм життям? І – головне – де в сьогоднішній громаді та всьому нашому церковному суспільстві Христос?» [86].

Православні автори звертають увагу на назрілу необхідність розібратися, як Церква сприймається не богословами, а тими, хто

вважає себе православними. Керуючись власним досвідом, священники стверджують, що для більшості людей Церква є «комбінатом духовно-побутового обслуговування», де за певну суму можна здійснити хрещення, відспівування, вінчання, через молебні й акафісти святим попросити здоров'я, щастя в особистому житті та успіхів у праці. Парадигмою відносин людини з Церквою залишається обслуговування приватних релігійних потреб та інтересів. Людину в Церкві не цікавить Бог, а лише божественна допомога. Такий віруючий, найімовірніше, не буде цікавитися ні Христом, ні тими, хто перебуває в храмі поруч із ним [386].

У цьому контексті справедливою видається критика В. Ганеграафом ілюзії, притаманної офіційним представникам християнства, щодо ідентичності християнської теології й християнства, яким живуть. За оцінкою вченого, «теологи, які відповідають на виклики ХХІ ст., не мають права стверджувати, що вони можуть авторитетно висловлюватися щодо природи християнської традиції. Вони можуть авторитетно висловлюватися лише щодо природи християнської теології та її традицій. Чим більше християнські теологи будуть, свідомо чи несвідомо, ігнорувати, заперечувати або мінімізувати цю різницю, тим більше вони будуть самі прирікати на незначимість у християнському контексті... Водночас, якщо християнська теологія не здобуде радикально нового старту, вона стане ізольованим елітним заняттям, що цікавить лише вчених; розмовою теологів із теологами, яка матиме мало стосунку до реалій християнства» [87, 95].

Сутність і призначення релігійної громади деякі православні автори пропонують розкривати через розумінням змісту християнського богослужіння. Громада, яка збирається на богослужіння, поєднується в Євхаристії, розуміє слова Христа «все Моє – твоє, і все твоє – Моє», не уявляє свого життя, не віддаючи себе іншим. Громада, власне кажучи, народжується в цьому просторі: коли Євхаристія перебуває в центрі, коли люди розуміють, що вони прийшли туди, де їм служить Бог, що, прийнявши Христа, як хрест, радість, життя, смерть, пекло, воскресіння, вони готові йти за Христом до кінця, роздавати себе в служінні, адже так виявляється християнська любов. Отже, Церква має стати громадою людей, які збираються на Євхаристію [386]. Парафія розглядається як утілення Церкви в конкретній громаді. «У Церкві, як тілі Христовім, можна

перебувати лише через євхаристійне спілкування, що можливе лише в конкретних громадах. Завдання кожної церковної громади – це спасіння людей через причастя Христу» [127].

Проблема співвідношення громади й парафії як базових інститутів та основних форм буття Церкви поряд із питанням визначення рівня й характеру реального впливу православних громад на суспільство перебуває у фокусі уваги світських дослідників. Деякі сучасні науковці не проводять чіткої межі між термінами «парафія» й «громада», не дають однозначної відповіді на питання про їх співвідношення. Натомість, як і церковні автори, найголовнішим чинником об'єднання православних християн вони називають Євхаристію, хоча зрозуміло, що члени однієї громади не завжди є парафіянами одного храму [323].

Отже, розмаїття підходів до проблеми релігійної громади спричинене різноплановістю феномену, певними світоглядними установками чи професійними вподобаннями дослідників із переважанням декларативних визначень та характеристики організаційних типів релігійної громади. Релігійна громада, у якій створюється й відтворюється система цінностей у процесі церковного спілкування, є найважливішим фактором мікросередовища, у якому формується релігійність. З'ясування значення релігійної громади українських православних вірян як первинної форми церковної соціальності передбачає дослідження різноманітних форм вияву повсякденного світу сучасних православних громад. У сучасних умовах Церква змушена знаходити засоби для розв'язання проблем протиріччя між своїми настановами та прагненнями вірян до індивідуалізації релігійного життя, взаємодії в громаді внутрішніх груп, церковної субкультурності. Парафія є осередком інституційної структури православної конфесії, натомість релігійній громаді належить важлива роль в організації повсякденного життя вірян.

3.1.2. Оцерковлення як форма православної соціалізації.

Одним з актуальних завдань, що постають перед українськими православними юрисдикціями, є підвищення рівня релігійної свідомості їхніх вірян, згуртованості, активності в повсякденному житті. Зважаючи на це, у центр уваги дослідників поставлено проблеми, пов'язані з вивченням процесів залучення індивіда до релігії й способу життя віруючих людей. Відтак відновлення християнських

цінностей в українському суспільстві, їх реалізація в повсякденному житті, вочевидь, пов'язані з процесами релігійної соціалізації. Виявлення особливостей однієї з форм релігійної соціалізації, яка в православному контексті називається оцерковленням, постає актуальною науковою проблемою. Це засвідчує не лише багатогранність дослідницького інтересу до цього феномену, а й спрямованість просвітницьких зусиль Церкви не стільки на невіруючих осіб, скільки на відновлення традицій серед оцерковлених вірян.

Різноманітність дискурсу православ'я, який передбачає дослідження розшарування віруючих за ступенем інтенсивності релігійного життя, підходів до освоєння православної традиції, не суперечить потребі вивчення сфери життєвого світу, зокрема особливостей соціалізації як компонента релігійної повсякденності оцерковлених носіїв православної свідомості в Україні. Аналіз підходів до специфіки релігійної соціалізації, з'ясування змісту та взаємозв'язку понять «релігійна соціалізація» й «оцерковлення», меж застосування останнього в науковому дискурсі є умовою виявлення специфіки оцерковлення як форми релігійної соціалізації.

Релігія об'єктивується через релігійність як прояв суб'єкта, яким постають індивід, група, колектив, нація, певне суспільство. Більшість дослідників розуміють релігійність як ознаку віруючої людини чи громади, суспільства, головну характеристику епохи чи індивіда, певний стан індивідуальної й суспільної свідомості тощо. Так, А. Колодний і Б. Лобовик трактують релігійність як важливе поняття соціології релігії, що характеризує якісну й кількісну визначеність (ступінь, рівень, характер) суб'єктивного засвоєння релігійних ідей, цінностей, норм та їх вплив на поведінку, життєдіяльність віруючих, релігійної спільноти. Автори вважають, що «релігійність можна розглядати як ціннісно-життєву орієнтацію, суб'єктивну якість свідомості індивіда, його внутрішню здатність до реалізації релігійних установок [331, 277].

Релігійність, зауважують вчені, є операційно інтерпретованим поняттям, сутність якого розкривається через визначення ступеня, рівня, характеру релігійності. Ступінь релігійності характеризує рівень засвоєння індивідом, групою релігійних ідей, норм, цінностей, тобто рівень інтенсивності релігійних ознак. Рівень релігійності – поняття, яке відображає певну величину екстенсивності поширення релігії (релігійних ознак) серед населення (села, міста, регіону, країни),

соціально-демографічних груп (робітників, селян, інтелігенції, жінок, молоді й т. ін.). Характер релігійності – показник, що дає можливість визначити якісні особливості, певні відмінності та специфіку релігійності серед віруючих – прихильників різних конфесій, а також окремих регіонів...» [331, 278].

Поняття релігійності Н. Дудар розуміє як наявність та прояви вірувального ставлення людини до надприродного: Бога, Вищої сили, Космічного розуму, Всесвітньої енергії тощо [126, 9]. Дослідниця виокремлює масовий та оцерковлений типи релігійності і їх носіїв. Масова релігійність характеризується низьким ступенем та поверховим рівнем релігійних переконань, слабкою релігійною вірою, недостатньою інтенсивністю релігійних почуттів і переживань, пасивною релігійною діяльністю, повільним засвоєнням релігійних ідей, норм та цінностей, вираженою ритуалістичністю, конформізмом, декларативністю.

У розрізі цього дослідження важливий аналіз оцерковленого типу релігійності, якому властиві цілісність, виваженість, ґрунтовність релігійних переконань та їх максимальна відповідність конкретним релігійним віруванням, вимогливість до виконання релігійних практик з усвідомленням їх самоцінності, залученість до релігійних організацій, участь у соціальній, просвітницькій, благодійницькій та іншій діяльності релігійних громад. Оцерковлені віруючі характеризуються сприйняттям віри як способу життя, переконаність в істинності релігійного вчення, у неможливості існування віри поза релігією. Вони вимогливі до виконання релігійних практик, вважають обов'язковим знання ідей та сутнісних основ релігії, із якою себе ідентифікують [126, 14].

Отже, динаміку релігійності досліджують сучасні вчені на рівні індивідуальної свідомості, релігійної громади і як особливу характеристику суспільної свідомості. У контексті вивчення процесу сприйняття християнських цінностей і способу життя віруючою особистістю чи групою людей інтегральність терміна «релігійність» спонукає до використання поняття «релігійна соціалізація». Особливістю методології досліджень релігійної соціалізації є вивчення індивідуальної релігійності в контексті освоєння особистістю багатовікової релігійної традиції, тобто виявлення типових ознак, які є маркерами зміни ступеня релігійності в індивідуальній свідомості, відносинах, поведінці. Значна частина віруючих людей співвідно-

силь особисту релігійність із традиційними релігіями, прагнучи виразити релігійні потреби в утверджених ними формах.

Під час вивчення проблеми соціалізації особи В. Бодак уважає найширшим культурологічний підхід. Поняття «релігійна культура», на думку автора, безпосередньо стосується не лише вірян, а й невіруючих людей, оскільки є невід'ємним складником загального для всіх людей універсуму культури. Відтак «культура концентрує досвід людства в освоєнні природного й соціального світу, на основі якого формуються, зберігаються, удосконалюються та передаються від покоління до покоління форми людської ментальності. Людина стає особою в міру освоєння нею культурного простору, своєрідної «соціальної пам'яті» суспільства» [45, 67].

Кожна релігійна культура передбачає інтелектуальне освоєння її спадщини, має певний спектр обмежень поведінки, а також правила регуляції емоційної сфери своїх послідовників. Т. Склярєва на конкретних прикладах опису механізмів освоєння релігійної традиції, зокрема православ'я, визначає специфіку методології дослідження релігійної соціалізації. Виходячи з розуміння процесу соціалізації як залучення та відокремлення людини в суспільстві, науковець припускає, що вивчення цього феномену повинне відображати особливості залучення до релігійної традиції та відокремлення від неї. Освоєння людиною релігійної традиції, з одного боку, спонукає її пристосовуватися до нових норм і правил, а з іншого, – засвоюючи релігійний світоглядний «формат», людина певним чином відокремлюється в суспільстві. З огляду на це, дослідниця пропонує визначати релігійну соціалізацію як «процес входження людини або групи людей у релігійний спосіб життя, засвоєння ними релігійних цінностей і норм поведінки та, як наслідок цього, зміну відносин із суспільством зумовлену релігійними законами, що сповідуються» [355].

Констатуєчи різноманітність думок щодо релігійної соціалізації, учені пояснюють цей факт різними гранями освоєння релігійної традиції, які лежать в основі розуміння цього явища (ритуальним, організаційним або доктринальним, віроповчальним). Так, В. Безрогов доводить, що основою релігійного життя західних християнських країн тривалий час є віровчення й переконання в його істинності. Послідовники ж східного християнства пріоритет убачають у ритуалах, участі в церковних службах і таїнствах. Унаслідок цього відрізняється й розуміння релігійної соціалізації, що в найзагальнішому сенсі є

становленням вірянина, яке відбувається в певному конфесійному та соціокультурному контексті. Із православного погляду, зазначає В. Безрогов, релігійна соціалізація є оцерковленням, залученням до парафії, громади, про що йдеться практично в усіх церковних документах і посібниках із православної педагогіки. Науковець відзначає, що світські дослідження релігійної соціалізації практично відсутні у вітчизняній науці, у якій закріпився стереотип церковного характеру цієї проблеми [31].

Як бачимо, засвоєння людиною всього, що пропонує їй релігія, та активна реалізація сприйнятого в житті призводить до релігійного забарвлення активності особи в усіх сферах суспільства. Тобто своїм впливом релігія може докорінно змінювати світогляд і картину світу людини. У цьому, на думку В. Бодак, полягає особливість впливу релігії, церкви на соціалізацію особистості як складного процесу становлення особистості, формування «Я», що співвідноситься з особистостями соціуму. Це процес не лише вживання особи в соціальне середовище, але і її відокремлення від соціального світу, усвідомлення власної індивідуальності, свого становища у світі, формування мотивацій поведінки [45, 67].

У практиці православної церкви термін «оцерковлення» використовується для позначення спеціального обряду, а також означає двосторонній процес, що виокремлює позиції суб'єктів й об'єктів. З одного боку, це процес поступового набуття основ віри та благочестя, з іншого – входження в Церкву, що передбачає категорію православних, які не лише хрещені, а й прагнуть жити по-православному. Термін «оцерковлення» вживається щодо християнських конфесій, що робить його застосування проблематичним у контексті вивчення релігійного життя прихильників нехристиянських конфесій та в рамках позаконфесійної релігійності. На думку М. Алексєєвої, термін оцерковлення близький до поняття «глибина релігійності», проте може розглядатися не лише як ідентичний категорії релігійності, але і як універсальний показник для різних типів релігійності [7, 97].

Православна церковність – складний процес, пов'язаний із докладанням вірянином певних зусиль для подолання перешкод соціального середовища й ведення християнського способу життя. На думку В. Чеснокової, вивчення процесу оцерковлення потрібно розпочинати з дослідження елементів способу життя, усередині

якого на цей момент відбувається перебіг релігійної роботи людини над собою. Засвоєння цих елементів свідчить про просунутість людини на шляху набуття церковного вигляду й про ступінь стійкості процесу розвитку в цьому напрямі. Оцерковлення – це добровільне визнання людиною впливу Церкви через засвоєння встановленого в ній способу життя та думок. При цьому засвоєння способу мислення відбувається паралельно й у тісному зв'язку із засвоєнням способу життя, який є провідником сталого впливу Церкви на людину, що дає змогу останній із часом виробити нове ставлення до світу та до себе самої [427].

Оцерковлення як форма православної соціалізації розглядається в значній кількості досліджень. Аналізуючи особливості освоєння релігійної традиції, більшість учених звертаються переважно до зовнішніх показників. Характеристика релігійності людини, на думку В. Чеснокової, розпочинається з опису її способу життя. Дослідниця виокремила п'ять змінних (частота відвідування храму, частоту сповіді й причастя, регулярність читання текстів Святого Письма, форма молитви, піст, які пропонує соціологам як зовнішні показники індексу оцерковленості). Науковець зауважує, що індекс оцерковленості дає мінімум знань про людей, які ідентифікують себе з православ'ям. Зовнішні ознаки входження в церковну традицію демонструють динаміку руху людини в напрямі освоєння православних уявлень і цінностей, у тому числі й труднощі на цьому шляху соціалізації [427].

Проте, зазначає автор, зовнішні маркери оцерковлення не є самодостатніми та не можуть усвідомлюватися як кінцева мета православної соціалізації. Зовнішнє звернення людини до православної традиції покликане підкріплюватися внутрішньою роботою людини над собою з метою поступового наближення своєї самосвідомості й поведінки до ідеалів християнства. Для цього особистісних зусиль людини недостатньо та потрібна підтримка певної реальної й стійкої структури, уважає В. Чеснокова, маючи на увазі, насамперед, парафію чи громаду, життєдіяльність у яких дає людині досвід укорінення в церковній традиції. Так простежується глибинний взаємозв'язок зовнішніх ознак і внутрішніх змін у процесі релігійної соціалізації [427].

У сучасних дослідженнях домінують переважно показники визначення практичної реалізації релігійності, тобто увагу акцентовано

здебільшого на визначенні участі вірян у релігійному культі [353]. Оцерковлених вірян, на думку М. С. Алексєєвої, однозначно визначити досить складно, виявляючи лише параметри релігійної активності. Виконання обрядових дій не є достатньою підставою для характеристики людини як релігійної особистості, тому важливе з'ясування присутності релігійних поглядів у повсякденному житті вірян, у їхній релігійній поведінці. Проте потрібно мати на увазі, що визначення релігійної мотивації поведінки, виявлення ступеня проникнення релігійних ідей та цінностей у повсякденність вірян викликає певні труднощі. Імовірною є не особиста думка й реальна позиція респондента, а орієнтація на очікувану від нього поведінку, тому якісні методи дослідження в цьому випадку мають перевагу над кількісними [7, 101].

Із погляду православної церкви, процес оцерковлення передбачає залучення людини до церковних віроповчальних знань, досвіду церковно-статутної дисципліни й молитовно-євхаристійного богослужбового життя, духовне керівництво, що допомагає вдосконаленню християнських чеснот, подолання самолюбства, гордині, корисливості. Оцерковлення передбачає особисте духовно-моральне, аскетичне життя (молитва, піст, милостиня) в родині, у Церкві, активну діяльність у релігійній громаді, що сприяє набуттю моральних і духовних зв'язків та братерських відносин, зразком яких є відносини ранньохристиянської громади в євангельському дусі. Очевидно, що особи, які соціалізуються в православній традиції, приймають церковні норми й зразки поведінки, орієнтуючись на тих, хто належить до цієї традиції. Зразками для наслідування є, насамперед, священники як легітимні носії цієї культури й традиції, потім – громади вірян із досвідом церковного життя.

Здійснивши фольклорний вимір повсякденності осіб «прицерковного кола», А. Тарабукіна доводить, що «церковних людей», незважаючи на певні відмінності, об'єднує спільне, хоча й дещо суперечливе бачення світу. Оскільки вони вибудовують своє життя відповідно до церковного, то намагаються вилучити з нього «мирські» впливи. Світогляд цієї спільноти пройнятий містицизмом, який ґрунтується на православному езотеричному вченні – «таємному» знанні, причетність до якого об'єднує «церковних людей», одночасно відокремлюючи їх від інших православних – «мирських» людей. Прагнення «церковних людей» до чернечого аскетичного

ідеалу часто перетворює цю спільноту у своєрідний монастир у миру, тому життя прихрамового середовища нагадує монастирське, а чернецтво уявляється першим серед шляхів порятунку. Земний простір «церковні люди» уявляють захопленим дияволом. Винятком є «святі місця» – монастирі, церкви, джерела тощо, із якими пов'язані певні стереотипи поведінки «церковних людей». Ієрархічна структура навколишнього середовища також значною мірою визначається містичною структурою святого місця [369].

У сприйнятті часу «церковних людей» важливе відокремлення лінійного містичного часу та їхні відносини за допомогою літургійного часу, який визначає розпорядок життя «церковних людей». Розуміння руху часу до «кінця світу» зумовило таку найважливішу рису світогляду «церковних людей», як спрямованість до міфологічного минулого, що наближається до спокутної жертви. Це проявляється в символіці прихрамового середовища, зокрема в одязі, поведінці, якій властива демонстративна покірність, в організації побуту, що спостерігається в неквапливості, спокої при постійній готовності до руху. Дорога також є вираженням статичності, адже вона завжди незмінна й веде людину до найбільш постійного – святого місця, як дорога життя – до Царства Божого [369]. Зрозуміло, що ця категорія людей належить до специфічного середовища, проте загалом відбиває уявлення Церкви про віруючу особистість.

Православна церква необхідною умовою оцерковлення вважає катехізацію – здійснення духовно-просвітницької діяльності серед різних прошарків суспільства для залучення людей до норм християнського життя. І навпаки, метою катехізації є оцерковлення – залучення людей до християнського життя в лоні Церкви. Так, ігумен Петро (Мещеринов) розглядає катехізацію, як діяльність, спрямовану на сприяння оцерковленню. Наслідком катехізації є пізнання віровчення, набуття православного світогляду та свідоме входження в життя Церкви, моральне життя, регулярна участь у церковних таїнствах, особливо Євхаристії [304].

Церковні автори наголошують, що оцерковлення означає не лише сукупність знань і церковних зовнішніх дій, а процес входження в Церкву, віднайдення моральних та духовних зв'язків з іншими людьми в церковній громаді, перетворення в живу клітинку боголюдського організму Христової Церкви. Відтак оцерковитися означає увійти в життя церковної громади, засвоїти й стати носієм її

властивостей як частини Церкви – єдності, святості, соборності й апостольності. Цього можна досягти, лише виконавши низку завдань: пізнати Євангелія як книги життя та прийняти Переказ православної церкви, осягнути християнські віровчення й світогляд, набути базові знання про церковне життя та визнати спосіб життя християнина в рамках канонічних правил і церковної дисципліни, приймати оцерковлення як поетапне входження в практичне освоєння чину церковного життя, залучатися до життя громади з визнанням Євхаристії як центру життя православного християнина, прийняти ієрархічну структуру Церкви, віднайти особисте духовне життя під пастирським керівництвом та своє місце в посильному служінні Церкві, усвідомлювати відповідальність перед Богом і Церквою за церковне життя, як форму розвитку й зростання особистого благочестя [151].

У наукових дослідженнях здійснюють спроби типологізації різноманітних форм внутріцерковної православної релігійності. Зокрема, здобутки сучасних російських науковців у вивченні проблеми релігійної соціалізації можна значною мірою екстраполювати на українські реалії. Так, класифікацію оцерковлених вірян подає М. Митрохін, виокремлюючи три категорії – вікову, традиційну й світоглядну. Перша поділяється на більшість, до якої належать бабусі віком 55 років і більше, переважно пенсіонерки, котрі знайшли в церковному житті нову форму зайнятості, звернувшись до релігії в пострадянський час, і меншість – малограмотні «хранительки» православних традицій радянських часів, які різною мірою спотворювали ці традиції.

Другу категорію, за М. Митрохіним, складають вихідці з православних сімей, котрі впродовж радянського періоду зберігали віру й належний спосіб життя. Значна частина представників цієї групи, до яких належать майже всі церковні ієрархи, залишається жити та працювати при церкві. Світоглядними вірянами, котрі складають нечисленну, проте активну та ініціативну групу людей, є переважно інтелігенція, яку особисті духовні пошуки спонукали до навернення в радянський і пострадянський час. У 1990-ті роки ця категорія розкололася на лібералів (модерністів) і фундаменталістів (традиціоналістів). Окрім того, науковець вирізняє тип православного вірянина, що є надбанням 1990-х років: енергійного й обмеженого інтелектуально підприємця або його дружину, які часто є вихідцями із

середовища військових, співробітників правоохоронних органів або чиновників, не обов'язково пов'язані з криміналом. Ця категорія людей сприймає православ'я як органічну заміну або продовження радянської державницькою ідеології. Ще один прошарок вірян складають маргінали – алкоголіки, колишні ув'язнені, жебраки, бродяги, люди з відхиленнями в розвитку, які просять милостиню біля воріт храму або мають тут роботу та житло [272, 52].

Особливістю значної кількості сучасних вірян є різний за тривалістю доцерковний період життя, а отже, відсутність первинної соціалізації в православній сфері. З іншого боку, проблемою сучасного православ'я є погляд на оцерковлення як норму всього церковного життя. Насправді ж навчання християнина на початковому етапі його церковності – влаштування в обряд, у церковну дисципліну тощо – надалі має відійти на другий план, поступившись життю в Христі, що відбувається частково на індивідуальному рівні, проте майже не стосується церковної громади.

Цей «наступний після оцерковлення етап церковного життя» ігумен Петро (Мещеринов) визначає як «виявлення Церкви й приватне зростання людини в Христі», що є єдиним органічним процесом, який із боку виявлення Церкви вимагає згуртованості, а з боку індивідуального життя в Христі – церковної педагогіки. Представник Церкви констатує відсутність у церковному житті одного й іншого. Із цієї ж причини не відбувається творення громад, що ґрунтуються на двох засадах: євхаристичності й солідарності в любові. Історично так склалося, що навички досвіду солідарності в людей відсутні. Євхаристичності ж не дозволяють виявлятися застигла обрядовість і гіпертрофоване оберігання церковних заборон та приписів [305].

Випадки, коли людина протягом тривалого проміжку церковного життя знаходить у Церкві не справжню церковність як особисте зростання в Христі й у євхаристійному общинному житті, а субкультуру, ідеологію, політиканство, комерцію, маніпулювання людьми, неповагу до особистості, обскурантизм, магізм, Церква пояснює відсутністю церковної педагогіки, яка допомагає віруючим змінювати себе, творити особисте та громадське духовне й моральне християнське життя. На іншому полюсі церковного життя перебуває християнська місія, яка не зробила кроку далі субкультур та добровільно-примусових заходів. «Сучасне церковне життя втратило реальний релігійний вимір. Воно «пішло» кудись у метафізику,

у книги, висоту православного вчення, зовсім відірваного від життя. Сьогоднішня «віра в Церкву» присутня не в книгах, а в дійсності, не виявляє Церкву «тут і зараз», а перетворилася на віру лише «в життя майбутнього віку». Замість справжньої християнської релігійності, церковності наша підмінюється секуляризмом» [305]. Отже, з'ясування світськими й церковними дослідниками сутнісних характеристик релігійної соціалізації та оцерковлення як одного з виявів цих процесів у православній сфері демонструє схожість методологічних підходів до вивчення цього феномену.

Ядро релігійно-конфесійного життя, його проекцію в зовнішній, соціальний світ складають функціонування релігії в щоденних соціальних умовах, її соціальна роль, цінності та норми, релігійні відносини й релігійна діяльність, що вибудовуються на їх основі [456]. Значною мірою релігійна повсякденність вірян складається в релігійній громаді, повсякденна реальність якої, розвиваючись як самостійний феномен, не виключає формування світу повсякденності окремих індивідів громади. Статут про управління Української православної церкви організацію катехізаторської, благодійної, церковно-суспільної, освітньої та просвітницької діяльності парафії покладає на настоятеля парафії [364]. Так, добродійна діяльність є вираженням одного з головних положень церковної доктрини – ідеї милосердя, співчуття, любові до ближнього. Відзначимо, що саме виконання цього віроповчального моменту найбільш повно й глибоко характеризує релігійний спектр парадигм, які культивує громада.

Важливого значення Церква надає місіонерській діяльності, адже «місія та євангелізація – це справа не окремих церковних інституцій, синодальних відділів, братств чи сестринств, ієрархів чи священників, а всього народу Божого, тобто кожної єпархії, кожної парафії та кожної людини, починаючи від єпископа і закінчуючи всіма вірними. Для цього не потрібно засновувати особливих місіонерських парафій чи церковних структур. Кожна парафія має стати місіонерською, а кожний християнин – місіонером, який свідчив би про Христа якщо не словом, то самим своїм життям» [127].

Отже, до місіонерської справи в більшості релігійних громад причетні всі їхні члени, оскільки сумлінне виконання цього обов'язку свідчить про відданість релігійного індивіда пропагованому громадою віровченню. Місіонерська діяльність – своєрідний

еталон глибини релігійних переконань особи, її вірності в служінні релігійному ідеалу. Залучення до місіонерської діяльності оцерковлених людей – основне завдання розвитку православного служіння. Місіонерська діяльність пов'язана з рівнем релігійної самосвідомості людини, адже місіонерами повинні стати майже всі члени громади. Відтак громаді потрібно культивувати у вірян відповідні риси та здібності, піднести їхню самосвідомість до такого рівня, щоб вони, усвідомивши власну відповідальність, брали участь у розповсюдженні релігійності. Досвід засвідчує, що плідна місіонерська робота виконується тими членами релігійних спільнот, котрі належать до згуртованих громад, які об'єднують у своєму членстві релігійно свідомих, вірних віровченню членів [5, 551–552].

Церква вважає, що активне місіонерське служіння мирян – одна з умов виходу з кризової ситуації, що склалась у сфері катехізації та місії. Участь у місіонерській діяльності досягається участю мирян у богослужінні через несення послуху на кліросі, у вівтарі, організацію престольних свят та інших церковних торжеств, а також установа постійних храмових чергувань для спілкування з неоцерковленими людьми, залучення мирян до участі в соціальній дияконії, широку організацію місіонерських парафіяльних гуртків.

Характерна риса повсякденності православних громад – обов'язок їхніх членів поширювати богословське просвітництво (катехізацію). У цьому контексті Церква вбачає корисною участь мирян у церковних конференціях, диспутах, інтернет-форумах, у теле- й радіопередачах, благодійних акціях та інших формах суспільної активності, просвітницькій діяльності, спрямованій на формування правильного уявлення про ієрархію християнських цінностей, що передбачає створення сучасної науково-богословської методологічної бази [273]. Віруючі мають право здійснювати (келійно) всі богослужіння, викладені в Часослові, а також таїнство хрещення в разі крайньої потреби. У православній літургії миряни беруть безпосередню участь, оскільки священник звершує її від імені громади.

Соціальне значення таким способом організованого релігійного життя полягає в підтримці спілкування й взаємодії в мікросвіті, який забезпечує певний рівень спільності поглядів та згуртованості. Проте, якщо в громаді увагу концентрують лише на проведенні культово-обрядових заходів, її керівник перестає бути відкритим для вірян, ізолюється від виконання пастирських і проповідницьких

обов'язків, то значна частина парафіян залишається елементарно не обізнаною з головними концептами віровчення, не знає текстів Святого Письма, не розуміє сакрального змісту літургійних дій, не усвідомлює моральних настанов релігії. У цьому випадку інститут професійних служителів неспроможний забезпечити задоволення світоглядних та духовних запитів релігійного індивіда, що реалізуються завдяки спілкуванню [5, 549].

Як бачимо, релігійна повсякденність – це цілісний соціокультурний життєвий світ віруючих людей, умова їхньої життєдіяльності, очевидна дійсність, у якій відбувається безпосереднє й опосередковане спілкування, виникає спільний комунікативний простір, що забезпечує соціалізацію людини. Релігійна повсякденність та її компоненти, що складають тканину буденної дійсності, наповнені людським змістом, виникають і формуються в спілкуванні, у постійних контактах між людьми.

За мірою інтенсивності / пасивності в освоєнні православної традиції сучасних вірян Л. Іпатова поділяє на три основні групи: оцерковлені, захожани, лояльні. Оцерковлені віряни (парафіяни) займаються послідовним освоєнням православної традиції, насамперед завдяки регулярному виконанню релігійних практик (відвідування богослужінь, читання Священного Писання й молитов, дотримання постів). Захожани мають більш-менш послідовні зв'язки з православною церквою, відвідують храм переважно кілька разів на рік (в основні релігійні свята), регулярно моляться, різною мірою постяться, користуються релігійною літературою, серйозно ставляться до своєї віри, звертаються до Бога в певних життєвих ситуаціях і прагнуть більше про Нього дізнатися. Лояльні православні віряни не постять, не читають священних книг і молитов, рідко відвідують Церкву або не роблять цього, але при цьому вважають православ'я рідним та важливим для себе, убачають його роль у збереженні національної культури й традиції, уважають за потрібне хрестити дітей, вінчатися при вступі в шлюб і відспівувати своїх небіжчиків. Про реальне, практичне освоєння православної традиції в цьому випадку не йдеться, а православною ідентичністю розуміють переважно як етнокультурну [159].

До ознак оцерковленості належать послідовне й регулярне дотримання релігійних практик (пости, молитовні правила, відвідування богослужінь, участь у таїнствах), належність до певної парафії,

наявність сформованої релігійної ідентичності, зміна способу життя завдяки релігійним практикам. Практика церковного життя свідчить, що оцерковлення, зокрема молоді, активно відбувається в громадах, які практикують багаторазові сповідь і причастя, храмову й домашню молитву один за одного, бесіди з настоятелем у невимушеній обстановці, спільні паломництва, матеріальну підтримку, соціальну допомогу, турботу про парафіян, котрі не мають змоги прийти до храму тощо.

Отже, осягнення релігійної традиції відбувається переважно в процесі релігійного виховання та освіти, що й складає ядро процесу релігійної соціалізації окремої особистості чи груп людей. Релігійна соціалізація – цілісний процес розвитку й саморозвитку, єдність засвоєння соціальних умов середовища та адаптації до них, з одного боку, й індивідуальної активності людини в релігійній сфері діяльності – з іншого. Феномен православної соціалізації тісно пов'язаний із поняттям «оцерковлення», яке використовується щодо християнських конфесій, переважно православ'я. Надання послідовниками православ'я пріоритету участі в церковних ритуалах зумовлює розуміння релігійної соціалізації переважно як процесу становлення віруючого в конфесійному контексті, тобто залученням до релігійної громади. Різниця в наукових підходах і методах не означає відсутності єдності в розумінні предмета наукових досліджень – способу життя, свідомості та поведінки православних вірян. Релігійна повсякденність оцерковлених українських православних вірян передбачає місіонерську, катехізаторську, благодійну, церковно-суспільну діяльність.

3.2. Повсякденний вимір православного братського руху в Україні

3.2.1. Православні братства як різновид мирянських організацій. У християнській церкві як вселенській духовній спільноті людей мирян розглядають як «рід обраний, царственне священство, народ святий, людей відновлення, поставлених для того, щоб сповіщати чесноти Того, Хто покликав вас із темряви у чудове Своє світло; колись не народ, а нині народ Божий; колись непомилувані, а нині помилувані» (1 Пет. 2, 5, 9–10). У Новому Завіті таким родом і народом, вибраним та створеним Господом для Себе, стали

християни, які, прийнявши таїнство Хрещення й Миропомазання, перебувають у Церкві як «царственне священство». За вченням апостола Павла, усі члени Церкви є її обов'язковою складовою частиною як містичного тіла Христа, що поєднані для виконання різноманітних функцій: «Він настановив одних апостолами, інших пророками, інших євангелістами, інших пастирями та вчителями, на довершення святих, на діло служіння, для створення Тіла Христового» (Еф. 4, 11–12). Онтологічна єдність членів Церкви не порушується різноманітністю служінь, оскільки ґрунтується на їх єдності «в Христі». Основним критерієм належності людини до Христової Церкви є її участь у Таїнстві Святої Євхаристії.

Сучасна еклезіологія, отже, спираючись на апостола Павла, визначає поняття «церква», як тіло Христове, члени якого об'єднуються воєдино таїнствами, насамперед євхаристією. Церква – це об'єднання людей, а спосіб, яким вони об'єднані, є суттю церковного життя. Водночас Церква є місцем і засобом спілкування людини з Богом, що здійснюється через сукупність різних церковних практик: молитви, таїнств, аскези, соціальної діяльності тощо. Христос сказав: «Де двоє або троє зібрані в ім'я Моє, там Я серед них» (Мт. 18, 20). Церква передбачає як вертикальне спілкування, так і горизонтальне, причому перше не буває без другого. Хоча ієрархія є божественним установленням, а конкретні її управлінські інститути зумовлені історичними обставинами, ієрархи є такими самими членами Церкви, як і миряни [329].

Отже, Біблія не поділяє віруючих людей на мирян і духовенство, проте у вченні про Церкву як ієрархічно організовану спільноту миряни втратили свою духовну місію й перетворились у матеріальний придатак до духовенства. Клір, за висловом А. Колодного, «занедбанням своєї душпастирської функції, творенням громіздких організаційних церковних структур, перебиранням лише на себе священства ще більше віддалився від мирян, забув про те, що всі послідовники Христа, згідно Нового Завіту, є святими» [187, 64].

Церква вважає, що найвищою інстанцією в питаннях віроповчального переказу є все Тіло Христове, тому миряни несуть служіння із захисту й поширення віри. Усі члени Церкви покликані бути місіонерами в широкому розумінні цього слова та нести загальноцерковне апостольське служіння. Місіонерський заклик, виражений апостолом Павлом: «коли я благовістую, то нічим мені

хвалитися, тому що це неодмінний обов'язок мій, і горе мені, коли не благовістую!» (1 Кор. 9, 16), – виражає внутрішню потребу християнина ділитися радістю спасіння, яку він знайшов у Христі.

Відродження в сучасному суспільстві функціонування братств як форми православного життя зумовили соціально-економічні чинники початку 90-х років минулого століття. Безробіття й невпевненість сприяли згуртуванню людей у нові організації. Поряд зі створенням у суспільстві партій, союзів, фронтів заснувано низку церковно-громадських організацій, поширеною формою яких стали братства та сестринства. Труднощі, що виникали в процесі створення братств, полягали в тому, що більшість мирян були людьми літнього віку без відповідного досвіду та знання основ віровчення.

Важливою причиною відновлення православних братств Церква вбачає загрозу православ'ю з боку інших конфесій та віросповідань, передусім «від католицьких і протестантських місіонерів-проповідників, а також різних сект, що фінансуються найчастіше з-за кордону» [428]. Серед суб'єктивних причин, що сприяли справі відродження православних братств, чималу роль зіграла зміна патріарха РПЦ. Новий патріарх Алексій II був прихильником автономізації парафій, активізації мирян у справі милосердя, освіти, видавничої діяльності. Процес створення сучасних православних братств перебуває в руслі православного богослов'я та його ідеї суспільного служіння. На перший план виступає необхідність не лише особистого, а й суспільного спасіння [125, 175].

Комплекс об'єктивних і суб'єктивних причин зумовив виникнення та розвиток сучасних православних рухів, процес створення яких в Україні відбувається доволі динамічно. Православні рухи розгортають діяльність переважно у вигляді братств, у яких провідну роль відіграють миряни. Реакція на виклики часу виразилась у формі братств, а не інших релігійних організацій та спілок, очевидно тому, що до 1991 р. існувала законодавча заборона «створювати каси взаємодопомоги, кооперативи, виробничі об'єднання..., користуватися майном, що перебуває в їх розпорядженні, для інших цілей, крім задоволення релігійних потреб, надавати матеріальну допомогу своїм членам, організовувати як спеціальні дитячі, юнацькі, жіночі молитовні та інші збори, так і загальні біблійні, літературні, рукодільні, трудові, із навчання релігії й інші зібрання, групи, гуртки, відділи, а також влаштовувати екскурсії й дитячі майданчики,

відкривати бібліотеки та читальні, організовувати санаторії й лікарську допомогу» [97, 142].

Розмаїття відомих типів братств і подібних до них організацій спонукає дослідників сформулювати універсальне визначення братства як особливого церковно-суспільного інституту. Під поняттям братств у найбільш загальному сенсі розуміють самоврядні організації мирян у межах певної релігії, створені навколо свого храму (святилища) з релігійною та соціально-побутовою метою, закріпленою в статуті або традиції. Важливою особливістю сучасного стану Церкви є переміщення центру релігійного життя в міські парафії, де й створюється більшість братств. Богословські кола православ'я останнім часом орієнтують священників і парафіян на перевлаштування діяльності парафій, їх перетворення в громади, де віряни могли б задовольняти не лише свої релігійні потреби, але й реалізувати свою суспільну, культурно-пізнавальну активність [49, 35].

Духовне відродження у XXI ст. дослідники пов'язують із поверненням християнства до суспільного дискурсу. Релігія є лише одним із багатьох учасників діалогу, одним із варіантів світогляду. Якщо вона не здатна до суспільного діалогу, відкритої дискусії, то ризикує випасти із набору ознак, за якими вибудовуватиметься ідентичність із багатоманітним переплетенням особистих, національних, культурних моментів [431].

У православному середовищі постають питання доцільності публічного обговорення церковних тем. Мовчання, яким оточені гострі церковні проблеми, змушує мирян говорити про актуальні питання. Миряни виправдовують свою пасивність посиленнями на авторитет священників, які наголошують, що миряни перебувають у більш зручному становищі при обговоренні дискусійних питань, оскільки священники залежні від архієреїв. У цьому контексті слухна думка, що «церковні ієрархії не обслуговують інтересів вірян і навіть не представляють їх. Про «інтереси віруючих» ідеться лише тоді, коли або всі політичні теми вичерпано, або з чогось треба почати розмову після розмашистої бійки. Кожне практичне запитання – чи то питання посту мирян, чи то шлюб священників – упирається в зморщені носи тих, хто вважає, що «все й так працює», і тих, кому цікавіше торгувати деклараціями, ніж проводити реформи. У пересічних віруючих немає «інтересу» – для них у церкві передбачено «послушання», тобто незаперечне підпо-

рядкування “знизу догори” – від мирян до кліриків, від кліру до єпископа, від єпископа до патріарха. Зворотного зв’язку майже немає. Голоси мирян якщо й звучать, то лише тоді, коли це “комусь треба”, тобто стають засобом маніпуляції» [454].

На думку православного публіциста, ігумена Петра (Мещеринова), насамперед потрібно говорити про відсутність людинолюбства, уваги до кожної конкретної людини – як у Церкві, так і в суспільстві загалом. Недостатність спілкування між християнами сповна могли б компенсувати малі групи, євангельські клуби, молодіжні й тематичні клуби при парафіях, що підготує мирян до активної місії [429]. Позиція представника Церкви свідчить про те, що православ’я, маючи негативний історичний досвід утручання мирян церковних братств у справи кліру, обережно ставиться до намагання активних вірян узяти участь у церковному житті та спрямовує її в русло діяльності контрольованих Церквою малих груп. Л. Виговський справедливо стверджує: православ’я, побоюючись, що активна участь його вірян у суспільному житті може призвести до втрати церквою власної ідентичності, стоїть на позиції збереження середньовічного статус-кво [70, 40].

Основною організаційною формою християнського життя на сьогодні залишається парафія. Проте сучасні парафії є адміністративними одиницями церкви з низькою організацією діяльності православних вірян, тому в них недостатньо виявляється спільнотний характер християнського життя, відсутня можливість парафіян реалізуватися в служінні. Цю прогалину повинні заповнити братства, які є, зазвичай, малими громадами християн, котрі згуртовані міжособистісними стосунками в братерській любові, а також місцем, де людина може взяти на себе певне служіння.

Статут про управління Української православної церкви визначає, що братства й сестринства можуть бути парафіяльними, єпархіальними та всеукраїнськими. Парафіяльні братства та сестринства утворюються парафіянами певної парафії за згодою настоятеля й із благословення єпархіального архієрея. Начальницький нагляд за парафіяльними братствами та сестринствами здійснює настоятель парафії. Єпархіальні братства й сестринства утворюються з благословення єпархіального архієрея, який контролює їхню діяльність. Усеукраїнські братства та сестринства утворюються з благословення Предстоятеля Української православної церкви, який здійснює начальницький нагляд за ними [364].

Отже, братства можуть існувати як при парафії, так і поза нею. Сучасні братства чи інші православні громади покликані бути місцем, де християнин може реалізувати себе як член церковного організму в єдності віри й любові зі своїми братами та сестрами. Зокрема, християнин може здійснювати своє покликання в таких традиційних служіннях, що організовуються братствами як спільні Богослужіння, паломницькі подорожі, різноманітні зустрічі й конференції, видання християнської періодики, добродійна діяльність тощо. Братства, чи малі громади або групи, – необхідне доповнення до сучасної парафіяльної структури православної Церкви, що підтверджується виникненням нових братських громад з ініціативи мирян і духовенства.

Сучасні православні братства зберігають традиційні напрями роботи. Еволюція братств пов'язана з проблемою консерватизму та оновлення в православ'ї взагалі й, зокрема, у церковному житті. Доводиться враховувати інтереси найбільш консервативних парафіян, схильних дотримуватися звичних тлумачень віри та із сумнівом ставитися до їх переосмислення. Діяльність братств у галузі богослов'я включає риси консервативного й реформаторського підходів. Братства розробляють питання, зумовлені сучасним станом церковної практики, спираючись на положення ортодоксальної православної догматики.

Так, на нарадах, зборах і з'їздах заслуховуються й обговорюються доповіді щодо найбільш актуальних питань життя братств і всієї церкви: православного ставлення до астрології, відродження держави через відродження сім'ї, канонічності іконопису, церковної журналістики, православної гімназії, нового та старого стилів у календарі, богослужбової мови, аналізу творів і філософських концепцій мислителів та теософів тощо. Володіючи достатньою теоретичною підготовкою й відчувши себе реальною силою, братства почали відстоювати ортодоксальні та навіть у чомусь фундаменталістські положення, зіткнулися з невідповідністю своїх ідеалів із навколишніми реаліями [125, 179].

Відповідно до Статуту про управління Української православної церкви братствами й сестринствами є добровільні об'єднання православних християн, мета діяльності яких полягає в сприянні церковній ієрархії в звершенні спасительної місії Церкви в суспільстві. Завдання братств і сестринств – піклування про підтримання храмів

у належному стані, справи милосердя й добродійності, релігійно-моральне просвітництво та виховання. У своїй діяльності братства й сестринства керуються Статутом про управління Української православної церкви, постановами соборів Української православної церкви та соборів її єпископів, постановами Священного синоду Української православної церкви, рішеннями єпархіального архієрея й настоятеля парафії (для єпархіальних і парафіяльних братств та сестринств), а також власним Статутом. У разі порушення братствами чи сестринствами віронавчальних, канонічних або церковно-дисциплінарних норм, а також у випадку, коли їхня діяльність не відповідає задекларованим меті й завданням, єпархіальний архієрей має право відкликати своє благословення на діяльність братства чи сестринства [364].

Православні мирянські організації через соціальне служіння та у відповідній комунікації здійснюють християнське виховання, що є головним для збереження й розвитку ідентичності вірян. Не можна бути християнином, не навчившись через живу реальність соціального служіння, спільного громадського життя дружби, солідарності, любові, прийняття іншого в його специфічності. У демократичному правовому суспільстві, яке заперечує тоталітарний фундаменталізм чи нігілістичний релятивізм, уважає Ю. Чорноморець, релігія обов'язково стає відкритою. Особливо яскраво це простежується на прикладі сучасного християнства, яке, зберігаючи вірність основним моральним і віровчительним нормам, повністю відрите до спілкування, дискусій, існування в постійному діалозі, збагачення новими формами взаємодії з різноманітними групами та людьми [431].

Консерватизм братств виявляється не лише в галузі богослов'я, а й у політичних уподобаннях. Для впливу на державні структури традиційно використовують ненасильницькі методи: петиції, протести, молебні, хресні ходи. Статут про управління Української православної церкви містить положення про заборону братствам і сестринствам займатися політичною діяльністю. Проте Всеукраїнське православне братство в ім'я святого Архістратиґа Божого Михаїла, Всеукраїнське православне братство Олександра Невського та деякі інші громадські організації мирян – «Православная общественность Одессы», «Духовно-патриотический союз “Новороссия”» – об'єднані в Союз православних братств України й підтримують так зване «політичне православ'я». Ці групи організують протестні акції

проти священноначалія Української православної церкви, що, на їхню думку, намагається відокремити УПЦ від Московського патріархату.

Критика керівництва УПЦ МП призвела до засудження на Архієрейському соборі 21 грудня 2007 р. «політичного православ'я». За словами митрополита Володимира, «так зване “політичне православ'я”, з точки зору якого часто виступають деякі навколоцерковні діячі, є вкрай небезпечним явищем, яке відводить людей від православ'я, яким воно було передано нам Отцями Церкви. Воно розпалює політичні пристрасті, провокує непослух єрархії, вносить ворожнечу в Церкву» [316]. Разом із засудженням самого явища «політичного православ'я» засуджено діяльність «Союзу православних громадян України» та його очільника В. Каурова.

У 2011 р. за «політичне православ'я» відлучено від Церкви голову «Союзу православних братств України» В. Лукіяника: «Синод зазначив, що Лукіяник В. Б., його послідовники та однодумці вносять у церковну огорожу гасла політичного змісту, ставлять себе в опозицію до священноначалія та проводять діяльність, яка компрометує Церкву і шкодить її авторитету в суспільстві, має відкрите сектантське забарвлення та характер так званого “політичного православ'я”, засудженого Архієрейським Собором УПЦ 21 грудня 2007 року» [316].

Із цього приводу в доповіді з нагоди 20-ліття Харківського собору Предстоятель УПЦ МП Митрополит Володимир зазначив: «Деякі суспільні організації, що позиціонували себе як православні, фактично пропагували політичні ідеї. Тому 11 листопада 2008 р. Священний синод Української православної церкви, розглянувши це питання, засудив політичне спрямування діяльності деяких братств України та інших громадських організацій і відкликав благословення на їхню діяльність (Журнал № 93). І сьогодні наша Церква принципово засуджує так зване “політичне православ'я” і закликає єпископів та священників не використовувати церковний амвон для пропаганди будь-яких політичних ідей» [124].

Ідеї «політичного православ'я» містить доктрина «Русского мира» патріарха Московського Кирила, тому цей рух залишається популярним у певних колах УПЦ МП. Найактивнішими пропагандистами ідей політичного православ'я є «Союз православних братств в Україні», «Союз православних громадян України», ГО

«Единое отечество», «Православний вибір», «Російська співдружність», «Народний собор», «За Русь Святу і віру православну», Православне братство в ім'я царя-мученика Миколи II, Православне братство в ім'я Святого преподобного Лаврентія Чернігівського та різні козацькі організації проросійського імперського спрямування [316].

Нині в Україні функціонують традиційні види православних братств, що займаються місіонерською, просвітницькою, благодійною діяльністю, пропагують здоровий спосіб життя. Так, Волинське православне братство тверезості імені Святого праведного Іоанна Кронштадтського, яке діє у Волинській єпархії, метою діяльності вбачає сприяння розповсюдженню тверезого способу життя, протидію соціальним вадам. У Львівській єпархії Братство Святих апостолів Петра й Павла займається духовно-просвітницькою та місіонерською діяльністю, члени братство відвідують дитячі будинки, притулки й інтернати для неповнолітніх, будинки для літніх людей. Львівське православне братство тверезості «Метанойя» в ім'я свч. Воніфатія веде боротьбу з пияцтвом, наркоманією, курінням, Сестринство в ім'я великомучениці Варвари – добротністю у відділеннях обласної психіатричної клініки та науково-просвітницькою діяльністю у російськомовних організаціях і школах, Медичне братство Святого великомученика Пантелеймона – медичними консультаціями для парафіян єпархії, Товариство захисту життя «Спаси і збережи» в честь Феодорівської ікони Божої Матері – просвітницькою діяльністю проти абортів і контрацепції. Сайт «Українська православна церква» подає інформацію про братські організації, що функціонують у єпархіях УПЦ МП, зокрема напрям діяльності, керівництво, місцезнаходження [51].

Православні братства мають установлену організацію, закріплену в статуті (рідше – традиції), виборні керівні органи самоврядування, незалежне грошове утримання, що складається з постійних членських внесків і разових пожертвувань. Більшість сучасних православних братств, відстоюючи ортодоксальні положення й залишаючись на консервативних позиціях, реагують на суспільні зміни. Наприклад, з'явилися братства, що об'єднують православних віруючих однієї професії: Всеукраїнське православне педагогічне товариство, Спілка православних юристів, Клуб православної пісні та творчості м. Києва, Медичне братство Святого великомученика

Пантелеймона, Православне військове братство на честь великомученика Димитрія Солунського.

До мирянських організацій УПЦ КП належать, зокрема, Братство Святої великомучениці Варвари, Апологетичне братство Святого мученика Іустина Філософа, Братство Святого архістратиґа Михаїла, Спасо-Преображенське православне братство, Волинське крайове братство Святого апостола Андрія Первозваного (Луцьке Хресто-воздвиженське), Здолбунівське братство Святого Івана Богослова. Провідними мирянськими організаціями УАПЦ є Всеукраїнське Ставропіґійне братство Святого апостола Андрія Первозваного, видання «Успенська вежа», Клуб християнської молоді.

Братство Святого архістратиґа Михаїла УПЦ КП є православною духовно-реліґійною, добровільною організацією, створеною для здійснення заходів із розбудови УПЦ КП, утвердження православної віри Христової, захисту реліґійних, духовних та культурних надбань і цінностей української нації. Братство співпрацює з реліґійними, громадськими, культурно-освітніми, медичними, правовими, підприємницькими організаціями, закладами та громадами всіх національностей на території України й за її межами, проводить духовно-реліґійну, просвітницьку та благодійну роботу, допомагає православним вірянам усвідомити своє призначення в земному житті. Кожний православний вірянин, на думку членів братства, повинен укріплювати та зберігати свою віру в мирському житті, виконувати сімейні, родинні, громадські, професійні й інші обов'язки, слідуючи православному духу [52].

Отже, братства, що утворюються з ініціативи мирян і духовенства, функціонують при парафіях, проте можуть виконувати свої традиційні види діяльності поза ними. Покликання сучасних братств полягає в самореалізації вірян як членів Церкви в повсякденному житті – проведенні спільних богослужінь, паломницьких подорожей, зустрічей та конференцій, виданні християнської періодики, добротинній діяльності тощо. Братства розглядаються як необхідні доповнення до сучасної парафіяльної структури православної церкви. Підтримка й опіка братств Церквою в українському суспільстві свідчить, очевидно, про те, що православний братський рух покликаний замінити собою соборноправність як історичну

форму управління Церквою, у якому, крім кліру, активну участь беруть православні миряни.

3.2.2. Молодіжний братський рух у православному спільнотному житті. У сучасному українському суспільстві православні церкви здійснюють евангелізацію, проповіді віровчення, цінностей, практик в умовах світоглядного плюралізму. Поряд із різними підходами до ролі релігії, зокрема християнства, викликає інтерес думка італійського філософа Дж. Ваттімо, який вважає, що потрібно повернутися до християнської віри, але не онтологічної в єдиного Бога як творця всесвіту, а секуляризованої віри в Бога – слова, на основі якої можна говорити й про інші концепції та парадигми. Це віра в інрепретацію, комунікативні принципи, яка ґрунтується на принципах любові, поваги, дружби людина повинна бути відкритою до діалогу з текстом, з іншими людьми, адже християнська віра сприяє людській комунікації й толерантності [64, 13].

Очевидно, що в умовах сучасного суспільства функціонування релігійних спільнот, у тому числі мирянських рухів, може мати різноманітні організаційні форми – братств, місій, організацій, об'єднань, асоціацій, конгресів, союзів, товариств, клубів, рухів, фондів, спілок тощо, – має певні особливості. Біляцерковні спільноти, як визначає мирянські рухи В. Климов, є громадськими організаціями, що підпорядковуються нормам Закону України «Про об'єднання громадян». Різнманітній характер мають сфери та напрями діяльності цих добровільних спільнот, зокрема захист прав і свобод одновірців, задоволення інтересів (духовних, культурних, історико-патріотичних тощо), прагнення вплинути на суспільні процеси під кутом зору бачення певної церкви чи конфесії, догляд пенсіонерів, інвалідів, саодиноких людей, спільне шанування релігійних святинь [179, 201].

Для практики сучасних релігійних організацій характерна тенденція розширення своїх функцій за рахунок позацерковної діяльності, яка зовні має позацерковні форми, але, зазвичай, наповнюється релігійним змістом. Головна мета цієї діяльності – поступове включення людини в орбіту релігійного впливу або посилення впливу на вірян. Для цього створюються православні центри, мирянські організації, фонди, що покликані допомагати в організації християнського життя за межами храму. Так, під егідою УПЦ МП діють, зокрема, Благодійна організація «Благословеніє», Всеукраїн-

ське об'єднання «Держава», Кримський республіканський фонд «Мистецтво в ім'я Христа», Східноєвропейський правозахисний центр сім'ї та особи «Діалог», Фонд духовного відродження Донбасу «Святогір'я», Центр допомоги жертвам деструктивних культур «Світ без сект», Проект «Паломник» Українського відділення Міжнародного громадського фонду єдності православних народів, православна недільна школа (м. Одеса), сайт мирян Сумської єпархії [382].

У складних обставинах сьогодення, на думку Ю. Чорноморця, непересічне значення можуть мати християнські молодіжні організації, які повинні бути готовими допомогти церквам у здійсненні духовного відродження суспільства на основі відкритого християнства. Проте молодіжна організація не повинна брати на себе завдань, що стоять перед церквами – проповідь християнства у сучасному світі з урахуванням його специфічності, уникнення нігілізму й релятивізму, тоталітаризму та фундаменталізму. За оцінкою дослідника, християнська молодіжна організація за своїм покликанням не є церквою й не може займатися ані прозелітизмом, ані нав'язуванням традиційних релігійних цінностей [431].

Християнська молодіжна організація, не беручи участі у розв'язанні церковних проблем, зобов'язана турбуватися про розвиток релігійної ідентичності своїх членів. Молодіжна організація може брати участь у забезпеченні умов для духовно-релігійного розвитку, збереження власної ідентичності, одним з елементів якої є утвердження християнськості. Головним методом ознайомлення із християнським світоглядом та способом життя повинно стати живе спілкування в його різноманітних формах, завдяки якому суспільство існує як універсальний комунікативний простір. Зміни в сучасному суспільстві сприяють перетворенню сучасної церкви на простір спілкування вірян, яким вона була, перш ніж отримала ієрархічну форму організації. Християнська молодіжна організація матиме успіх саме в площині міжособистісного спілкування.

На сучасному етапі простежено поступове утворення в єпархіях і парафіях молодіжних православних осередків, що здійснюють широку соціальну й культурно-просвітницьку роботу у вигляді катехітичних та біблійних курсів для молоді, недільних шкіл, у яких християнська етика й основи віровчення подаються засобами гри, спектаклю, особистого прикладу. Відтак ознайомлення з основами християнської культури відбувається не у формі нав'язування чи

проповіді, а повідомлення об'єктивної інформації про основи віровчення (знання), християнські цінності (віра, надія, любов, мудрість, мужність, стриманість, справедливість) і християнський спосіб життя (мораль та церковні таїнства). Іншого ефективного способу донести християнську пропозицію до молодих людей, крім «сповіщення через спілкування», не існує [431].

Православний молодіжний рух потребує підтримки з боку церковної ієрархії, духовенства й ініціативних оцерковлених мирян. У православній громаді молода людина стикається з негативними явищами, які не сприяють перебігу повноцінного церковного життя. До них належать невідповідність парафіяльного життя повноті та багатству церковного вчення й досвіду, нерозуміння суті православного богослужіння через замкнутість духовенства та незрозуміле читання богослужбових текстів, підміна у свідомості багатьох церковних людей головного другорядним, некоректне поводження з неоцерковленими християнами, відсутність позабогослужбового спілкування вірян зі священником. Представники церкви в регіонах України, де відвідування богослужінь є традиційним, негативними явищами вважають формалізм у церковному житті, обрядовірство, марновірство, окультне ставлення до певних церковних таїнств та обрядів [55].

Обґрунтовучи важливість проблеми лідерства в християнській молодіжній організації, Ю. Чорноморець доводить, що лідерство з'являється в процесі спілкування в церкві, у суспільстві, молодіжних організаціях і не означає наявність привілеїв, на відміну від відповідальності. Оскільки сучасне комунікативне суспільство – це поєднання теорії й практики, лідерства особистого та колективного, то всі різновиди традиційного лідерства стають необхідними як єдність усього лідерського ядра організації. Сучасні виклики породжують потребу безперервного навчання лідерів, їх взаємних консультацій, перевірки їхніх ідей у різноманітних дискусіях. Виховання лідерів передбачає не лише навчання й демонстрацію власного прикладу, а й залучення їх до нових форм спілкування [431].

Православні молодіжні братства, крім допомоги в розв'язанні матеріальних проблем (забезпечення продуктами харчування, одягом, взуттям тих, хто його цього потребує), займаються духовно-просвітницькою та виховною діяльністю, допомагають подолати алкогольну й наркотичну залежність, організовують літній відпочинок

дітей тощо. Специфіка відносин релігійних організацій із державою на рівні міст і районів полягає в тому, що вони не розраховують на допомогу місцевих органів влади, на відміну від усіх інших організацій, а прагнуть до порозуміння з владою, усунення можливих перешкод у своїй діяльності.

Так, Всеукраїнське православне молодіжне братство «Спілка православної молоді України в ім'я преподобного Нестора Літописця» опікується роллю братств у суспільному житті творчої молоді, особливу увагу приділяючи дитбудинкам, школам, клінікам, місцям позбавлення волі, військовим частинам тощо, пошуком коштів для екологічних літніх таборів, паломницьких подорожей, просвітницьких поїздок із вертепами, лекцій, проблемами майбутнього православної родини тощо.

Члени братства проводять спільні семінари, молодіжні читання, працюють у православних освітніх центрах. Тематика досліджень найрізноманітніша: «Господній промисел, молитва і послух», «Восцерковлення суспільства. Проблеми молодих сімей», «Споконвічна православна традиція нашого народу та екологія мислення (поведінки, життєдіяльності) сучасної людини». Перспективною є співпраця студентства духовних і світських навчальних закладів у межах спільних виробничих та культурно-творчих відпочинкових програм. Студенти духовних навчальних закладів долучаються до створення єдиного інформаційного центру УПК МП із метою інформаційного обміну між ЗМІ помісних церков у межах майбутнього Всеукраїнського агентства [237].

За словами митрополита Володимира, робота з молоддю є одним із пріоритетів церковного служіння та головних завдань не лише Синодального відділу в справах молоді, а й кожного правлячого архієрея, кожного парафіяльного священика. Для молоді недостатньо богослужіння, потрібно активно залучати її до справ милосердя, волонтерських і скаутських організацій, заохочувати до духовного навчання й участі в богослужінні на криласі та у вівтарі, до позабогослужбового життя парафії, проведення разом дозвілля, заняття спортом і художньою творчістю. Головним завданням для Синодального відділу глава УПЦ МП убачав координацію діяльності єпархіальних та парафіяльних молодіжних організацій задля створення загальноукраїнського православного молодіжного руху й мережі

молодіжного соціального служіння, а також активізацію роботи зі студентами вищих навчальних закладів та молоддю, яка працює [124].

Активно діють й інші православні молодіжні організації та центри. Так, метою діяльності Всеукраїнського православного молодіжного руху «Фома» (Форум Організації молодіжної активності) є активізація молодіжного волонтерського служіння. Форуми відбуваються у формі семінарів-тренінгів і майстер-класів, ігор, у форматі Православного молодіжного табору, подорожей тощо. Всеукраїнська молодіжна громадська організація «Православні скаути України» заснована й опікується Синодальним відділом із благодійності. Скаути проводять табори, походи, майстер-класи, організовують благодійні та екологічні акції, беруть шефство над установами для хворих дітей [321]. Дніпропетровський центр православної культури «Ліствиця» (благодійна організація, громадська бібліотека, кінокомпанія-телестудія, дитяча богословська школа, відділ культури та мистецтва, інтернет-портал) створений як недільна школа з однойменною назвою, що згодом реорганізована в потужний культурний центр, спрямований на духовний розвиток регіону й виховання дітей у християнській вірі й моралі.

Серед організацій, що об'єднують православну молодь УПЦ КП, на сьогодні найбільш відоме та активне Київське православне молодіжне братство Святих князів-страстотерпців Бориса й Гліба. Борисоглібське братство засноване 2002 р. з благословення патріарха Філарета, тоді ж проведено й першу зустріч братчиків. Пізніше такі зустрічі переросли у Всеукраїнські з'їзди православної молоді УПЦ КП, які відбуваються щороку. Мета діяльності братства – пропагування християнського способу життя серед молоді, сприяння духовному зростанню та оцерковленню через духовне навчання й участь у літургійному житті Церкви, а також реалізація соціальних проектів та сприяння товариському спілкуванню в християнській спільноті.

Від самого початку діяльність Борисоглібського братства розвивалася за кількома напрямками: духовно-освітнім, інформаційним, паломницьким, соціальним та літургійним. Серед проектів братства – паломництва й табори, видавничий напрям (у 2008 р. братство ініціювало видання відомої дитячої серії «Християнська читанка»), створення братського камерного хору «Преображення», соціальні програми. Братчики опікувалися дитячими інтернатами, відвідували дитячі будинки, лікарні з онкохворими дітьми [278].

До молодіжних організацій УПЦ КП належать Калуське молодіжне православне братство преподобного Іова та Феодосія Манявських (Івано-Франківська єпархія), Православне молодіжне товариство на честь Ніколи Святоші, князя Луцького (Волинська єпархія), Львівське православне молодіжне братство Пресвятої Богородиці на честь ікони Її «Нев'янучий Цвіт» (Львівська єпархія), Черкаське Свято-Троїцьке православне молодіжне братство (Черкаська єпархія), Здолбунівське молодіжне православне братство апостола Івана Богослова, Молодіжне православне братство Святих Віри, Надії і Любові і матері їх Софії при Свято-Софіївській парафії УПЦ КП м. Рівного (Рівненська єпархія), Ніжинське молодіжне православне братство в ім'я Іоанна Тобольського, Православне молодіжне братство Святих Михаїла і Федора Чернігівських (Чернігівська єпархія), Православне молодіжне братство Святої Трійці (Запорізька єпархія).

Отже, православний братський рух, зокрема його молодіжне крило, характеризується різноманітністю форм вияву та напрямів діяльності в повсякденному житті сучасного українського суспільства. Мета братського сегмента мирянського руху – прагнення вірян до утвердження своєї церкви в суспільстві, збільшення кількості її послідовників і пропаганди віровчення, поширення релігійних цінностей, традицій, обрядів, звичаїв, забезпечення й відстоювання прав, свобод, інтересів віруючих цієї церкви, подолання пасивності та інертності релігійних громад, налагодження допомоги й духовної підтримки соціально незахищеним категоріям громадян, реалізація позацерковних практик у формі проведення масових заходів, хресних ходів, паломництва.

3.3. Православний релігійний вибір у цивілізаційному контексті

3.3.1. Детермінанти змін у конфесійному самовизначенні. В умовах зміни сучасних парадигм людського мислення традиційні релігії змушені відповідати на виклик часу. В Україні співіснують найрізноманітніші світоглядні системи, що синкретизують у собі елементи різних культурних традицій. Полікультурність, поліконфесійність, неординарність релігійності, традиціоналізм, багатоманіття соціальних факторів зумовили еkleктичність релігійної сві-

домості. Наявність синкретизму у свідомості сучасних вірян засвідчує реміфологізацію, своєрідний процес трансформації світогляду, появу неоміфологічної свідомості. Відтак строкатість релігійних уявлень сучасних українських носіїв православної традиції є наслідком їх неоднозначної духовної історії та виявом нинішніх загальносвітоглядних процесів у світі.

У 60-х роках минулого століття Т. Лукман звернув увагу на те, що при занепаді церковноорієнтованої релігії позацерковна релігійність може зберігатись і навіть зростати. Він вважає, що людина не здатна жити без досвіду трансценденції та сакралізації світу, тому змушена створювати в сучасному суспільстві свою власну «приватну» релігію, модернізуючи традиційне християнство, синкретично поєднуючи його з іншими релігійними традиціями. На думку вченого, саме ця «невидима релігія», яка виникає на основі різноманітних релігій і культів, гарантує людині автономію й можливість самореалізації. Відтак Т. Лукман дійшов висновку, що релігійність є рисою, властивою самій природі людини, тому змінюються лише форми прояву релігійності, які він пов'язує із соціальними змінами [338, 227–231]

Аналізуючи становище християнства в сучасну епоху, Г. Рормозер зауважує, що принцип нескінченного багатоманіття форм життя й субкультур, які звеличуються як прогрес у поширенні свободи, призвів до анархізації культури. На думку вченого, наслідком подальшого процесу дехристиянізації стане тотальна «приватизація» християнства, яке розглядатиметься виключно як особиста справа кожної людини. Приватизація християнства означатиме кінець вільного суспільства, пов'язаного нормами правової держави [337, 93].

На амбівалентному стані релігійності вірянина, еkleктичному синтезі догматів різних вірувань (традиційних і нетрадиційних, традиційних вірувань із позавіресповідною містикою, поєднанні західної релігійності зі східною) наголошує А. Колодний. Суттєвими рисами християнства сучасної доби вчений вважає уособистіснення релігійності, переміщення її у сферу індивідуального, утрату релігійністю стану родової традиції, засобу зв'язків з одновірцями в установлених формах [188, 17]. Він зауважує, що дослідники часто визначають це явище як стан занепаду християнської культури, оскільки вірянам властива дифузна релігійність.

З огляду на динаміку трансформаційних процесів у релігійній сфері особливого значення набуває визначення місця православного чинника в сучасній релігійності, яка має широкий спектр рис і форм вияву. Вище зазначалося, що А. Колодний і Б. Лобовик трактують релігійність як поняття, що характеризує якісну та кількісну визначеність (ступінь, рівень, характер) суб'єктивного засвоєння і вплив релігійних ідей, норм, цінностей на життєдіяльність як віруючих людей, так і релігійних спільнот. Спираючись на це визначення, під православною релігійністю розуміємо суб'єктивне засвоєння послідовниками православ'я ідей і норм, їх вплив на життєдіяльність вірян, що має індивідуальний і колективний виміри.

Безсумнівно, сучасні соціокультурні зміни знижують рівень інституційної релігійності та сприяють її перетворенню на індивідуальну, персоніфіковану з об'єктивним потягом до таємничого й трансцендентного. Багатьом православним вірянам властива гетерогенна, неструктурована, анонімна релігійність, яка віддзеркалює суперечності, породжені добою постмодернізму. За висловом В. Єленського, формується система вірувань і практик, організована навколо церковного ядра з набором цінностей, символів, звичаїв і поведінкових норм, із поєднанням елементів громадянської релігії й дохристиянських вірувань, сумнівних із церковного погляду. Ідеться про конструювання та реконструювання позацерковних, надзвичайно суперечливих «дифузних» виявів релігії [142].

Особливість нинішньої релігійної ситуації у світі – тенденція до поширення позаконфесійної й позацерковної релігійності, що має вияви в Україні. Сучасна людина не відчуває потреби дотримуватися традицій та обрядів, правил співжиття своєї конфесії, зменшується кількість оцерковлених вірян, утратила свою сакральність церковно-обрядова практика, яка сприймається як одна з можливих культурно-релігійних традицій; довільно поєднуються традиційні обрядові форми з новими. Існують умови для вибору й зміни конфесійної належності, що визначалася на все життя батьками або домінуючою конфесією. А. Колодний указує: «зникла сім'я як “домашня церква”, а відтак відходять у видовищну традицію колись сакральні домашні обряди, зникла необхідність дотримання традицій і обрядів своєї конфесії» [188, 18].

Значна кількість православних вірян не завжди співвідносить себе з конкретною релігійною організацією, вважаючи себе просто

християнами чи православними, що свідчить більше про соціокультурну ідентифікацію, ніж релігійну. Сучасна людина не відчуває потреби дотримуватися традицій та обрядів, зменшується кількість оцерковлених вірян, церковно-обрядова практика сприймається як одна з можливих культурно-релігійних традицій. Крім позацерковного характеру свідомості православних вірян вирішальну роль у релігійності відіграє обрядовий аспект.

Специфіка православної релігійності полягає у вирішальній ролі релігійних практик, у яких обрядовий аспект має найвагоміше значення в повсякденному житті вірян. Л. Рязанова зазначає: «Православним не можна стати без таїнства хрещення, не можна вважати себе членом православної церкви без таїнства причастя, проблемним стає факт спасіння, якщо померлий не сповідався й не соборувався перед смертю» [340, 141]. Окрім релігійних практик, спільними рисами православної інституційної релігійності є традиціоналізм, церковний інститутоцентризм, роль церковних авторитетів у тлумаченні Біблії, примат колективного над індивідуальним у релігійних пошуках.

Проте в сучасних умовах, за оцінкою А. Колодного, на суспільному рівні функціонування релігії виявляється десакралізація Священних писань, що постають як культурно-історичні пам'ятки, при вивченні яких застосовуються методи сучасного наукового пізнання. Ореолу святості набирають праці засновників нових християнських течій – Віссаріона «Последний Завет», Джона Сміта в Церкві Ісуса Христа Святих останніх днів, архієпископа Іоанна Бериславського в Церкві воскресаючої Богородиці. Водночас зникає довіра до теологічної основи історії та її християнської інтерпретації. Усе це трансформує традиційне розуміння Бога. Відбувається розмивання церковної організації як сакральної інституції, триває невпинний процес дроблення, диференціації релігій [188, 21].

Православну релігійність характеризує не лише наявність обов'язкових релігійних практик, а й відсутність чітких вимог та контролю за виконанням ритуалу. Таким, що не відлучений від церкви, наприклад, вважається православний вірянин, який хоча б раз на рік сповідається та причащається. Для більшості вірян релігія виступає не як система поглядів, а як сукупність певних релігійно-значимих дій. Вони традиційно виконують релігійні обряди, дотримуються звичаїв, пов'язаних із дозвіллям, відзначають у релігійних

формах важливі моменти особистого чи громадського життя. Обрядово-побутова релігійність поряд з офіційними культовими приписами містить елементи віджилих релігій або запозичення із суміжних релігійних течій і вважається звично-автоматичною та нормативною релігійною поведінкою.

Обрядово-побутовий компонент у системі проявів релігійності найбільш консервативний. Православні публіцисти виокремлюють категорію обрядовірів, які сутність віри вбачають у виконанні церковних настанов і складають стабільну основу усталеного церковного життя. Інша категорія вірян визначається як така, що заперечує будь-які зміни й нововведення на кшталт катехізації, рідко відвідує храми, зате відрізняється великими жертвами. Представники Церкви визнають, що саме ці віряни, а не оцерковлені є джерелом основних доходів [447].

У взаємодії церковної спільноти з представниками великого бізнесу та середнього класу, які значною мірою сприяють відновленню храмів, на думку церкви, важливою є реалізація прозорих соціальних проектів із залученням благодійників. Така співпраця сприятиме реальному оцерковленню схильних до благодійності, адже певним категоріям людей легше наблизитися до Церкви добрими справами, ніж за допомогою зовнішньої обрядовості [290]. Отже, релігійність сучасних українських вірян має помітно поверховий характер і в багатьох випадках зводиться лише до прийняття відповідної атрибутики й виконання формальних вимог. Слушним є вислів М. Еліаде про те, що новий тип релігійності продукує не віруюча людина, а сучасні релігійні модифікації, породжені перетворенням екзистенційного досвіду *homo religiosus* на розколоте та відчужене існування *homo saecularious* [460, 400].

Релігійність українських православних вірян характеризується низьким рівнем реальної участі в діяльності релігійних організацій. Низька інтенсивність парафіяльного життя й слабкий зв'язок православних християн з релігійною громадою та ширше – із Церквою – серйозно непокоїть ієрархів і духовенство. Ця ситуація не сприяє чималій кількості вірян у задоволенні внутрішньої потреби у вірі, створює сприятливі умови для поширення нових форм релігійності, які загрожують автентичності православного віросповідання. Проте пасивність у церковному житті, низький рівень залучення в справи релігійної громади поєднується з дуже високим рівнем суспільної

довіри до Церкви. Не завадили цьому переконанню міжцерковні конфлікти й внутрішньоцерковні проблеми. Так, за результатами дослідження Центру Разумкова, у березні 2016 р. довіру до Церкви засвідчили 58,6 % опитаних [335, 35].

Відродження традиційного культурного архетипу супроводжується і відновленням практики патронування церкви носіями влади, які стають гарантами недоторканності церковного майна. За висловом В. Єленського, «великі гроші» прагнуть визначати життя не лише окремих православних парафій, а й єпархій, і навіть керівних центрів, впливати на кадрові переміщення та нові призначення. Останнім часом робляться спроби перетворити православ'я на ідеологію – концепт, який би окреслив прийнятну для нової влади історіософську схему, а також санкціонував її новий геополітичний курс і гуманітарну політику [142].

Очевидно, що православні церкви в Україні змушені враховувати у своїй діяльності трансформації, яких зазнає світогляд сучасної людини, освіченої й обізнаної в багатьох сферах знань і суспільного життя. Водночас простежено еkleктичність та синкретичність релігійних поглядів й уявлень, недостатнє знання релігійних догматів більшою частиною вірян, формування уявлення про християнство як одну з можливих культур, певною мірою як фольклорне явище. Постмодерн, за оцінкою О. Сагана, формує новий тип вірян, утримання якого в лоні Церкви – одна з найскладніших проблем православ'я [345, 190].

В умовах поширення нової «еклектичної релігійності, яка відкидає інституційні рамки, жорсткість церковних приписів, але водночас чинить опір раціональності й обмеженості цього світу. На такому ґрунті зростають різні неортодоксальні вірування (магія, чаклунство, віра в НЛО, астрологія тощо), а також уражаюча для країн, чия культура формувалася під вирішальним впливом християнства, віра в реінкарнацію [141, 173].

У цьому контексті значний вплив на сучасний тип релігійності православних вірян здійснюють новітні форми язичництва, що актуалізують архетипічний код. У релігійній свідомості великого прошарку вірян, котрі вважають себе православними, співіснують компромісні форми християнства, язичництва та неоязичництва, утворюючи обрядовий синкретизм, адже православним вірянам притаманне онародовлення релігії. Обрядовіство демонструє схиль-

ність українських православних вірян до практичності у взаєминах з об'єктом віри й укорінену стихійну інтимну релігійність. Наявність язичницьких компонентів у релігійній свідомості сучасних православних вірян зумовлена не лише традиційними міфологічними символами та ритуальними діями, а й несумісними з християнством квазірелігійними феноменами, наприклад позарелігійним містицизмом, парапсихологічними експериментами тощо.

Отже, у православному середовищі відбуваються процеси синкретизації християнських уявлень та обрядів із науковими уявленнями, магічними компонентами, окультними практиками тощо. У свідомості людей зберігається пласт позацерковної релігійності у вигляді віри у віщі сни, прикмети, чаклунство й магію. Синкретизації свідомості пересічного православного вірянина, очевидно, також сприяє розкол в українському православ'ї. Наявність у суспільстві декількох православних юрисдикцій засвідчує конфесійний плюралізм, проте у сфері міжцерковних відносин важливе значення має політичний чинник, що не сприяє діалогу між православними інституціями.

Процеси вільного світоглядного самовизначення, вибору релігій, учень, поширених в інформаційному просторі, релігійної деконструкції, індивідуалізації призвели до зменшення впливу традиційної релігійності на суспільство й індивіда. А. Колодний зазначає, що нові риси притаманні індивідуальній свідомості сучасного вірянина, який, хоча й перебуває в певній конфесійній системі, але фактично функціонує певною мірою виокремленим із неї [188, 17]. Переконаність у власній винятковості, притаманна більшості традиційних релігій, не є суттєвою перешкодою для формування сучасної полірелігійності, якій властивий плюралізм міфологій та релігійних уявлень, поєднання конфесійного й світського, міжконфесійні взаємовпливи тощо. Тому вчені говорять про дифузність, релігійну невизначеність, ідейну еkleктику, релігійний синкретизм, квазірелігійність сучасної релігійної свідомості.

Низька інтенсивність парафіяльного життя й слабкий зв'язок православних християн із релігійною громадою серйозно непокоїть ієрархів і духовенство. Науковці також акцентують увагу на втраті церковними громадами виміру об'єднання людей, які стали просто «парафіянами». На думку Ю. Чорноморця, у найближчі роки можливі евангелізація та застосування принципів соціального вчення

церкви або при наступному поколінні – європейський релятивізм чи повна безпринципність, яка прийшла зі Сходу [433]. В умовах парафіяльної ізоляції, відходу в субкультурність православних громад, особливо в містах, завдання Церкви полягає в протидії тенденції замикання у власній субкультурі та створенні умов для виходу за її межі. Основою цього повинна стати кафолічність – соборність як базова властивість ранньої церкви, що виключала субкультурність. На тлі субкультур потрібно знайти можливість спілкування й знову зробити кафолічність реальністю [112].

Головною тенденцією останніх років в Україні є підвищення рівня маніфестованої релігійності та активізація процесів самовизначення вірян у межах церковно-конфесійної належності. Проте це самовизначення далеко не завжди пов'язане з реальним залученням громадян до діяльності однієї з релігійних громад. Воно часто є складовою частиною соціокультурної, етнічної чи навіть ідеологічної самоідентифікації – як відповідь на суспільно-політичні й соціально-економічні процеси, що відбуваються в суспільстві та створюють контекст конфесійного самовизначення. Ідеться, очевидно, не стільки про духовне наближення суспільства до Церкви, скільки про реакцію на використання церковно-релігійного чинника в політичних процесах, позиціонування влади щодо Церкви, зовнішні впливи на ситуацію в Україні.

Отже, трансформаційні процеси в середовищі українських православних вірян характеризується якісно новими рисами та формами вияву релігійності. Релігійні практики сучасних вірян відзначаються зниженням рівня інституційних і поширенням позаінституційних форм. На становлення православної релігійності в умовах церковного розколу значною мірою впливає політичний чинник, пов'язаний із цивілізаційним вибором українського суспільства.

3.3.2. Особливості української православної ідентичності. Кардинальний характер змін, що відбуваються в українському суспільстві, вимагає адекватної відповіді з боку православної церкви. Характеризуючи сучасне українське православ'я, А. Колодний відзначає: «Визнаємо те, що якщо у вітчизняному православ'ї не відбудеться докорінна зміна в усьому на подобу аджорнаменто в католицизмі, якщо воно не знайде внутрішні чинники вирішення своїх колізій і здолання своїх доцентричних прагнень, не навчиться

жити в умовах демократичного суспільства, то за два-три покоління на теренах України воно стане тупиковою конфесією» [189, 32].

Є підстави вважати, що в сучасних умовах в Україні й надалі зберігається тенденція до високого рівня декларованої релігійності, про що свідчить, зокрема, дослідження Центру Разумкова, проведеного в березні 2016 р., відповідно до якого віруючими визнали себе 70, 4 % опитаних [335, 27]. Простежено також активізацію процесів самовизначення вірян у координатах церковно-конфесійної належності. Кількість прихильників УПЦ КП перевищує чисельність вірних УПЦ МП (серед усіх опитаних 25 % проти 15 %, до УАПЦ відносять себе 1, 8 % респондентів, «просто православних» – 21, 2 %). За даними цього ж дослідження, до православ'я віднесли себе більшість громадян (65, 4 %), серед яких кількість прихильників УПЦ КП перевищує чисельність вірян УПЦ МП – 38, 1 % проти 23 %, до УАПЦ відносять себе 2, 7 % [335, 31].

Потрібно мати на увазі, що самовизначення православних вірян далеко не завжди пов'язане з реальним залученням громадянина до діяльності однієї з релігійних громад. Про це свідчать високі самодекларації православної ідентичності в поєднанні з набагато скромнішими релігійними практиками. Так, серед вірян УПЦ МП частка тих, хто відвідував служби щотижня або кілька разів на тиждень, складала 18 %, УПЦ КП – 20 %. Прикметно, що серед вірян обох православних церков більшість становили ті, хто відвідує служби лише на релігійні свята (УПЦ МП – 59 %, УПЦ КП – 53 %) [334, 28]. Виконання практик, що не відповідає вимогам церковної традиції, особливо в поєднанні з біляцерковними практиками, не спроможне сформуванню конфесійну ідентичність.

Конфесійна розмитість, на думку дослідників, – результат перехідного стану суспільства, який виявляється в кризі традиційного механізму відтворення релігійної ідентичності, руйнуванні ціннісних орієнтирів, наявності плюралізму в суспільстві й зумовлює поліваріантність самоідентифікацій. Оскільки релігійна ідентифікація не диференціюється від національно-державної, то при визначенні конфесійної належності респонденти обирають деномінацію, до якої, можливо, і не належать унаслідок життєвих обставин. У межах соціологічного підходу, уважає Н. Мадей, проблему конфесійної ідентичності доцільно пояснювати крізь призму класифікації вірян – на номінальних, активних тощо. Вивчаючи феномен конфе-

сійної ідентичності в українському суспільстві, науковець актуалізує проблему невідповідності статистичних даних результатам соціологічних досліджень явища. Так, на думку Н. Мадей, розгляд релігійної ситуації в Україні супроводжується відсутністю детальної інформації щодо кількості вірян певної конфесії. На межі статистики й соціології простежено невідповідність соціологічних даних статистичним, оскільки, з одного боку, єдиною статистичною одиницею є релігійна громада, з іншого – результати соціологічних досліджень дають орієнтовну кількість прихильників певної конфесії [257].

Дисонанс статистичних даних і соціологічних досліджень щодо самовизначення православних вірян чітко простежується на сучасному етапі розвитку української православної ідентичності. Потрібно мати на увазі: офіційна статистика не може враховувати чисельність членів громад, оскільки фіксоване членство притаманне не всім релігійним організаціям. Також поза статистикою перебувають частота відвідування релігійних служб, рівень активності участі віруючих у житті громади тощо. Відповідно, статистичні дані не дають уявлення про реальну інтенсивність релігійного життя в межах певної конфесії.

Як засвідчують наведені вище результати соціологічного дослідження Центру Разумкова, серед респондентів, які відносять себе до послідовників православ'я, переважають віряни УПЦ КП. Натомість, за даними Департаменту у справах релігій і національностей Міністерства культури України, станом на 1 січня 2016 р. зареєстровано 12 334 громади УПЦ, 4921 – УПЦ КП, 1188 – УАПЦ [332]. Зважаючи на значну перевагу УПЦ МП над УПЦ КП щодо кількості громад, актуальним залишається висновок про схильність вірян під час визначення конфесійної належності називати деномінацію, до якої вони не належать.

Очевидно, причиною переваги в кількості прихильників УПЦ КП над УПЦ МП, що виражена в самодеклараціях опитаних, є значна суспільна підтримка УПЦ КП. Можна припустити, що результатом підтримки УПЦ КП православними вірянами інших юрисдикцій було б неодмінне збільшення кількості громад церкви. У цьому контексті привертає увагу високий рівень суспільної довіри до предстоятелів найбільш численних православних церков. Так, Патріарху Київському і всієї Руси-України Філарету довіряють

40, 4 % громадян (не довіряють – 18, 7 %), Митрополиту Київському і всієї України Онуфрію – 31, 7 % (проти – 20 %), Митрополиту Київському і всієї України Макарію – 22, 7 % (проти – 13, 1 %) [335, 36].

Соціологічні дослідження Центру Разумкова виявляють наявність серед православних вірян значної кількості осіб, які декларують себе як «просто православні». За результатами проведеного у квітні 2014 р. дослідження, серед послідовників православ'я «просто православними» вважали себе 39, 8 % [380, 20]. Натомість у даних дослідження, проведеного в березні 2016 р., привертає увагу зменшення кількості цієї категорії опитаних до 32, 3 % [335, 31], що спонукає до двох важливих, на нашу думку, висновків. По-перше, зменшення чисельності «просто православних» можна пояснити їх церковним визначенням на користь УПЦ КП, що й зумовлює збільшення прихильників цієї церкви. По-друге, наявність значної кількості вірян, які декларують себе як «просто православні», імовірно, є не стільки результатом ідентифікації з нормами, цінностями, догматами православної конфесії, скільки ідентифікацією з культурною традицією країни.

Отже, у сучасній православній ідентифікації досить стійку тенденцію має переважання культурного чинника. Православність рухається в бік культурної ідентичності завдяки ідеологічному вакууму в суспільстві, слабкості громадянської свідомості, викликам глобалізації та радянській атеїстичній спадщині. Не останню роль відіграє й феномен історичної пам'яті, відповідно до якого ця ідентичність уважається традиційною, тоді як насправді вона зазнає істотних трансформацій. Прикметно, що православна ідентичність українських вірян значною мірою набуває рис культурної ідентичності завдяки тому, що культурна ідентичність «я православний» має більш широкий вияв, ніж релігійна ідентичність «я православний християнин». Людина часто вважає себе православною не стільки тому, що вона вірить у Бога, скільки тому, що хрещена й проживає в країні з православними традиціями, завдяки яким поряд із національною культурою відчуває духовну спорідненість із церквою.

Як культурна ідентичність, православність має щонайменше два пласти. Культурні характеристики (наприклад відзначення деяких релігійних свят, носіння хреста) постають зовнішньою оболонкою, дотичною із соціумом, а власне релігійний складник залишається в латентному стані, утворюючи сакральне ядро нової ідентичності.

Під релігійною складовою частиною мається на увазі комплекс психологічних переживань, пов'язаний із раціональним та ірраціональним досвідом осягнення християнського Бога. Отже, сучасна православна ідентичність може розвиватися як назовні, у напрямі комунікацій із суспільством, так і всередину – у бік набуття індивідуального містичного християнського досвіду [339].

Визнання належності до культури, що стимулює формування бачення способів її розвитку, означає актуалізацію національної ідентичності громадянського типу. Поняття громадянської ідентичності потрібно розуміти не лише як певний спосіб ставлення до влади, а й у більш широкому сенсі – як належність до національної держави. У цьому контексті можна розглядати оцерковлення – православну форму релігійної соціалізації в церковній спільноті через освоєння релігійних практик та прийняття ідентичності парафіянина певного храму – не лише як процес набуття релігійної ідентичності, але і як процес набуття (або зміни) громадянської ідентичності. Більше того, громадянський компонент православної ідентичності може переважати над релігійним або обходитися без нього, що спостерігається останнім часом.

Ураховуючи ідеї взаємодоповнення й взаємозв'язку двох пластів православної ідентичності та протиставляючи описані вище категорії досвіду й комунікації, дослідники виокремлюють типи православної ідентичності. Перший тип – позаінституційна православна (за самовизначенням) ідентичність, носіями якої є стихійні віруючі, неоцерковлені християни. Їхня головна риса – відмова або відхід від інституалізації. Другий тип – групова православна ідентичність, яка формується в результаті соціалізації в православному соціумі через залучення до норм віросповідання, життя й поведінки. Завдяки своїм інституційним рамкам вона істотно підтримує відчуття психологічної безпеки, даючи можливість реалізації багатьох соціальних та екзистенціальних потреб людини. Зазвичай, релігійний досвід не складає головний зміст цієї ідентичності.

Третій тип – індивідуально-особистісна православна ідентичність, що формується в результаті особистого спілкування з Богом. Вона залучає людину в простір містичного християнства, уключає елементи досвіду, що представлений у святоотецькій літературі та містить власні спроби проходження аскетичного християнського шляху. В основі цієї ідентичності лежить «легітимне», освячене

вченням і переказом самообмеження, тому її можна назвати аскетичною або містичною православною ідентичністю. Четвертий тип – соціально-особистісна православна ідентичність – структурно являє собою простір соціальності особистості. Її характерна риса – відкритість до будь-якої соціальної взаємодії, прийняття світу в його різноманітті. Вона формується у випадку, коли людина знайшла для себе «соціальний вимір духовного життя», особистий шлях діяльній соціальній участі у світі. Природно, що представлені типи православної ідентичності взаємно доповнюють один одного. Віруюча людина протягом життя може плавно переходити від позаінституційної ідентичності до групової, від аскетичної – до соціально-особистісної [339].

Громадянський вектор православної ідентичності виявляється, зокрема, у дискусіях про характер етнічності, які розгорнулися в ЗМІ, у наукових та публіцистичних колах, що пов'язано з розвитком етнічної самосвідомості. Так, ретроспективні закономірності у відносинах релігійного й національного факторів в Україні виявляються вченими за допомогою дослідження ролі релігії в українській національній ідентифікації за допомогою аналізу історичного контексту. Зокрема, на думку Л. Филипович, природний і гармонійний характер ці відносини мали в епоху родового устрою суспільства. Поява християнства не як результату саморозвитку суспільства, а за допомогою привнесення призвела до відцентрового характеру розповсюдження православ'я, католицтва, уніатства, протестантизму, що спричинило розкол суспільства й міжконфесійних колізій. Християнство посилило вплив релігії на етнічний розвиток, але призвело до втрати природної єдності в суспільстві.

Із часом християнство ввійшло в український історичний, культурний та етнічний контекст, посідаючи панівне становище, чому сприяла специфічна духовність християн, їхня душевна архітектура. Існуючи в Україні до XVI ст. переважно у формі православ'я, християнство надалі втратило конфесійну єдність. Народні маси здебільшого дотримувалися православ'я й уніатства, верхи суспільства – католицтва та протестантизму. В Україні в роки політичних і соціальних криз вирішальна роль в етнорозвитку та етноінтеграції переходила до православ'я або уніатства. Наявність декількох церков роз'єднувала народ, стримувала процес на-

ціональної інтеграції й самовизначення. Протягом усієї історії в українців не збігалися «ми» конфесійне та «ми» релігійне [399].

На підставі рівня прихильності до традиції вчені диференціюють ступінь релігійності віруючих осіб таким чином: традиційно-ортодоксальна особистість (абсолютна прихильність традиції); вірянин за традицією (поверхове сприйняття релігійної традиції лише як зовнішньої ознаки віри); нетрадиційна релігійна особистість (відмова від історично сформованих релігійних традицій для створення нових релігійних уявлень); вірянин «узагалі» (звільнення себе від зобов'язань дотримання певної релігійної традиції, але не відмова від віри в надприродне)» [136].

Як свідчить практика, православна ідентичність не передбачає інших вимог, крім стихійної віри, конфесійної самоідентифікації й хоча б слабких спроб оцерковлення. Духовні потреби та власний досвід віри й віросповідання конституують сакральне ядро православної ідентичності, а її зовнішня оболонка, поєднана культурними символами й практиками, адаптує цей досвід у соціальному світі. Оцерковлення – соціалізація в культурі церковної спільноти через засвоєння релігійних практик і прийняття ідентичності парафіянина певного храму. Оцерковлення передбачає виконання нормативних релігійних практик, відповідність моралі людини, її способу мислення та дій православним ідеалам. Аналіз результатів кількісних опитувань свідчить, що самоідентифікація православних вірян у низці випадків означає не сповідування віри, не прийняття православного способу життя, а визнання православ'я культурною традицією, що історично склалася в країні.

Очевидно, коли православна ідентичність супроводжується прийняттям відповідного способу життя, то її суб'єктивна значимість виявляється більш глибокою. Вона визначає систему цінностей індивіда, різноманітні життєві вибори, під впливом яких його соціальна ідентичність набуває православного вигляду в усіх аспектах, уключаючи й громадянський. Визначальний вплив духовних цінностей на форми соціальної поведінки та незалежність цих цінностей від зміни політичних систем складають основні особливості релігійно детермінованої громадянської ідентичності.

Як відомо, будь-яка конфесійна ідентичність ґрунтується на прийнятті єдиного для всіх adeptів віровчення. Так, вірянин, який бажає бути православним, повинен узгоджувати вчинки та суд-

ження з текстами Священного Письма й традиціями Священного Переказу, тобто ідентифікуватись із закладеними в них цінностями. Однак навіть при збереженні вірності істині православ'я в усіх словах та справах, що є ознакою святості, індивідуальний характер життєвого шляху веде вірянина до «спеціалізації» всередині православної конфесії, створюючи різні за соціальними характеристиками варіанти втілення православної ідентичності.

У цьому контексті, на наше переконання, слушною є типологія православних вірян за адаптацією до умов суспільного життя, яка характеризує типи віруючої особистості, указує на їх домінуюче становище в соціальних групах чи суспільстві загалом. Ідеться про модальний тип вірянина, що переважає в суспільстві, ідеальний, що не співвідноситься з конкретними соціальними умовами та є, радше, бажаним, і базисний тип, котрий найбільш адекватно відповідає потребам сучасного етапу суспільного розвитку. Базисний тип вірянина відображає систему соціально-правових та моральних норм і демонструє необхідні для максимально ефективного розвитку суспільства критерії, яким повинна відповідати особистість.

Безсумнівно, повсякденне життя сучасних вірян детермінується православним традиціоналізмом, що значною мірою зумовлює регламентованість усіх сторін їхнього побуту – від зовнішнього вигляду до поведінки людини. Регламентованість посилюється «зверху вниз», тобто є істотно слабшою серед освічених духовенства та причту, прихрামової інтелігенції й значно виражена серед простих вірян. Одяг православної жінки повинен підкреслювати скромність його власниці, тому вона має бути одягнена в довгу спідницю та блузу або сорочку із закритим коміром і рукавами, як мінімум, до ліктя й у хустку. Жінкам заборонено використовувати косметику, мати довгі нігті й стригти волосся. Зовнішній вигляд узгоджується з манерою поведінки, яка передбачає опущені очі, тихий голос, стриману посмішку тощо. Значно послаблені вимоги до зовнішнього вигляду чоловіків, елементами якого часто є костюм без краватки, застібнута доверху сорочка світлого кольору.

На нашу думку, саме цю категорію українських православних вірян, із якою пов'язуються моральні норми, релігійні приписи, що відображені в Біблії та Священному Переказі, можна визначити як базисний тип віруючої особистості. Щодо ідеального в церковному розумінні типу вірянина, тобто такого, якого Церква воліє бачити в

суспільстві, то він виступає взірцем для православних християн, відображений у типології чинів святості (наприклад чини святих, преподобних, блаженних, мучеників та ін.), демонструє визнання Церквою наявності варіативності втілення православної ідентичності. По суті, типи чинів святості – легітимна типологія православних ідентичностей, що ґрунтується на розрізненні покликань і служінь. Індивідуальна акцентуація православної ідентичності особливо наочно виражена в православній іконографії. Так, у руках у святого може бути зображена розкрита книга чи розгорнутий паперовий згорток, де написані слова зі Святого Письма, які святий утілює своїм життям.

У сучасному українському суспільстві переважає модальний тип православних вірян, який складають особи зі слабким рівнем оцерковлення та позацерковні віряни, що відображає проблеми конфесійного самовизначення в українському православ'ї. Значна кількість православних християн цього типу характеризується ставленням до православ'я як до культурної традиції. Хрещення за православним обрядом і національний культурний контекст зумовлюють відчуття духовної спорідненості з Церквою. Іншими словами, як культурна ідентичність, православність постає зовнішньою оболонкою, що дотична із соціумом та передбачає всі форми соціальних відносин. Ця ідентичність тривалий час може бути присутня в повсякденному житті людей у латентному, неусвідомленому вигляді. Натомість інтеграція людини в релігійну спільноту, зокрема в православну громаду, означає добровільне входження в це середовище та експлікує ідеологічні вподобання вірянина.

У кожній соціальній групі, зокрема релігійній громаді, можна виокремити особистість, яка характеризується рисами, що найповніше відображають умови й закономірності функціонування цієї групи чи спільноти. Якщо ядро ідентифікаційної матриці в усіх вірян має однаковий характер (принаймні в межах Символу віри), то інші соціальні ідентичності, що входять до її складу, хоча й взаємопов'язані з ядром, проте в кожному разі мають свій неповторний вигляд. Вищесказане дає підстави розглядати православну ідентичність не лише в об'єктивованому, тобто відстороненому від її носія вигляді, описуючи її через норми та цінності спільноти вірян, але і як належність конкретного індивіда або його персональний соціальний портрет.

Так, спостереження за повсякденним життям нижчих кліриків, які належать до церковного причту (читець / співак, іподиякон, псаломщик (уоставщик), дзвонар, просфорник, свічник, продавець в іконній лавці, староста), виявляє, що їхня картина світу відрізняється від способу сприйняття релігії мирянами. Штат прихрамових служителів складає особливу різномірну за соціальним складом та освітнім рівнем спільноту. Зрозуміло, що стереотипи поведінки в різних ситуаціях, а також символіку одягу, побут церковного причту визначає картина світу. У повсякденному житті члена причту основною фігурою й найвищим авторитетом є духовний отець, підпорядкування якому постає незаперечним обов'язком цього кола осіб, до якого, крім церковнослужителів, належать члени церковного хору, бухгалтер, скарбник, прибиральниця, сторож, водій.

Дані соціологічного опитування свідчать, що уявлення пересічних вірян про роль духовного наставника в житті не є таким однозначним, як в осіб прицерковного кола. У тому, що більшість священиків є глибоко моральними й духовними особами, переконані 19, 9 % респондентів, 22, 8 % – уважають, що священиків, насамперед, цікавлять гроші, а не духовна сфера [335, 38]. Правда, результати дослідження відображають ставлення до духовних осіб із боку суспільства, а не лише православних вірян, проте в контексті окресленої проблеми є досить показовими.

Якщо духовний наставник громади є настоятелем парафіяльного храму, то навколо нього утворюється громада з мирян, котрі відрізняються високим рівнем оцерковлення, пов'язані любов'ю до духівника, сприймають себе як духовну родину. Більшість парафіян знайомі один з одним, миряни й причт приблизно однакового віку, з уніфікованим зовнішнім виглядом, ознаками якого є бороди та довге волосся чоловіків, однакове пов'язування хустки жінками тощо. Простежено й характерні риси в поведінці парафіян, котрі відрізняються звичкою часто хреститися при згадці Бога, святих, чортів тощо, а також у разі подиву, переляку, захоплення християнською доблестю чи стражданням.

Отже, православна ідентичність у сучасному українському суспільстві характеризується нашаруванням кількох ідентичностей. Православна ідентичність українців розвивається в напрямі комунікацій із суспільством та в бік набуття індивідуального релігійного досвіду. Соціологічні дослідження фіксують значну кількість вірян,

котрі декларують належність до православ'я, проте в їх конфесійному самовизначенні переважає національно-культурний компонент. Релігійний складник православної ідентичності, яка виявляється в особистому самовизначенні людини щодо Бога, постає світоглядною основою церковно-конфесійного самовизначення. Для частини вірян православна ідентичність супроводжується прийняттям способу життя, системи цінностей, під впливом яких їхня соціальна ідентичність набуває релігійного забарвлення.

3.4. Конфесійна належність у реаліях сьогодення

3.4.1. Самовизначення православних вірян у сучасних умовах.

В умовах соціальних трансформацій індивід стихійно чи усвідомлено прагне компенсувати втрату традиційних ідентичностей прийняттям нових. З іншого боку, маючи більше можливостей і свободи вибору в сучасному суспільстві, він відчуває труднощі із самовизначенням, оскільки зміна традиційних схем та механізмів ідентифікації надала цим процесам невизначеного й розмитого характеру. Так, руйнування інститутів, що забезпечують відтворення релігійності на тлі установки на перенесення життєвих смислів у сферу трансцендентного, створюють умови для втрати традиційних релігійних ідентичностей.

Простір ідентичностей постає непомітним, проте дуже важливим для життя людини тлом. Опинившись у цьому просторі, індивід діє за певними стандартами та стереотипами, відкриваючи й актуалізуючи певні канали комунікацій. Залежність поведінки індивіда в спільноті від прийнятих стандартів пояснюється, очевидно, не лише постійною динамікою повсякденності, а й потребою порівнювати власні вчинки з діями інших людей і знаходити точки дотику. Іншими словами, ідентичність інтегрує індивідуальні дії людини в колективну справу, адже передбачає перебування в контакті з іншими, уключення в ситуації порівняння, а також усвідомлення того, що й іншим доводиться так само діяти й переживати.

За оцінкою вчених, ідентичність – динамічна структура, що розвивається впродовж людського життя. Розвиток ідентичності нелінійний і нерівномірний, передбачає подолання криз ідентичності, може мати як прогресивне, так і регресивне спрямування. Теоре-

тичний аналіз різних концептуальних підходів до вивчення проблеми релігійної ідентичності свідчить, що ідентичність є результатом процесу ідентифікації, яка найчастіше розглядається як процес уподібнення, ототожнення себе (або своєї референтної групи) з кимось або чимось. Сучасні науковці вважають ідентифікацію найважливішим механізмом соціалізації та виховання особистості, який проявляється в прийнятті індивідом конкретної соціальної ролі, в усвідомленні ним власної групової належності, формуванні в нього певних соціальних установок. Ідентифікація розглядається «як процес, включений в цілісну життєдіяльність суб'єкта, нерозривно пов'язаний з когнітивною, емоційною, ціннісно-смісловою та поведінковою сферами особистості, зумовлений її потребами, мотивами, цілями і установками, опосередкований мовою, нормативно-звичаєвими, знаково-символічними, ідейно-образними та ціннісно-смісловими системами культури» [79].

По суті, розвиток релігійної самоідентифікації ґрунтується на самовизначенні людини щодо віри в Бога, тобто свідчить про те, чи є вона релігійною. Конфесійна ідентифікація передбачає вибір системи догматів і свідоме включення в певні релігійні відносини. Самоідентифікація з конкретною релігійною громадою (спільнотою), участь у житті громади, дотримання норм повсякденної поведінки тощо дають підстави вважати людину не лише релігійною чи віруючою, а й оцерковленою. Тому релігійна ідентичність передбачає усвідомлення свого місця в релігійному просторі суспільства, що виявляється в прийнятті чи неприйнятті цінностей, культових та позакультових практик релігійної системи й у повсякденному їх дотриманні.

Безсумнівно, для багатьох людей релігійна ідентичність стає запорукою віднайдення відносної стабільності та впевненості в суспільному житті. Розглядаючи сукупність соціальних ідентичностей, Е. Сміт виокремлює релігійну ідентичність як найбільш стійку. На думку вченого, основу релігійної ідентичності складають категорії й критерії, що відрізняються від критеріїв соціального класу. Релігійна ідентичність ґрунтується на поєднанні культури та її елементів, цінностей, міфів, традиції, що часто кодифіковані в обрядах і ритуалах. Е. Сміт розуміє релігійну ідентичність як об'єднання в громаді всіх, хто визнає символічний код, певну систему цінностей і традицій, віри та ритуалу, з орієнтацією на позаемпі-

ричну реальність, хоча й знеособлену та зі слабкими ознаками спеціалізованої організації [360, 15–16].

Процес конструювання, відтворення й підтримання релігійної ідентичності передбачає наявність знакових, символічних, ідейно-образних та ціннісно-сміслових компонентів. Кожна релігійна система містить когнітивну модель світу, яка визначає «своїх і чужих» у термінах сакральних цінностей, стереотипів. Стверджуючи, що «Я – християнин», віруючий співвідносить своє «Я» зі знаково-символічним, ідейно-образним та ціннісно-смісловим простором певної релігії або з окремими її елементами. По суті, Е. Сміт стверджує участь етнічного компонента в конструюванні релігійної ідентичності, особливо в частині міфів і традицій. Загальні тенденції світового розвитку засвідчують органічний взаємозв'язок між релігійністю та етнічністю, що постають найважливішими соціокультурними рисами сучасних соціально-історичних і цивілізаційних систем.

Безперечно, вплив етнічних характеристик – спільних антропологічних ознак, культурних особливостей, території – неминуче відбивається на вкоріненні та бутті релігії, призводить до формування певних її особливостей, властивих лише цьому етносу. Тому цілком слушною вбачається думка Л. Филипович про те, що «ідентифікація, етнічна чи етнорелігійна, не обмежується відчуттям або усвідомленням належності до етнічної чи етнорелігійної спільноти. В ідентифікації слід бачити й сам процес набуття етнічності, віднайдення себе як носія певної етнічності серед інших носіїв інших етнічностей» [392, 230].

Етнічну ідентичність як соціальну проблему почали розглядати з переходом до вивчення її соціальної зумовленості, що спричинено об'єктивними вимогами суспільного життя. Зростання ролі економічного, адміністративного фактора в структуризації суспільства сприяло перетворенню етнічної ідентичності в «зайву» ланку соціалізації. Проте завдяки розвитку нових соціальних потреб відбулось утвердження конструктивістської парадигми дослідження етнічної та національної ідентичності й утвердилося більш критичне ставлення до примордіалізму. Релігійна та етнічна ідентичність часто накладаються одна на одну, на основі чого вчені роблять висновки про тісний зв'язок між релігійністю й етнічністю. Без урахування поєднання релігійної та етнічної ідентичностей неможливо зрозуміти численні аспекти релігійної ситуації в країні

(наприклад проблему прозелітизму або формування релігійного законодавства) й адекватно їх оцінити. Цей зв'язок – характерна та історично притаманна риса релігійної ситуації в суспільстві, де традиційно існувала кореляція між релігійною й етнічною належністю [163].

Американський футуролог С. Хантінгтон протиставив етнічну ідентичність загальнонаціональній, оскільки в США різноманітні етнічні ідентичності періодично загрожують загальнонаціональній ідентичності. Основою суспільної інтеграції в США проголошено національну ідентичність, тому американці вважають свою країну як мультиетнічним, так і мультинародним суспільством. На думку С. Хантінгтона, криза ідентичності стала глобальним феноменом, а дебати з цього приводу перетворилися на характерну рису сучасного суспільства. Проаналізувавши специфіку виявів кризи ідентичності в різних країнах, учений зробив висновок, що національну ідентичність у США потрібно врятувати будь-якими засобами, навіть військовими. Футуролог вважає, що війна або наявність противника є конструктивним фактором у підсиленні ідентичності американців. Згуртували націю, зменшили рівень субнаціональних ідентичностей події 11 вересня 2001 року, чим позитивно вплинули на американську національну ідентичність [420, 16–17].

Розглядаючи релігію як одну з характеристик нації, виявляємо, що саме релігія постає, з одного боку, фактором, що виокремлює етнос із-поміж інших на певній території, а з іншого – інтегрує цей етнос в особливу систему відносин територіального державного та міждержавного порядку. За справедливою оцінкою А. П'ятигорського, у цьому випадку йдеться «про феноменологічно двоїсту, ексклюзивно-інклюзивну роль релігії щодо етносу й нації. Саме така роль релігії нерідко (хоча історично далеко не завжди) дає можливість ідентифікації (повної або часткової) цього етносу ззовні, що й робить релігію своєрідною “метаознакою” етносу або нації з погляду держави» [326].

Відомо, що тривалий час національні розмежування були серйозною проблемою, зокрема для православ'я, причини чого часто вбачаються в національній самосвідомості як наслідку епохи Просвітництва. Як варіант подолання проблеми православ'я пропонує повернення до давніх православних традицій, до універсальної ідентичності церкви як євхаристійної громади. Із цього приводу Ю. Чорноморець зауважує, що етнічні поділи були проблемою пра-

вослав'я ще до пробудження національної свідомості, «тому не можна звинувачувати лише секулярну національну свідомість у національних поділах. Значною мірою етнічний фактор зумовив існування «нехалкідонських» та інших давніх розкольніцьких церков, які відкололися від православ'я» [430].

На думку російського релігієзнавця А. Забіяко, релігійна ідентичність – це категорія релігійної свідомості, змістом якої постає розуміння співвідношення з ідеями й цінностями, які в певній культурі чи суспільстві розглядаються як релігійні, а також належність до конкретної форми релігії та релігійної спільноти [146, 405]. В умовах деформації соціальних структур й інститутів зростає значимість конфесійної належності, яка в сучасних суспільствах представлена як форма організації соціокультурних відмінностей [374]. Конфесійна ідентичність актуалізується у випадку, коли релігійна ідентичність передбачає конкретну форму релігійності.

Конфесійна належність має важливе значення у визначенні меж соціальних спільнот, що конкурують за ресурси, у конструюванні особистісної ідентичності як цілісності, що ґрунтується на суспільно визнаних зразках. Належність до православ'я, зокрема, постає значущим, ціннісно забарвленим маркером ідентифікації, уписуючись у бінарну опозицію, яка не сприймає як атеїзму, так і нетрадиційних релігійних систем. Конфесійна належність значною мірою пов'язана з прагненням до зняття певного відчуження, адже бути православним означає демонстрацію лояльності в суспільстві. Меншою мірою православ'я спроможне задовольняти афіліативну потребу, тобто пошук покровителя, оскільки, на відміну від протестантських деномінацій, не містить виражених форм комунального об'єднання вірян.

Роль належності до православної конфесії має й символічний характер, оскільки дає можливість індивіду демонструвати причетність до домінантної етноконфесійної спільноти. На думку вчених, нині реставрується «громадянсько-етноконфесійна» ідентичність, у якій етноконфесійний компонент постає визначальним, натомість громадянський (у сучасному європейському прочитанні – «законослухняний громадянин національної держави») відходить на другий план. У дискусіях навколо етноконфесійної ідентичності, залежно від контексту дискурсу, має право на життя як чіткий поділ етнічної й конфесійної ідентичності, так і їх ототожнення. Якщо

«православність» оцінюється з погляду відповідності світогляду та способу життя людини змісту прийнятого віровчення, то бути представником етносу й православ'я – різні речі. Якщо йдеться про самоідентифікацію, то без цієї зв'язки неможливо дати визначення ідентичності численних неоцерковлених вірян, які називають себе «православними» внаслідок своєї етнічної й / або культурної належності [159].

З огляду на те, що кількість вірян, які певною мірою засвоїли доктринальні положення віровчення православ'я та здійснюють релігійні практики, є традиційно меншою, ніж тих, які ці положення засвоїли частково, із таким самим виконанням практик, можна констатувати, що самоідентифікація із православною конфесією громадян пов'язана не лише з цілеспрямованими зусиллями релігійних об'єднань, а й із процесом ототожнення національної та конфесійної самоідентифікації. З іншого боку, саме конфесійна ідентифікація може постати однією із суб'єктивних ознак етнічної спільноти. Поняття конфесійної та етнонаціональної ідентичності тісно пов'язані й дуже часто ототожнюються у свідомості людей. Релігія етносу традиційно розглядається як одна з умов його національної самоідентифікації, складова частина його культурної традиції, що характеризує належність до певної етнічної групи.

У ситуації з українською православною ідентичністю йдеться, очевидно, лише про дифузну, розмиту ідентичність, тобто стан, коли індивід ще не зробив відповідального світоглядного вибору, що характеризує його образ Я як розмитий і невизначений. Серед восьми стадій розвитку ідентичності, виокремлених Е. Еріксоном, на цю ситуацію екстраполюється п'ята стадія, у якій при вдалому перебігу перехідного підліткового віку формується почуття ідентичності, при несприятливому – заплутана ідентичність, пов'язана із сумнівами щодо себе, свого місця в групі та суспільстві. Особливо кризовим є період між юністю й дорослістю, коли особистість переживає багатовимірні процеси відображення дорослої ідентичності та нового ставлення до світу. Якщо криза цього періоду залишається неподоланою, виникає стан «дифузії ідентичності», що може викликати важкопередбачувані наслідки. Ідеться про схему формування ідентичності, яка визначається як «традиційне відтворення релігійності». Оскільки в українському суспільстві зазнають трансформації сталі форми та способи життєдіяльності, то відбуваються зміни в механізмі відтворення релігійності [464].

У зв'язку з цим дослідники констатують наявність ідентифікаційної кризи в перехідному суспільстві, інститутам якого доводиться вирішувати питання про релігійну ідентифікацію громадян. Проблеми ідентифікації значною мірою зумовлені стратифікаційними процесами в суспільстві, що засвідчують зростання кількості статусних змінних та підвищення серед них значення тих, які пов'язані з суб'єктивним відчуттям самоідентифікації. У цьому контексті формальна релігійність інтерпретується як маркована характеристика еліт. Для людини такого типу Церква ідентифікується, насамперед, як маркер не сакрального, а соціального простору. Ідеться не стільки про її «клубне» використання, скільки про символічну демонстрацію належності, яка повинна фіксувати певну стабільність статусу. Відсутність виражених форм ідентифікації на рівні масових рухів, а також у процесах формування кланової ідентичності формує загальний висновок про кризовий характер ідентифікації. Оскільки ознака конфесійної спільності не набуває функції базового ідентифікату, характер вірувань є переважно особистісним, коли конфесійна ідентифікація постає досить умовною [374].

Зауважимо, що релігійна орієнтація ідентифікаційних процесів істотно визначається дисонансом між об'єктивною потребою в ефективних формах групової ідентифікації та індивідуалістичної орієнтації ідентифікаційного процесу. Це зумовлено деконструкцією традиційних форм релігійного самовизначення й відсутністю нових у ментальності українського суспільства. Ідентичність може конструюватися як спроба пом'якшити конфлікт між життєвою позицією та формами групового самовизначення. Очевидно, що значна кількість людей, які називають себе православними, уникають жорстких групових рамок, що відповідає індивідуальності натури українців. Небажання пов'язувати своє життя з церковними макроструктурами зумовлене також уявленням про них як про персоніфіковані, приватизовані утворення, що переслідують особисті інтереси. Церква в особі її очільників, речників, активістів-мирян засуджує втрату чи відсторонення автентичності на угоду чомусь, що негативно оцінюється як чуже й не властиве православним віруючим. Причому процеси розмивання ідентичності зазнають більшої критики, ніж відхилення від християнських норм. Проте в Україні не простежено протиставлення певної ідентичності – національної, релігійної, конфесійної, культурної – якійсь «усереднено-нав'язуваній» [283, 26].

За оцінкою Ю. Чорноморця, українська православна ідентичність перебуває в кризі, яка ускладнюється відсутністю можливості відповісти на історичні виклики, що постали перед українським православ'ям. Вселенське православ'я знайшло модель церковної ідентичності, яка розв'язала проблему співвідношення універсального та національного завдяки євхаристійній еклезіології. Українському православ'ю ще належить вибороти національний характер, проте ця боротьба видається застарілою в епоху утвердження пріоритету універсальної євхаристійної ідентичності. Нереалістичним видається й нехтування універсальним, коли епоха національних відроджень закінчилася, натомість триває доба глобалізації [430].

Отже, історичний досвід свідчить про складне діалектичне переплетення конфесійної, етнічної та цивілізаційної ідентичностей. У сучасному світі різко зростає роль національних і релігійних ідентичностей, що пов'язано з істотною кореляцією національної та релігійної самосвідомості. Для значної кількості українських православних вірян характерна відсутність диференціації релігійної й національної ідентифікації. Причинами кризи релігійної ідентичності є сучасний перехідний стан суспільства, розмитий характер релігійної ідентичності, поліконфесійність українського суспільства. Самодекларація ідентифікації з православною конфесією значною мірою зумовлена сприйняттям православ'я як культурної традиції.

3.4.2. Ідентичність українських вірян православних юрисдикцій. Українське суспільство впродовж останніх двох десятиріч перебуває в стані кардинальних соціокультурних трансформацій, що помітно впливають і на релігійну сферу. На тлі відсутності загальнодержавної національної ідеї постає питання про пошук нової цивілізаційної ідентичності, компонентом та ядром якої може стати релігійна ідентичність. Нині вірянин постає перед вибором між великою кількістю релігійних утворень, отримує, з одного боку, більше можливостей і свободи вибору, а з іншого – відчуває труднощі щодо самовизначення.

Утрата традиційних, усталених ідентичностей компенсується пошуком і прийняттям нових, які допомагають відчутти відносну стабільність та впевненість. Отже, питання розвитку ідентичності українських православних вірян в умовах конфесійного розколу є актуальними, оскільки їх наукове осмислення диктується нагальни-

ми потребами сьогодення. За словами В. Шевченка, на сучасному етапі Україна перебуває в потужному полі залежностей, які іноді схожі на духовні антиномії. З огляду на це вивчення української релігійної ідентичності потребує подальших і системно вивірених студій [441, 284].

Релігія, на думку Е. Дюркгейма, – це згуртована система вірувань і практик, що належать до священних, тобто відокремлених та заборонених речей. Релігія об'єднує в моральну спільність людей, які поділяють ці вірування та дії. Е. Дюркгейм доводив, що створення релігійного символу, який уособлює дух спільноти, виражає її самосвідомість [131, 230–231]. На найбільш ранніх стадіях цю функцію виконували тотеми, що уявлялися як вічна сила роду, утілена в образах рослин або тварин. Згуртовуючи людей, тотемізм поставав найважливішим чинником внутрішньогрупової інтеграції. За допомогою міфів про тотемічних предків релігія у своїх первісних формах була ефективним способом усвідомлення соціальної єдності. Осмислюючи себе, свою спільноту, її структуру та вияв у тотемі, первісні люди впорядковували й систематизували явища та речі природного світу за принципом їх спорідненості. Е. Дюркгейм зазначав, що релігія освячує ті основні зв'язки суспільства, які надають цілісності соціальним групам. Основною функцією релігії є зміцнення солідарності спільноти, у тому числі завдяки ритуалу, що характеризується племінною належністю.

Справді, релігійні ритуали – продукт спільної творчої діяльності спільноти, водночас вони формують цю спільноту, надають їй своєрідних етнічних особливостей. Внутрішній зміст релігійної традиції зовні виражається в обрядах, без яких не обходиться жодна релігія, віруюча людина. Певні зовнішні форми вияву своїх вірувань мають люди, які не належить до конкретної релігійної традиції. Релігія бере участь у формуванні священної традиції народу, яка виробляє в народній культурі духовні константи (ціннісно-сміслові особливості), надає можливість численним поколінням зберігати культурну ідентичність, духовний імунітет навіть у взаємодіях з іншими спільнотами.

Поняття «релігійна самоідентифікація» вчені визначають як категорію релігійної свідомості, змістом якої є самоототожнення (уподібнення) особою або групою себе з певним віросповіданням, порівняння себе з іншими членами або спільнотами суспільства,

унаслідок чого окрема людина чи група людей усвідомлюють свою спільність або відмінність від інших. Самоідентифікуватися з погляду релігії означає виявити в собі риси певної віросповідності, жити за законами певного релігійного колективу, усвідомлювати належність до якоїсь віри, сприймати своїми її самобутність та відмінність від інших. У цьому процесі виокремлюються раціонально-пізнавальний і життєво-практичний рівні. Під першим розуміємо усвідомлення людиною себе членом релігійної спільноти, з'ясування свого місця серед цієї групи, виокремлення характерних для певної групи рис, властивостей, якостей, а під другим – співвідношення себе, своєї поведінки з прийнятими цією спільнотою нормами, відчуття єдності у вірі, у Бозі [396, 66–81].

Загалом ідентифікація визначається як процес неусвідомлюваного ототожнення себе із суб'єктом спілкування, діяльності. Людина ідентифікує себе з певними зовнішніми атрибутами, символами, із рисами особистості, цінностями. Проте ідентичність не буде справжньою, якщо людина лише демонструє ці компоненти. Натомість, справжність ідентичності зумовлюється їх інтеграцією, інтеріоризацією, залученням у власну концепцію-Я. Відтак в ідентичності простежуються дві відмітні особливості – пов'язаність з іншим та індивідуальна винятковість себе. Очевидно, у діалектичному протиставленні себе іншим і полягає сутність конфесійної ідентичності.

Конфесійна свідомість, за оцінкою В. Шевченка, співвіднесена з виразником певної релігії, відображає неповторний духовний космос, смисли та способи оперування, якими послуговуються богослови й прості віряни. «Пізнання свідомості дорівнює пізнанню Себе, тобто тієї божественної Самості, що становить сутність людського покликання. Отже, від того, як ми передусім інтерпретуємо природу свідомості та самоусвідомлюємо себе і все інше в цьому світі, залежить остаточно і погляд на те, чим (ким) ми є і як нам ставитися до зовнішнього світу, до всього видимого і невидимого» [440, 51].

Більшість дослідників розглядає релігійну ідентичність як подвійний феномен, як сутність, що є похідною від психологічно-екзистенційних чинників людини або зумовлена соціокультурними, політичними, економічними обставинами. Отже, проблема зводиться до психологічного чи соціального походження феномену релігійної ідентичності. У випадку, коли релігійна ідентичність є

формою належності до певної релігії або релігійної спільноти, ідеться про становлення конкретної форми релігійності й актуалізацію конфесійної ідентичності. Повсякденне життя українського православ'я характеризується наявністю проблеми конфесійної ідентичності в інституційних виявах, що передбачає потребу аналізу процесу церковно-конфесійного самовизначення православних вірян УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, пов'язаного з їх самоідентифікацією, виявлення спільних рис сучасної православної релігійності в контексті формування конфесійної ідентичності, з'ясування ризиків «ринку конфесійних ідентичностей».

Повсякденність як спільна інтерсуб'єктивна реальність здійснює координацію людей для виконання загальних практичних і прагматичних завдань, насамперед пов'язаних із функціонуванням людини як біологічної істоти. Із цієї причини повсякденність постає домінуючим складником інституційних процесів, адже все, що пізнається, створюється й зміцнюється в суспільстві, не виходить за межі повсякденного буття. Відтак повсякденність стосується й сфери релігії, яка лише в інституалізації набуває форму, спроможну тривалий час існувати та зберігати традиції. Мета існування церкви, незважаючи на те, що вона створена людьми й для людей, виходить за рамки земної ситуації, оскільки припускає порятунок і посмертне існування своїх членів. Тому церкви й вважають містичною єдністю в Бозі, а не лише релігійними організаціями, що забезпечують міжособистісні зв'язки. У межах церкви як релігійної організації створюються певні рутинні зразки поведінки, що дають підставу структурувати й інституалізувати її діяльність.

Розмірковуючи про місце християнських церков у сучасну епоху, релігієзнавець О. Кирлежев стверджує, що доки вони не зрозуміють, що існують у реальному світі, де будь-яка релігія переживає сутнісну кризу й повинна судити себе перед лицем безрелігійного світу, до того часу будь-яка розмова про «Бога», «Церкву», «релігію», «християнство», яку ведуть у суспільстві «релігійні люди», звучатиме або нескінченно двозначно, або взагалі безглуздо [214]. Схожу думку висловлює Ю. Чорноморець, стверджуючи, що релігія повинна трансформуватися відповідно до сучасного контексту, щоб задовольнити потреби суспільства. Спроби християн повчати суспільство без намагання самим наблизитися до власного ідеалу приречені на поразку [432].

Сучасна конфесійна свідомість, на думку К. Елбакян, розмиває власну шкалу цінностей, викривлює символічний пантеон, деформує сформовані століттями норми. Проте водночас вона може успішно вести діалог із зовнішнім світом, оскільки розмовляє на зрозумілій йому мові, оперує очевидними для масової свідомості стереотипами. У випадку, коли конфесійна свідомість залишається жорстко догматичною та внаслідок цього обмеженою, не сприймає опонента як рівного, уважає свої ціннісно-нормативні установки єдино правильними, робить спроби в процесі діалогу нав'язати їх зовнішньому світу, діалог виявляється завчасно приреченим [456]. Отже, взаємоповага в повсякденному житті є запорукою розвитку в суспільстві релігійних спільнот.

У сучасних українських реаліях, у яких православна конфесія не домінує, а є одним з учасників релігійного дискурсу, на рівні буденної свідомості важко підтримувати релігійну віру, виявляти її в релігійних практиках, моделях поведінки, релігійних уявленнях та оцінці дійсності. Як зазначалося, віряни мало залучені до участі в заходах своїх релігійних громад і поза межами релігійних служб. Ці характеристики стосуються «церковних» та «нецерковних» православних вірян, прихильників як Київського, так і Московського патріархатів, уключаючи різні соціально-демографічні категорії. Можна стверджувати, що належність до православної інституції є достатньою підставою для визначення вірянами власної ідентифікаційної моделі, без суттєвого заглиблення в сутність конфесійного розколу.

Отже, за основними світоглядними позиціями та іншими формальними й соціальними параметрами в Церквах українського православ'я простежено чітку однотипність. Православні церкви характеризуються тенденцією до зменшення традиційної світоглядної складової, частковим витісненням її культово-ритуальною практикою, традиційним православним обрядовіством, наявністю частини оцерковлених вірян, яка відвідує храми не частіше ніж раз на місяць, що свідчить про індивідуалізацію релігійного досвіду. Це дає підставу стверджувати про значну схожість, якщо не тотожність, повсякденності релігійного життя українських православних вірян.

Формування релігійної ідентичності передбачає наявність кількох компонентів: релігійних знань, цінностей та поведінки. Людина, яка створює певний конфесійний різновид релігійної ідентичності,

повинна співвідносити свої дії, твердження з текстами, нормами й символами релігійної традиції. Так православний вірянин співвідносить свої дії з текстами Святого Писання та традицією Переказу, ідентифікуючи себе із закладеними в них цінностями. Проте навіть при повному прийнятті й вірності нормам і цінностям релігійного напрямку індивідуальний характер та особливість окремої життєвої ситуації приводять вірянина до особливого становища в структурі релігії, формуючи унікальні за своїми соціальними характеристиками варіанти втілення релігійної ідентичності.

Із цього випливає, що основа ідентифікаційних практик, задана когнітивними взірцями системи для всіх вірян конкретної релігії, залишається єдиною й однозначною, а інші соціальні ідентичності, які пов'язані з цією основою, у кожному випадку отримують унікальний вигляд. Відтак релігійну ідентичність можна розглядати в суб'єктивному вигляді – як персональний портрет вірянина та в об'єктивному, тобто відстороненому від її носія вигляді, через опис норм і цінностей окремих релігійних громад, рухів, культів. Становлення релігійної групи та утвердження її у власній ідентичності відбувається завдяки протиставленню себе іншим, що передбачає повагу до їх ідентичності.

Проблеми українського православ'я пов'язані із загальною невизначеністю щодо власної ідентичності. Насамперед простежено напруження між протилежними характеристиками, які поєднувалися в традиційній українській ідентичності – обрядовір'я з пошуком шляхів морального євангельського ідеалу, колективізму з індивідуалізмом, покори владі з «хуторянством». Значна кількість православних вірян упевнена в перевагах власного душевного відчуття Божественного над обрядами, проте обрядовір'я посідає важливе значення при низькій відвідуваності церкви [430].

З огляду на це в православному середовищі є досить відчутними труднощі із самоідентифікацією, оскільки воно функціонує у формі кількох юрисдикцій. Ідеться про конфлікт між УПЦ МП, УПЦ КП і УАПЦ, що фактично є протистоянням між ідентичностями – «українською» та «неукраїнською», яка не обов'язково є «антиукраїнською» [378]. А. Колодний пов'язує розкол в українському православ'ї з політичними, а не канонічними чинниками, акцентуючи увагу на значенні преференцій керівництва держави в ставленні до православних церков, що, на думку автора, виявляє аналіз історії

православної церкви в Україні доби незалежності. За оцінкою вченого, Україна, в контексті інтеграції в християнську Європу має фундаментальні основи для процесів становлення помісної національної церкви, визначальну роль у яких відіграє УПЦ КП [190, 219].

Ураховуючи складність та суперечливість процесів, що призвели до поділу в українському православ'ї, спробуємо виокремити віхи становлення кожної з юрисдикцій. Реалізація асиміляторської політики імперської Росії та Радянського Союзу, співпраця з атеїстичним тоталітарним режимом спонукали частину православної ієрархії, духовенства й вірян узгодити свою церковну ідентичність із національною самосвідомістю, наслідком чого стало утворення УАПЦ. Після низки «об'єднань» і внутрішніх розколів у теперішній діяльності УАПЦ дедалі більше відчуваються тенденції до глибшого осмислення й утвердження національно-історичних та еклезіально-канонічних підстав автокефалії. Церква як офіційне вчення прийняла євхаристійну еклезіологію, засудила етнофілетизм, вплив політики на духовне життя. Відтак формування ідентичності УАПЦ спрямоване на її включення до складу Константинопольського патріархату.

УПЦ КП за допомогою національно-патріотичної риторики закликала до об'єднання всіх християн і церков візантійсько-української традиції. Виразною рисою подальшого розвитку УПЦ КП є взаємодія з державною владою, що реалізується в ідеї служіння Церкви Українській державі. Як зауважує Ю. Чорноморець, оскільки прихильникам Київського патріархату закидають «неканонічність», перед УПЦ КП стоїть завдання відрізнити себе як помісну церкву українського народу від розколів та сект. У зв'язку з цим відбувається усвідомлення важливості ролі єпископату, його омолодження й підвищення авторитету в житті церкви, завдяки чому не лише патріарх, але і його оточення є справжніми єпископами за власним етосом [430]. Із цього приводу О. Саган зазначає, що «одні із найбільших, але не визнаних церков – УПЦ КП та УАПЦ – перебувають під постійною загрозою бути звинуваченими в неправославності. Тому “дрейф” богослов'я україноцентричних Церков в бік врахування змін відповідно до вимог сучасного життя не може бути значним. Адже радикальні кроки у бік модернізації вчення нададуть їх опонентам додаткові козири в запереченні визнання Церкви і звинуваченні їх у переході до протестантизму чи католицизму» [345, 207].

Отже, поява УАПЦ й УПЦ КП є спробою узгодити державну та національну незалежність України з конфесійною незалежністю, оскільки національно зорієнтовані кола священнослужителів і політиків розуміли, що домінування церкви, яка є частиною Московського патріархату, призведе до посилення не лише церковної, а й геополітичної залежності України від Росії. Проте, як уважає Ю. Чорноморець, «спроби сформувати на основі євхаристійної еkleзіології повноцінну «київську ідентичність» поки що залишилися лише спробами. Церквам не вистачає геніальності для завершення формування нової ідентичності, в якій універсальне християнство було б суттю, а національна київська ідея – формою... Але в цілому, при відповідній богословській та просвітницькій роботі, українське православ'я ще має шанс сформувати себе як силу, здатну до існування та розвитку в ХХІ столітті» [430].

У галузі творчої розробки та реального впровадження основних напрацювань у соціальній сфері найбільш активно серед православних церков України є УПЦ КП. Саме тут спостерігається чітке розуміння того, що православ'я потребує нагального розв'язання нинішніх проблем, інакше Церква втратить молоді покоління, для яких не так важливо, яка богословська школа дасть відповіді на їхні питання. Пошук православними церквами різноманітних форм служіння світу став для них внутрішньою потребою, що створює можливості вийти за межі лише задоволення релігійних потреб вірян, здолати розрив між схоластичним богослов'ям і практичною участю Церкви в розв'язання різноманітних проблем сучасності [345, 207].

Дотриманням канонічного порядку, урахуванням різнонаціонального складу духовенства й вірян обґрунтовується підпорядкування УПЦ МП, що часто сприймається як небажання здійснення будь-яких змін. Для УПЦ МП важко визнати, що інші церкви можуть мати рівний із нею статус у країні, принаймні до тих пір, поки ієрархія цієї церкви не дасть відповіді, що означає кожне слово в її назві [378]. Загалом консерватизм УПЦ МП приховує небажання визнати нові обставини національно-державного й релігійного життя в Україні.

У намаганні бути церквою всіх православних вірян України, УПЦ МП ураховує соціокультурні особливості й сучасні реалії, а саме: дві різні цивілізаційні орбіти – «східну» та «західну». Серед чинників, що об'єднують Схід і Захід України, одним із найголовніших є християнство, що має єдине джерело – Хрещення святого

князя Володимира. На думку митрополита Володимира, єдність двох ідентичностей можлива завдяки прийняттю євхаристійної еклезіології, яка передбачає пріоритет універсального, але також і важливе місце для національного. Якщо українська церква не буде власне українською – то вона зрадить власному християнському покликанню [384].

Із відомих причин ідентичність УПЦ МП перебуває в тісній взаємодії з тією, яку пропонує Російська православна церква. Тому в УПЦ МП, як слушно зауважує О. Саган, власні ініціативи розглядаються через московські критерії націоналізму й сепаратизму [345, 207]. Серед ієрархів цієї церкви переважають антизахідницькі переконання, що полягають у визнанні православ'я єдиною релігією, спроможною протистояти «антихристові» у світовому масштабі, твердження про здатність слов'янських народів перебрати на себе місію боротьби зі світовим злом. Геополітичним еквівалентом цієї формули ідентичності є відродження союзу «трьох братніх слов'янських народів» із православною ідеологією та Росією на чолі, формування «Святої Русі» як аналога проекту творення нової імперії на духовному рівні.

Сутність цих поглядів відображає глибинну установку УПЦ МП на протистояння процесу формування європейської ідентичності й насадження ідентичності євразійської. Така православна ідентичність притаманна певній частині українських вірян, у якій наявні ностальгія за радянським минулим і лобювання інтересів «русского мира» – доктрини, сформульованої патріархом Кирилом у листопаді 2009 р. Поляризації ідентичностей сприяють заклики предстоятеля РПЦ до українського суспільства переглянути свій історичний вибір і забути про прагнення створити помісну церкву.

Нові виклики й перспективи, що постали перед православними юрисдикціями в Україні, актуалізував Майдан, який заклав основу побудови нової ідентичності представників міжконфесійних ідентичностей, інший формат церковної самоідентифікації, що повинні ґрунтуватися на взаєморозумінні, толерантності й солідарності. Очевидно, що в нових умовах потрібно сформувати свою самоідентифікацію й українським православним церквам. На Майдані фактично постала Громадянська церква України, характерними рисами якої є поліконфесійність, інтегративність сакральних символів із релігійно-духовною та історично-народною цінністю [258, 12].

Релігійні організації, які пов'язують себе з долею України, серед інших – УАПЦ та УПЦ КП – реалізували себе на Майдані як пастирі, сповідники, учасники. Проте Майдан виявив, що деякі конфесії, насамперед УПЦ, пережили певні труднощі щодо солідарної позиції своєї віросповідної громади, а також у формулюванні та виявленні єдиної позиції. «Принцип нейтральності, – пише Л. Филипovich, – невтручання у проблемні поля сучасного життя, тим більше такі доленосні, як Майдан, віддання визначення щодо них (навіть для кліру церкви!) на відкуп самих віруючих ставить церкву у складне становище: вона вимушена лавірувати між різними точками зору, що врешті розхитує і послаблює її» [395, 46-47].

Загалом наявність кількох юрисдикцій в українському православ'ї може призводити або до розпалювання ворожнечі, або до їх зближення на тлі, наприклад, толерантності, загальних інтересів тощо. Учасники міжправославного діалогу в Україні не можуть змиритись із самим фактом існування паралельних структур та ставлять за остаточну мету повну ліквідацію супротивників. Небезпечна риса протистояння в лоні українського православ'я – тенденція переростання в загальнодержавний конфлікт. Конфліктогенність міжправославних суперечок в Україні підсилюється прямою участю в них різних політичних сил та владних структур, як українських, так і закордонних [378].

Як зазначають учені-релігієзнавці, українське православ'я опинилося перед необхідністю розв'язання кількох важливих проблем модерністського (становлення української автокефалії, європоцентризму) та постмодерністського (виживання в умовах транскультурного, поліцентричного й мультирелігійного суспільства з розмитими критеріями віри та оцерковлення, культивуванням людини як «джерела найбільш серйозних економічних і політичних трансформацій» [345, 193].

Отже, проблеми становлення конфесійної ідентичності в Україні викликані переважно православним юрисдикційним розколом. Конфесійна ідентичність зумовлена соціокультурними, політичними чинниками, а церковний розкол в українському православ'ї має цивілізаційний вимір. Іншими словами, чинники актуалізації та трансляції конфесійної ідентифікації православних вірян в українському суспільстві містяться переважно в суспільно-політичній і соціокультурній площинах.

Висновки до розділу

Отже, з'ясування особливостей повсякденного життя українського православного вірянина в релігійній громаді та проблем із його самоідентифікацією дає змогу сформулювати такі висновки. Організація повсякденності православних вірян відбувається в релігійній громаді – особливій соціальній спільноті, у межах якої людей об'єднують спільність вірувань і відправлення релігійного культу. Соціальний складник повсякденності релігійних громад виявляється в задоволенні потреби в спілкуванні, у моральній та матеріальній підтримці для забезпечення єдності поглядів і згуртованості. Сучасні громади не здатні бути фактором відтворення релігійної свідомості вірян, яка функціонує на обрядово-ритуальному рівні. Особливість повсякденного життя громад – їх улаштованість у систему цінностей та зв'язків соціального оточення. Малі групи в складі релігійних громад покликані налагоджувати безпосередній контакт із кожним членом громади, здійснювати постійний контроль за його свідомістю.

У повсякденному житті православної церкви оцерковлення означає обряд, а також процес набуття основ віри й благочестя, християнського способу життя, який досягається, у тому числі, докладанням зусиль для подолання перешкод соціального середовища та підтримки релігійної громади. Оцерковлення – це добровільне визнання людиною впливу Церкви через засвоєння способу життя й думок, установлених Цервою. Ознаки оцерковлення – послідовне та регулярне дотримання релігійних практик, належність до певної громади, наявність сформованої релігійної ідентичності, зміна способу життя завдяки релігійним практикам. Надання Церквою пріоритету участі в церковних ритуалах зумовлює розуміння оцерковлення переважно як процесу становлення вірянина в конфесійному контексті.

Для реалізації суспільних і духовних прагнень у повсякденному житті українських православних вірян покликані процеси створення та функціонування церковних братств як різновиду православного мирянського руху. Основні завдання православних братств зводяться до чотирьох напрямів діяльності – благодійності, місіонерства, світської й духовної освіти, церковно-розбудовницької діяльності. Деякі з братств спеціалізуються лише на одній із зазначених

галузей, інші поєднують у своїй роботі всі, розвиваючи нові, нетрадиційні для братств види діяльності. Стійкими рисами, що притаманні сучасним братствам і сестринствам та дають змогу ідентифікувати ці релігійні об'єднання, є загальні трапези, братські свічки, спільні похоронні обряди, взаємодопомога, прагнення до релігійної освіти, підтримка свого храму, традиціоналізм (ортодоксальність), замкненість внутрішнього життя. Ці ознаки дають можливість виокремити братства серед схожих релігійних громад і свідчать про спадкоємність братських традицій. Важливим аспектом повсякденної діяльності православних братств є здійснення позакультових практик. Функціонування православних братств свідчить про заміну ними ідеї соборноправності в управлінні та організації церковного життя.

Аналіз особливостей розвитку сучасної православної ідентичності засвідчує, що в Україні переважає тип вірянина, який можна визначити як модальний, у повсякденному житті домінують риси позаконфесійності й позацерковності, що часто зводяться до переважання форми над змістом релігійності. Парафіяльне життя характеризується низькою інтенсивністю, слабким зв'язком вірян із релігійною громадою, якій властиві ізоляція, перехід у субкультурність. Такий стан релігійності не сприяє задоволенню внутрішньої потреби у вірі, створює сприятливі умови для поширення нових форм релігійності, які загрожують автентичності традиційного віросповідання. Простежено еклектичність і синкретичність релігійних уявлень, недостатнє знання релігійних догматів більшою частиною вірян, погляд на християнство як одну з культур, певною мірою, як фольклорне явище. Відбуваються процеси синкретизації християнських уявлень та обрядів із науковими уявленнями, у буденній свідомості вірян зберігається пласт позацерковної релігійності.

В останні роки в Україні підвищується рівень декларованої релігійності та активізуються процеси самовизначення православних вірян у межах церковно-конфесійної належності. УПЦ й УПЦ КП збільшують кількість вірян, зокрема, за рахунок тих, хто раніше вважав себе «просто православним». Це самовизначення часто є складником соціокультурної, етнічної чи ідеологічної самоідентифікації, про що свідчать високі самодекларації православної ідентичності, які не підтверджуються активним виконанням релігійних практик. Поліваріантність самоідентифікацій зумовлена кризою традиційного механізму відтворення релігійної ідентичності, руйнуванням ціннісних орієнтирів, плюралізмом.

Релігійна ідентичність утілює елементи етнічної культури та конкретного віросповідання, що виражається у формуванні етноконфесійної ідентичності, коли конфесійна ідентифікація постає суб'єктивною ознакою етнічної спільноти. Якщо релігійна ідентичність передбачає конкретну форму релігійності, актуалізується конфесійна ідентичність. Релігію традиційно розглядають як одну з умов самоідентифікації етносу, складову частину його культурної традиції. Установлення зв'язку між етнічністю й конфесійністю дає змогу визначити ідентичність неоцерковлених вірян, маніфестація конфесійності яких перебуває в межах етнічної та / або культурної належності. Демонстрація причетності до домінантної етноконфесійної спільноти має символічний характер і значною мірою означає вияв лояльності в суспільстві.

Спільні позиції православних церков в Україні в питаннях віровчення та культової практики, не враховуючи мову богослужіння й бачення напряму цивілізаційного розвитку країни, дають підставу зробити висновок про їх однотипність у повсякденному житті. Іншими словами, значна схожість, навіть тотожність буденної свідомості, повсякденних релігійних практик властива українським православним вірянам безвідносно до їх юрисдикційної належності. У православних церквах простежено тенденцію до часткового витіснення традиційної світоглядної складової частини культово-ритуальною практикою, обрядовіством, наявністю оцерковлених вірян, що свідчить про індивідуалізацію релігійного досвіду. Проблеми конфесійної ідентичності в Україні викликані православним інституційним розколом, який має цивілізаційний вимір. Ідентифікаційну модель українського православного вірянина зумовлює належність до однієї з православних юрисдикцій.

**ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК ПІДГРУНТЯ
БУДЕННОЇ СВІДОМОСТІ УКРАЇНСЬКИХ
ПРАВОСЛАСНИХ ВІР'ЯН*****4.1. Буденна релігійна свідомість як відображення
повсякденності вірянина***

4.1.1. Буденна свідомість православних віруючих на сучасному етапі. Буденну свідомість лише умовно можна визначити в певних рамках, як неможливо з точністю розмежувати й носія буденної свідомості та суб'єкта спеціалізованої свідомості. Важко окреслити також сферу виявів буденної свідомості, тобто чітко визначити, де дифузно-еклектична свідомість сучасної людини є свідомістю спеціалізованою, а де – буденною. Буденна свідомість породжується повсякденним буттям, проте це відношення не має вичерпної гармонійності, оскільки сенс свідомості полягає у відхиленні від буття. Людська свідомість не лише прагне позбутися зв'язків із повсякденністю, а й постійно спокушається властивостями реальності, закладаючи основи нових структур повсякденності. Щодо цього доцільне виявлення особливостей буденної свідомості як відображення повсякденності, яка забезпечує існування цих компонентів завдяки повторенню звичної й одноманітної діяльності у сфері релігії.

У цьому контексті доречно розглянути міркування М. Бахтіна, який, урахувавши рівноправність, самоцінність та взаємне доповнення компонентів «діалогу свідомостей», відмовився від класифікації модифікацій свідомості на вищі й нижчі, творчі та репродуктивні, самостійні й підлеглі (зокрема на наукову та буденну свідомість). Методологічною установкою позиції М. Бахтіна є ідея свідомої мотивації реальної поведінки людей як актів творчості життя, що перегукувалася з феноменологічним напрямом. У М. Бахтіна близьким до поняття буденної свідомості є «мислення, що здійснює вчинок», тобто інтелектуальні процеси в середовищі предметної, практичної (і духовно-практичної) діяльності, її ідеальне, інформаційне тло. У цьому випадку основне завдання свідомості – управління людиною, котра працює й активно відпочиває, спілкується, живе у своєму світі, зберігаючи адекватний зв'язок своїх суб'єктивних

цілей з об'єктивною реальністю. Отже, завдання буденної людини полягає в проектуванні процесу взаємодії суб'єкта й об'єкта заради їхньої злагоди [28, 80–161].

Позатеоретичне мислення, яке М. Бахтін називає «співбуттєвим», вирізняється ситуативною конкретністю. Його об'єкт не ідеалізований наукою, мистецтвом чи релігією, а реальний і лише частково підконтрольний суб'єкту думки та дії. Теоретична свідомість вирізняє головне, необхідне, загальне, тоді як повсякденне існування вимагає сприйняття цілого з його другорядними, випадковими, одиничними рисами. Покликання повсякденного мислення полягає у творенні подій та протистоянні їм, оскільки подія є «квантом» дійсного життя. Незворотний перебіг подій, прискорені темпи індивідуально-біографічного та соціально-історичного часу, фіксовані межі соціального простору обмежують дії людини-практика в побуті. Проте йому допомагає емоційно-вольове мислення за допомогою найвищої синкретизації різних сфер психіки: когнітивної, емоційної, вольової мнемічної, комунікативної, мотиваційної. Емоції допомагають буденній людині мати оперативний, хоча й малодиференційований образ наявного буття. Моменти істини (правди) та цінності поєднують у собі інтелектуальні почуття (подиву, сумніву, упевненості тощо) [28].

Очевидно, зміст повсякденності, що містить смисли, значення, цілі, інтереси, проекти тощо, формує свідомість індивіда за допомогою процесів пізнання й інтерпретації. Натомість форму та структуру повсякденності утворює практична діяльність індивіда. Релігійна повсякденність передбачає різноманітні характеристики поведінки, що охоплюють релігійну сферу й виражаються в релігійній вірі, уявленнях, обрядах і ритуалах, стереотипах свідомості та поведінки, структурах і функціях, звичаях та традиціях, удачі й способі життя тощо. За словами О. Золотухіної-Аболіної, один із провідних смислів повсякденності полягає в стандартизованому й нормованому зрізі емпіричного життя, у світі правил, циклів, стереотипів [154, 11–12].

Отже, релігійна повсякденність впливає не лише на світогляд індивіда, а й на його діяльність та її результати, формує специфічну модель поведінки. Релігійна повсякденність виявляється у функціонуванні релігії в щоденних соціальних умовах, її соціальній ролі, цінностях і нормах, релігійних відносинах та релігійній діяльності, що вибудовуються на їх основі й складають ядро релігійно-конфе-

сійного життя та його проекцію в зовнішній, соціальний світ. Буденне життя віруючих виникає в результаті процесів оповсякденення, є способом присутності у світі, формою соціальності [456].

Зауважимо, що потрібно відрізнити повсякденність від буденності, у межах якої розглядається життя людини. Буденність – побутове, буденне життя, щоденні турботи про забезпечення свого фізичного існування. Із буденністю безпосередньо пов'язана буденна свідомість, у якій стихійно відображається повсякденність у вигляді понять, поглядів, знань, стереотипів, ціннісних установок, норм, що сприяють орієнтації людини в навколишній дійсності. Конструювання буденної релігійної свідомості бере свій початок із життєвого світу звичайної людини й зумовлене легітимацією суб'єктивного знання, набутого в результаті випадкових узагальнень, інтеракцій, нерелективного досвіду [423, 20].

Водночас буденний рівень релігійної свідомості формується й завдяки залученню віруючого до життя релігійної громади, релігійних і культурно-історичних традицій, участі в релігійних обрядах. Якщо компоненти повсякденного життя збігаються, їх носії об'єднуються в релігійну спільноту, яка не виключає розвиток повсякденного світу окремих індивідів. У результаті повсякденних релігійних практик, прихованих суб'єктивних мотивацій та інтенцій екзистенційного плану в буденній свідомості відбувається редукція концептуальних конструктів релігії. Тому на рівні буденної релігійної свідомості, зазвичай, не формулюються фундаментальні світоглядні проблеми, не залучаються точні терміни, виважені аргументи, глибокі знання для осмислення й обґрунтування положень релігійних традицій, джерел, подій. Натомість буденна релігійна свідомість містить вірування, образи, уявлення, стереотипи, ситуативні приклади, настрої, ілюзії, міфологеми, психологічні установки, забобони, характерною особливістю функціонування яких є безпосередність сприйняття та злиття із життєвим досвідом, успадкованими традиціями.

Учені наголошують, що повсякденність постійно формується впродовж життєдіяльності суб'єкта-носія [170, 238]. Так, релігійні знання, ідеї, мотиви, значення, смисли, цілі, проекти конституюють релігійну свідомість індивіда за допомогою процесів пізнання, інтерпретації й життєвого проектування. Натомість практична діяльність вірян утворює форму та структуру релігійної повсякденності, харак-

теризується наявністю рутинізованих (звичних) практик. Життєвий світ українських православних віруючих містить не лише повсякденні рутинізовані практики, а й екстремальні – кризові ситуації, драматичні обставини ухвалення рішення, моменти одкровення, пригодницькі ситуації. Піддаючись осмисленню й інтерпретації, релігійні практики впливають на формування життєвого віруючого досвіду індивіда, опосередковано відбиваючись у повсякденних практиках. Цінності, установки, інтереси носіїв буденної православної свідомості, з одного боку, участь у релігійних практиках – з іншого, є важливими компонентами релігійної повсякденності.

У сучасному українському суспільстві особливостями буденної релігійної свідомості є синкретизм релігійних ідей та уявлень із «нетрадиційними» релігіями, новими ідеями й уявленнями суспільної свідомості, зокрема науковими, індивідуалізація буденної релігійної свідомості, релігійний плюралізм, терпимість до інших релігійних поглядів і традицій, інтерес до ірраціоналізму – окультизму, магії, східної психотехніки, міфологічного символізму, астрології тощо. Це демонструє підсвідомий потяг сучасної людини до контакту із сакральним, прагнення заново його «відкрити», свідчить про зацікавлення релігійним досвідом нетрадиційної релігійності, яка його транслює. Ці особливості засвідчують домінування індивідуального над суспільним у сучасній релігійній свідомості.

В умовах синкретизму релігійної свідомості постає проблема сумісності традиційних релігій із нехристиянськими та квазірелігійними феноменами. Цю проблему доцільно аналізувати з позицій інклюзивізму й ексклюзивізму як стратегій життєдіяльності вірян, їх світосприйняття, світорозуміння та світогляду. Ексклюзивізм визнає істинною тільки певну релігію, її віровчення й традиції, спростовуючи всі інші, що веде до релігійного фундаменталізму. Натомість інклюзивізм уважає всі релігії своєрідними способами вираження релігійної істини, не заперечує спасительних вартостей інших релігій [439]. На конструювання повсякденної реальності українських православних вірян впливає захоплення новими релігійними рухами, позавіресповідною містиккою, різними видами окультизму, яким притаманні елементи квазірелігійності.

Християнські рухи, народні практики не вичерпують можливостей християнства проявлятися поза вже створеними церквами та нормативними теологіями. Християнські духовності можуть набу-

вати форм синкретичних духовностей. Вони з'являються, коли християнською символічною системою оперують таким чином, щоб вона могла увібрати релігійні чи нерелігійні елементи з нехристиянських символічних. Існує також низка модернових і сучасних феноменів – синкретичних постхристиянських духовностей, які не ґрунтуються на християнській символічній системі, є цілком індивідуальними незалежними сумішами, що складаються з розрізнених фрагментів, узятих із розмаїття доступних символічних систем [87, 110].

Християнська релігія, на думку В. Ганеграафа, має надзвичайно важливий позаінституційний прояв у суміжних площинах, які зазвичай асоціюються з фольклором, магією, забобонами як прагматичним виміром християнства. Важливість цих феноменів для християнської культури й сучасних практик останнім часом визнали й теологи, хоча й вважають їх нерепрезентативними для сутності християнства язичницькими пережитками. Загалом, «християнська релігія, християнські релігії, християнські ересі, християнська народна магія та християнські езотеризми, – всі вони базовані на християнських символічних системах і не можуть бути зрозумілими без них» [87, 105].

Буденна свідомість українських православних вірян характеризується фольклорними впливами, наявністю язичницьких реліктів, архетипічних міфотворчих установок. Громади вірян характеризує «фольклорне християнство» – співіснування в релігійній свідомості міфологічних компонентів автохтонного походження з несумісними, на перший погляд, уявленнями, традиціями й обрядами православ'я. Загалом питання якості християнського життя не виноситься на порядок денний на жодному з рівнів – від парафіяльних зборів до Помісного собору. За оцінкою дослідників, «жодних хвилювань не викликає той факт, що практикуючі християни у повсякденному житті нічим вигідно не відрізняються від нехристиян або “непрактикуючих” побратимів» [454].

Запорукою етноконфесійної релігійності є збереження ознак традиційного суспільства, синкретизм, обрядовіство. Релігійні практики часто здійснюють особи, які не ототожнюють себе з вірянами, паралельно практикуючи магічні дії. На думку А. Гуревича, вирішальним фактором існування фрагментів давнього світогляду в православному християнстві є контекст, у якому вони зберігаються, їхні функції в нових умовах. Тому магія не є пережитком дохрис-

тиянських вірувань, а частиною повсякденної практики людини. Стійкість магічних елементів у свідомості людей пов'язана з її роллю атрибута в колективі, кожен член якого для збереження належності до спільноти, змушений пристосовувати свої думки, поведінку до «етосу» цілого [104, 137].

В активізації язичництва православний місіонер А. Кураєв убаचाє, з одного боку, зростання загрози для Церкви, а з іншого – сподівання сучасного православ'я на нове відродження. На його думку, причина схильності сучасних православних вірян до «духовних» експериментів полягає в недооцінці багатовікового досвіду Церкви й переконання, що в духовному світі немає небезпеки. Обмеження, які церковна традиція накладає на релігійну всеїдність, здаються зайвими та обтяжливими. Оскільки язичницький ентузіазм викликав до нового життя тих духів, що живлять язичництво, то православ'я стало більш зрозумілим, з'ясувалися доцільність і покликання Церкви. Проте «кільком поколінням тепер належить проходити цей важкий шлях від шаманізму до Заповідей Старого Завіту. Потім ще треба буде дорости до Євангелія. Потім стануть зрозумілі Святі Отці Православ'я» [213].

Акцентуючи увагу на синкретизмі як характеристиці сучасного простору повсякденності православних вірян, учені зауважують, що при збереженні загальної орієнтації на християнство, зростає кількість позаконфесійних, «християн узагалі», які з різнорідних елементів досить довільно конструюють у своїй свідомості власне «християнство». Ці елементи вони черпають із різних, найчастіше позацерковних, джерел: художньої літератури, засобів масової інформації, релігійно-філософських книг, висловлювань авторитетних у суспільстві «інтелектуалів» тощо. Так компоненти традиційної віри поєднуються з аморфними, синкретичними релігійними уявленнями, елементами нових наукових теорій, окультизму, магії, народних забобонів. Натомість Церква як «утримувач християнської істини» не в змозі відповідати релігійним очікуванням сучасних людей [214].

Очевидно, що така оцінка сучасного християнства значною мірою відбиває стан буденної свідомості українських православних вірян. Із цього приводу представники православної церкви зауважують, що в наш час ідеали прогресу, розуму, науковості є визначальними лише для небагатьох секулярно-мислячих особистостей та спільнот, які прийняли ідеали релятивізму, гедонізму, суб'єкти-

візму. Це означає, що як релятивісти сучасні люди не вірять у можливість однієї істини, наполягають на необхідності існування багатьох рівнозначних поглядів на світ, людину, Бога. Як суб'єктивісти, вони вважають істинними лише свої власні погляди й думки, дозволяючи іншим думати інакше чи взагалі не думати, як гедоністи – розуміють щастя лише як повноту земних насолод і досягнення її вважають критерієм успішності власного життя [383].

Церковні автори наголошують на потребі моральної праці для з'єднання з Христом, що випливає з христоцентричності й синергії як головних принципів церковного життя. Людина повинна виконувати Божі заповіді, за допомогою яких засвоюється Христова благодать. Проте, на противагу справжньому «важкому» християнству, існує більш поширене «інше» християнство, що характеризується з-поміж багатьох двома речами: двовір'ям – християнством без христоцентризму та магізмом – християнством без синергії й моральної праці. На думку православних публіцистів, для багатьох пастирів і церковних видань характерне лубкове, псевдоцерковне християнство – профанація, зовнішнє без внутрішнього, християнство без Христа, церковне життя без духовної праці, що, стискаючись із реальністю, зазнає фіаско. «Люди розчаровуються в Церкві, відходять від неї, – що ми і спостерігаємо не тільки в особистому житті багатьох християн, але і в масштабі історичного процесу» [302].

Безсумнівно, усі історичні періоди розвитку українського суспільства характеризуються невідповідністю між ученням християнства та народної релігійності. Не дивно, що в умовах відокремлення від держави церкви й утрати нею попереднього впливу на суспільство, прояви цієї невідповідності стали ще більше виразними. За даними соціологічних досліджень, дифузні погляди демонструють різні категорії респондентів – від тих, хто рідко відвідує церкву, до активних учасників парафіяльного життя. Запозичення елементів інших релігій часто відбувається несвідомо, через нерозуміння вірянами впливу нетрадиційних ідей і практик на формування їхнього релігійного світогляду, що є наслідком низького рівня релігійної освіти та впливу масової культури.

Конструюванню прикладів релігійності без співвідношення з традицією, із якої вони запозичені, часто сприяють засоби масової інформації. Важливу роль відіграють також нові релігійні рухи, що активно практикують міжрелігійний синтез і пропагують свої ідеї за

допомогою новітніх комунікативних технологій. У цьому контексті показове соціологічне дослідження, проведене серед студентів православних духовних семінарій і богословських факультетів. Зокрема, ідею реінкарнації підтримують 12,5 % слухачів, 23,4 % не змогли однозначно відповісти «так» чи «ні». Для респондентів, які ідентифікували себе з православ'ям, такі показники доволі високі, хоча зазначене положення йде врозрід з основами християнського віровчення [81, 154].

Отже, супутніми елементами буденної свідомості українського православного вірянина стали окультизм, віра в чаклунство. Зростають світоглядна невизначеність та ідейна еkleктика, що містять віру в «переселення душ» й астрологію, уфологію, «енергетичних вампірів», спіритизм, чаклунів, шаманів, утворюючи у свідомості не структуровані в логічну систему, а такі, що постійно змінюють свої складники, нестійкі поєднання. Асоціації магів, екстрасенсів та астрологів мають не лише популярність і визнання, а й легалізацію як представники народної та нетрадиційної медицини. Звернення до езотеричних і магічних учень зумовлене, очевидно, пошуком способів уникнення стресових станів, нових незвичних та небезпечних викликів.

Причини поширення квазірелігійних напрямів дослідники вбачають у тому, що сучасна людина будь-яку чітко визначену світоглядну систему, зокрема православ'я, розглядає не лише як дисципліну й мораль, а й посягання на особисту свободу. Ідеться про своєрідну релігієфобію, що ґрунтується, у тому числі, на уявленнях про загальну комерціалізацію сфери «релігійних послуг» та перетворення її в один із секторів ринку, успадковане з радянських часів уявлення про релігію як «опіум народу» та послідовну релігійну віру як долю слабких, інтелектуально нерозвинених і духовно несамотійних людей. Для сучасної релігієфобії властива імпліцитна наявність можливості самотійного осмислення духовних питань, без опори на певну віронавчальну або філософську традицію, сприймання думок про духовне як гаранта «осмисленості» власної світоглядної позиції й апіорна оцінка прихильності до догматів певної релігії як «неусвідомленість» світоглядного вибору, прояв особистої «несамотійності» людей [159].

Безперечно, установка на самотійне, позадогматичне «духовне наближення до Бога» властива багатьом нашим сучасникам, що

впливає на свідомість вірян, спричиняючи критичне ставлення до церковного способу життя. Величезний потік інформації в поєднанні з перерваною духовною традицією, відсутністю досвіду сприйняття такого обсягу специфічних знань, наукових критеріїв розуміння неймовірних явищ, породжують стан безсилля перед невідомим й одночасно еклектизм на рівні індивідуального та суспільного сприйняття релігійних явищ. Після шквалу нової інформації частина людей стала оцерковленими вірянами різних конфесій, інші – адептами сучасних релігійних рухів. Проте більшість зробила вибір на користь невизначеної віри в «щось», не заперечуючи християнського Бога та в певних ситуаціях звертаючись до нього.

На думку дослідників, взаємодія «вторинних» міфів із новітніми й нетрадиційними культами інституційно «відбувається в межах релігійних організацій, курсів та центрів духовного вдосконалення та розвитку можливостей людини, філософських шкіл, центрів і гуртків народних та нетрадиційних методів лікування; її наслідком є сайєнтифікація доктринальних засад нетрадиційних релігій і окультно-містичних течій, раціоналізація останніх, ірраціоналізація “вторинних” міфів, перетворення їх на неорелігії; формуються світоглядні форми, які претендують на соціокультурні підвалини альтернативної цивілізації» [453, 3].

Поширення натуралістичних міфів у буденній свідомості, як і спіритичних, астрологічних, окультно-магічних, неошаманських уявлень, викликають суперечливі оцінки з боку традиційних конфесій, що, зазвичай, беззастережно засуджують ці явища. «Вони розглядаються як прояв демонічного світу, ознаки майбутнього приходу Антихриста, якому передують нібито намагання утворити “єдину всесвітню церкву”. Водночас із боку мирян ми бачимо зацікавленість і навіть стійке захоплення східними релігіями, натуралістичними міфами, численні спроби поєднати ідеї традиційно-доктринальних релігій із концепціями позарелігійного змісту. Усі ці оцінки сучасного “вторинного” міфотворення впливають на актуальний стан масової свідомості, підвищують “онтологічний статус” цих світоглядних формоутворень в очах сучасників. Відтак вони істотно впливають на трансформацію містичних, містико-релігійних концепцій в релігійно-містичні» [5, 826].

Православна публіцистика звертає увагу на інформаційний тиск у вигляді астрологічних прогнозів, гороскопів та пророцтв, що має на меті привчити людину до думки про визначеність долі, генетичну заданість, карму й відвернути від думок та молитви до Бога, від прагнення жити по волі Господа. Ці «передрікання пропонують «спасительні рецепти», які власне підпорядковують життя людини «князю світу цього», а пропагування окультного, теософського, періхівського, йогічного, даоського, буддійського, тантристського та багатьох інших світобачень заступають дорогу до Бога» [95].

Особливо небезпечними для сучасної людини церковні автори вважають прояви неоязичництва (знахарство, екстрасенсорика, біоенергетика, йога, чаклунство), між якими не вбачається різниці, оскільки в усіх випадках «цілитель» посилається на силу, яку, як він вважає, можна одержати від зірок і духів, дерев, рослин, каменів й інших довколишніх предметів. Для православних віруючих церква нагадує, що за постановами Вселенських Соборів слід відлучати від церковного спілкування як самих чаклунів, так і тих, хто шукає в них допомоги. У правилі 61 VI Вселенського Собору зазначено: «Ті що вдаються до чаклунів..., щоб дізнатись від них, що захочуть їм відкрити, підлягають правилу шестирічної єпитимії». Загалом, вважає Церква, «чаклунство віддаляє нас від світла Христової істини, ускладнює наше життя, послаблює нашу віру в Бога, в силу молитви, тримає нас у тенетах пустовірства» [95].

На думку православних публіцистів, інтерес сучасних християн до окультних практик пов'язаний із двома важливими рисами людської природи: глибоким прагненням до духовного світу й фізичною та емоційною вразливістю. Магія постає як спроба встановлення зв'язку з окультними силами, щоб перестрахуватися від небезпеки й придбати нові можливості. Активність людини, яка потрібна для навчання, праці, побудови відносин із ближніми, поглинається непотрібною гонитвою за ілюзією «магічного» способу розібратися з проблемами, за спробами убезпечити себе там, де раціональні методи безсилі. Слідуючи марновірствам, люди відмовляються від відповідальності за своє життя й перекладають її на вигадане. Інша причина, через яку люди тягнуться до таємничого світу, полягає в бажанні бачення чудес і відкриття таємниць, без яких їм життя неповноцінне. «Світ не зводиться тільки до того, що його можна зважити і поміряти, а містить страшні безодні і

недосяжні висоти. Ми живемо серед сил і реальностей, про які ледве здогадуємося, хоча в той же час відчуваємо, що позбавлені чогось важливого» [96].

Отже, буденна релігійна свідомість сучасного православного вірянина містить цінності, фрагменти історичної пам'яті, символи, моделі поведінки, звичаї й ритуали, а також елементи квазірелігій, що суперечать інституалізованій релігійності та є об'єктом критики з боку Церкви. Православна публіцистика намагається протистояти цим впливам, убезпечуючи від їх «згубності та безглуздості» на-самперед церковних вірян. Дослідження буденної релігійної свідомості в контексті повсякденного життя українського суспільства дає змогу виявити ціннісні орієнтації й життєві орієнтири православних вірян. Буденна свідомість сучасного православного вірянина містить переосмислені вірування та уявлення архаїчного типу, що мають автохтонне походження й численні елементи позацерковної релігійності, джерело яких – квазірелігійні напрями.

4.1.2. Етноконфесійний синкретизм як повсякденна ментальність. Повсякденну ментальність українських православних вірян визначає етноконфесійний синкретизм, який засвідчує вплив на формування ментальності в різні історичні епохи переважно двох факторів – етнічної культури, у тому числі міфології, та православного християнства. Вивчення ментального виміру етноконфесійного синкретизму має істотне значення в контексті дослідження релігійної повсякденності українських православних вірян. Важливим завданням постає аналіз ментальності як підґрунтя ідентичності спільноти та ідентифікації віруючої особистості на основі конфесійної компоненти й архетипічних виявів ментальності в міфології та фольклорі.

Для з'ясування характеру становлення повсякденної ментальності українських православних вірян потрібний хоча б короткий аналіз ролі етнічного й релігійного чинників у цих процесах. Етнічну спільноту структурують усвідомлення належності до етносу (етнічна самосвідомість), сприйняття загальної етнічної картини світу, система цінностей, сукупність особистісних контактів і взаємодій. В етнічній картині світу смисли та цінності ментальності людини поміщені в етнічні рамки. Етнічна картина світу – це цілісна сукупність образів-уявлень етносу про об'єктивну реальність, що

має інтерсуб'єктивний характер. У процесі становлення етнічна спільнота певним чином відображає навколишню реальність й освоює її крізь призму норм та установок. Створюється етнічний образ реальності, який, поряд з особливостями психічного складу й світогляду людей, котрі входять в етнічну цілісність, формує етнічну ментальність.

Представники школи «Анналів», описуючи ментальність, убачали в ній розумову, духовну субстанцію, визначаючи ментальність через певну епоху, культуру, етнос. Етнічна ментальність містить уявлення про пріоритети, норми й моделі поведінки етносів у певних умовах. Компонентом етнічної ментальності є цінності як сукупність елементів етнокультурного побутування тих культурних традицій етносу, що виокремлюються етносом як найбільш специфічні риси, маркують його історичну та культурну своєрідність. Етнічна ментальність містить символи – комплекс елементів матеріальної й духовної культури етносу, які позначають етнічну приналежність представника спільноти. Серед найбільш значущих та універсальних етнічних символів вирізняється мова, яка формує етнічну самосвідомість, пронизує людей єдиною етнічною психологією й багато в чому визначає поведінкові норми.

Аналізуючи етнічну ментальність учені зауважують, що жодна з ознак етносу (територія, клімат, мова, форма господарювання) не може вважатися сутнісною, оскільки вони мають змінний характер. Натомість автор пропонує шукати сутнісну ознаку в специфіці перцептивно-когнітивної діяльності представників певного етносу. Оскільки такою специфікою володіє ментальність, науковець виокремлює її як атрибут етнічності. Дослідник вважає, що етнічність є соціально-філософською категорією, яка характеризує зв'язки та відносини між спільнотами людей як носіями специфічних ментальностей, котрі виникають і передаються з покоління в покоління в результаті існування в загальних географічних та соціально-історичних умовах [120].

Дослідники визначають традиційну свідомість (у їхньому розумінні – ментальність) як систему світогляду, що ґрунтується на етнічній картині світу, передається в процесі соціалізації та містить уявлення про пріоритети, норми й моделі поведінки в конкретних обставинах. Через опис цих уявлень може бути описана культурна традиція, властива етносу чи будь-якій його частині в цей період

часу. У розгорнутій концепції етнічної свідомості С. Лур'є вводить поняття «етнічних констант» – інваріантних несвідомих образів, які є підґрунтям етнічної традиції. Етнічні константи разом із варіативними ціннісними домінантами етносу формують етнічну картину світу – уявлення людини про світ, що мають частково усвідомлюваний, а частково несвідомий характер. Отже, ментальність формується на основі етнічної картини світу [252, 224–228]. Як бачимо, наведені положення свідчать про ототожнення ментальності та етнічної свідомості.

Поєднуючи в картині світу смисли й цінності людини та спільноти певної культури, ментальність поряд з етнічним чинником, має глибинні витоки в міфології. Ментальність зберігає генетичний код народу, допомагає зрозуміти закономірності розвитку культури, суспільної моралі, постає основою національної ідентичності. Глибинні основи ментальності визначає міфологічна свідомість, в основі якої лежать архетипи як несвідомі образи, що мають, за К. Юнгом, символічне значення. Архетипи свідомості є передвизначеністю, яку людина отримує з народженням як життєвий код. Вони приховують у собі величезний ресурсний потенціал у вигляді інстинктів, домінантних ідей, нав'язливих станів, релігійних схильностей тощо.

Архетипові мотиви, за оцінкою С. Кримського, утілюючись у міфології, літературі, мистецтві всіх часів і народів, повторюються зі століття в століття, висуваючи, зокрема, в українській самосвідомості, на перший план «не формалізм розуму», а те, що є корінням морального життя. В українській культурі С. Кримський виокремлює архетипи Серця, Природи, Софії, Слова [203, 74–87]. На думку вченого, існування людини характеризується перетворенням модусів людської присутності у світі в певні екзистенціали, тобто форми усвідомленого буття, що визначаються, поряд з іншими чинниками, сакральною духовністю, тобто вимірами спілкування людини з Богом. Якщо сакральна духовність тематизується концептами віра – надія – любов, то екзистенціал національного буття, за запропонованою М. Гайдеггером схемою, розкривається за допомогою життєвого наповнення концептів Дім – Поле – Храм. Розглядаючи національну ментальність українського народу, цей символіко-тематичний ряд автор висуває на перший план [204, 273].

Символіка концепту «Дім» у загальному визначенні позначає святе довкілля буття людини, у якому вона, як господар оселі, може

займати чільне місце. Символ «Дім» характеризує антропоцентричне буття від сім'ї до національної солідарності. «Дім» – це ніша людини в Універсумі». Символіка концепту «Поле» знаменує життєвий топос людності, зв'язок природи з хатнім столом, змістом харчування. «Поле» – це семіотика природи, що означає насамперед «поле життя», джерело багатства, економічний простір виживання, «рідний край», батьківщину коріння роду тощо. Концепт храму пов'язаний зі святинями людини та її етносом. Він виражає благословення вищих сил, небесного заступництва за спільноту, що поєднується з національною ідеєю й у цьому розумінні означає зв'язок небесного та земного, ідеологію освяченого мудрістю буття [204, 274].

Домінування міфологічних уявлень зумовлювало формування в середовищі певних спільнот ментальності з властивими їй смислами та цінностями. У давніх суспільствах у межах картини світу релігійні культу формували установки, у яких розкривалися життєві смисли, прописувалися закони, обов'язкові для дотримання правила й норми, що були найпростішими формами цінностей суспільства. У релігійному культурі виникала «співпричетність» (за Л. Леві-Брюлем), яку можна вважати первинною формою ментальності.

На певних історичних етапах для формування ментальності істотно значення має характер релігії, вплив якої посилюється в міру превалювання в суспільстві релігійних цінностей. У таких умовах у ментальності актуалізуються архетипи, які впливають на релігійну свідомість, спрямовують, активізують життєдіяльність спільноти, людини. Очевидно, що нерозуміння та несприйняття інших релігій пояснюється, зокрема, своєрідністю архетипічної системи ментальності. Релігійна міфологія дає можливість відновити архетипи минулого, оскільки релігійні міфи постають життєвими сценаріями, яких повинні дотримувалися як окремі люди, так і спільноти. Не випадково М. Вебер характеризує релігію як спосіб надання сенсу соціальній дії. Очевидно, що киево-руське суспільство, на добу якого припадає початок формування етноконфесійного синкретизму, характеризується такими рисами.

У системі ціннісних координат українського православного вірянина стрижнем стереотипів мислення, архетипною данністю, що має ментальне вкорінення, постає конфесійна свідомість. Незважаючи на широку інтерпретаційну амплітуду, конфесійна свідомість є аксіолого-сотеріологічним остовом певного типу духовності,

її смисловим фокусом і світоурядним імперативом. У своєму макровимірі конфесійна свідомість є своєрідним культурно-генетичним кодом нації (народу, цивілізації) й у своїй відповідності / невідповідності конкретно-історичним обставинам часу може стати визначальним чинником розвитку або регресу. Перебуваючи в системі численних позарелігійних залежностей, конфесійна свідомість має чітку домінуючу визначеність: її цільові орієнтири спрямовані до «неба», на сферу божественного, сакрального, спасенно важливого [440, 50–51].

Конфесійна свідомість не є автономним явищем, оскільки взаємодіє з іншими структурними компонентами свідомості. Так, поєднання з компонентами етнічної свідомості як сукупності уявлень, знань, установок та схильностей, виявлених і засвоєних у процесі онтогенезу, накопичених за допомогою життєвого досвіду людини й етнічної групи, зумовило становлення та розвиток етноконфесійного синкретизму. За оцінкою В. Шевченка, нинішній стан української релігійної ідентичності дає підставу стверджувати, що «релігійний чинник справив винятковий вплив на витворення самобутніх вірувань та уявлень українського народу про оточуючий світ, феномен людини й сферу божественного, які, формуючись у традицію та становлячи неповторні риси його ментальності, обумовлювали світоглядні орієнтири, ідеальні прагнення, непохитні переконання, а з тим і постання тих чи інших явищ та перебіг історичних подій» [441, 284].

Російський соціолог М. Смирнов для дослідження проблеми взаємодії релігії з міфотворчими явищами застосовує гіпотезу про особливе поєднання релігійних та міфоритуальних елементів. Учений доводить наукову допустимість розгляду міфології й релігії як складових частини єдиного комплексу, обґрунтовує методологічну доцільність цього підходу в наукових дослідженнях релігійного життя суспільства. Дослідник висунув тезу про неможливість вільних від міфоритуальних інтерполяцій релігійних інститутів і практик в історичному бутті християнських церковних організацій, дослідив причини цього явища на рівні конфесійної ідеології та в буденній релігійній свідомості православ'я. У результаті функціонального пристосування релігії до архетипічних міфотворчих установок буденної свідомості відбулися взаємні проєкції міфу в релігійні погляди й релігії в народну міфосвідомість, їх злиття в стійкий релігійно-міфологічний комплекс, що активізується через соціальну поведінку. У цьому своєрідному соціокультурному прос-

торі, чинниками якого є збереження властивостей традиційного суспільства, полягають синкретизм й обрядовіство етноконфесійної релігійності [358].

Українське православ'я, що тісно поєднане з політичною, духовною культурою народу, має найрізноманітніші вияви – у звичаях, святах, фольклорі, літературі, архітектурі, музиці, поведінкових навичках, моральних нормах, побутовій культурі – у компонентах культури, які є носіями етнічного й характеризуються традиційністю та стійкістю. Етнічні особливості людей, мова, спільні звичаї, вірування мають величезне значення для формування та подальшого розвитку нації. «У свідомості українців, – пише А. Колодний, – християнство поєднувалося з усілякими повір'ями, корені яких сягали дохристиянських, язичницьких уявлень. По суті, до сьогодні в їхніх віруваннях збереглися культ предків, віра в домовиків, лісовиків і водяників. І хоча усталені за часів язичництва обряди вже не виконують свого магічного призначення й мають часто розважально-ігрові функції, без них релігійність вважається невиконаною, незначущою» [162, 579].

Як бачимо, трансформуючись під впливом християнства, язичницький пласт певною мірою зберігається в буденній свідомості вірян. Як зазначає Ю. Павленко, «кожна велика цивілізація несе в собі... внутрішній духовний дуалізм... При підключенні до провідної цивілізації нового макроетнічного блоку її власний цілісно-дуальний блок виступає щодо місцевого соціокультурного субстрату як одне ціле. У цьому випадку дуалізм духовних основ периферійної субцивілізації, що формується, визначається вже за принципом бінарної напруженості між сторонньою, домінантною “високою культурою”, узятую в її споконвічній двоєдності й місцевою традицією» [296, 472].

Отже, культурною матрицею, яка зберігає відносну пам'ять про основні напрями міфорелігійного мислення та міфоритуальної дії попередніх епох, є буденна обрядовість як образ релігійної традиції з концентрованим вираженням етнічної міфології й історії, основа сучасних уявлень про традиційну «народну релігію», запозичень, новацій. За словами М. Еліаде, релігійна поведінка сучасної людини виявляється поряд із численними пережитками та табу у величезній кількості світських обрядів, із яких вихолощена релігійна значимість. Наприклад, святкування Нового року, новосілля, дня народження,

одруження, вихід на новий щабель соціальної ієрархії містять у собі структуру обряду оновлення [459, 128].

Риси етноконфесійного синкретизму буденної свідомості українських православних вірян найбільш повно виявляються у фольклорі – міфологічній скарбниці народу, що поповнюється в тому числі й за рахунок нових досліджень, інформації, яку індивіди засвоюють та змінюють відповідно до власних фантазій. Така вторинна міфологізація певних явищ сучасної культури сприяє частковій модернізації буденної свідомості, певному розвитку повсякденних уявлень. У цьому випадку, на думку вчених, повсякденна ментальність моделюється не суб'єктивно, як у діячів мистецтва та представників традиційної науки, а завдяки застосуванню методик статистичного аналізу автентичних усних чи письмових текстів. З урахуванням певного ступеня архаїчності інформації про ментальність народу, що міститься в міфах, фольклорі, можна виявити контури народної картини повсякденного світу [171].

У цьому контексті слушною видається думка, відповідно до якої традиційні народні знання не можуть бути представлені як музейні експонати, збережені в недоторканому вигляді, адже фольклорні тексти ведуть між собою постійний діалог у часі, що зумовлює періодичну «кристалізацію» нового фольклорного смислу на межі епох та поколінь [14, 169]. Етнокультурні інтеракції будуються на декількох типах знання – первинному знанні, що ґрунтується на емоційному сприйнятті інших людей, на попередньому знанні про їхні форми поведінки, установки та оцінки, і вторинному знанні, яке створюється з урахуванням первинних форм, проте містить інформативний та пізнавальний моменти й, за потреби, первинний емоційний фон.

Отже, етноконфесійний синкретизм – явище, яке значною мірою визначає повсякденну ментальність українських православних вірян. Ментальність, що виявляється, у тому числі, і через архетипи – стародавні «прообрази» колективного несвідомого, складає основу ідентичності спільноти та ідентифікації особистості. Своєрідність архетипів українських православних вірян пов'язана зі специфікою їхніх національних особливостей і значною мірою виражена в міфології та фольклорі. Процеси ментальності втілюються й закріплюються в народному та меншою мірою – у «високому» мистецтві.

4.2. Релігійний стереотип у структурі повсякденності віруючого

4.2.1. Релігійний стереотип як маркер конфесійної належності. В умовах сучасного світу особливого значення набув фактор етнорелігійної ідентичності, коли конфесійна належність стає найважливішим етнічним маркером. У цьому контексті актуалізуються питання формування та функціонування етнорелігійних стереотипів, що структурують культурний простір націй, постають одним із націєтворчих чинників. У повсякденному житті українського суспільства істотною репрезентативністю характеризуються релігійні стереотипи, дослідження яких становить актуальну наукову проблему.

Починаючи від родоплемінних спільнот і закінчуючи націями, релігія демонструє причетність до виникнення та становлення спільнот, розвитку етнічних процесів, міжетнічних відносин. Завдяки переплетенню релігії з етносом, багатоманітності їхніх зв'язків, релігія забезпечує згуртованість етносу, сприяє його внутрішній стабільності або ж роз'єднанню за конфесійною ознакою. Отже, релігія бере участь у процесах етногенезу, на що вказував, зокрема, О. Шпенглер, стверджуючи, що на початку нової ери формування нових етносів відбувалося на основі їх єдності з віросповіданням [445, 225].

Процеси етнорелігієгенезу вчені досліджують через з'ясування його закономірностей, а саме: залежність певного типу релігій та етнічних утворень від географічних і кліматичних умов проживання народів, рівня їхнього соціально-економічного розвитку, різноманітності виявів, незворотності процесу й наступності в розвитку релігійних уявлень етносу, взаємозалежності певних етнорелігієгенезів. Л. Филипович зазначає, що в результаті довготривалого пошуку духовною елітою України адекватної моделі гармонійного поєднання етнічного та релігійного, коли йшлося не стільки про відповідність християнства певному народові, а про включеність цього народу в християнський світ, була сформульована концепція національного християнства, реальним виявом якого постали українське православ'я й український греко-католицизм [391, 5–6].

На провідній ролі релігійного фактора в етнічно-культурній мобілізації акцентують увагу й інші дослідники. Так, у докторській дисертації П. Кралюк доводить, що в контексті українського націогенезу XVI – першої половини XVII ст. національна свідомість формувалася як національно-конфесійна. Учений з'ясовує, яким

чином інституції, що сформувались у православному середовищі, впливали на формування національної свідомості в тогочасному українському суспільстві. Український націогенез, на думку науковця, характеризувався важливим значенням релігійного фактора, оскільки не мав сталого суспільного провідника, на роль якого претендувала родова знать, православна церковна верхівка, козацька старшина. За цих умов важливим авторитетом поставала православна церква з її давньою традицією в Україні. Завдяки інтегрованості в українські суспільні структури, церква залишалася впливовим соціальним регулятором, хоча її позиції були значно підірвані наступом католиків, протестантів, Берестейською церковною унією. Православ'я трансформувалося в українську національну релігію, трактувалося українцями як рідна віра, що відрізняла їх від представників інших етносів [200].

Різноманітні колізії, пов'язані з процесами українського етно-релігієгенезу, засвідчують, що в багатьох випадках нерозуміння чужої мови, символіки, жестів, міміки та інших елементів поведінки призводить до спотвореного тлумачення їхнього змісту, що, породжує негативні емоції – ворожість, настороженість, презирство. Дієвими засобами виходу з негативних ситуацій постають стереотипи, що як своєрідні підказки допомагають сформулювати судження, припущення й оцінки інших людей. Своїм виявом стереотипи зобов'язані міжкультурним, міжрелігійним, міжетнічним контактам, коли виявляються найбільш типові риси, характерні для певних культур, народів або релігій. У повсякденному житті ставлення до представників інших етносів чи релігій значною мірою визначається етно- чи релігієцентризмом, коли абсолютизується власна система цінностей.

Релігійні стереотипи вказують на конфесійну належність, тому пов'язані зі ставленням до індивіда з боку представників інших релігійних або громадянських спільнот. Особливості релігійних стереотипів зумовлюються специфікою релігійної свідомості. Так, якщо соціальний стереотип устанавлюється внаслідок впливів об'єктивного світу, то виникнення релігійного стереотипу значною мірою визначається уявним світом. Установку стереотипу визначає не сам світ надприродного, а сприйняття суб'єктом уявного як очікуваного, як мети, до якої прагне віруюча людина [217, 37].

Дослідження релігійних стереотипів, що спочатку постало в межах соціологічного підходу, характерне для сучасних напрямів соціогуманітарного знання: релігієзнавства, культурології, етнографії, фольклористики, етнолінгвістики. Серед учених відсутнє установлення визначення стереотипів, яке б охоплювало всі випадки їх функціонування. Не склалась і єдина думка щодо правомірності використання терміна «стереотип». З огляду на це здійснюються спроби виявити способи формування та розповсюдження стереотипів у суспільстві, з'ясувати їх вплив на відносини між народами. У науковій літературі трапляються терміни «стереотип», «забобон», «уявлення», «образи» тощо, які виражають одне й те саме явище. Виявлена гетерогенність, подекуди навіть опозиційність дослідницьких підходів, змушує вчених рухатися в напрямі рефлексії всього масиву теоретико-методологічних засад вивчення стереотипів, що склався в сучасній соціогуманітаристиці.

За твердженням американського соціолога В. Ліпмана, який увів у науковий обіг термін «стереотип», у більшості випадків людина спочатку визначає для себе певне явище, а потім реально його помічає. Вона вихоплює із зовнішнього світу те, що нав'язує культура, маючи очевидну тенденцію сприймати цю інформацію у формі стереотипів [234]. Відтак уявлення про більшість речей формується ще до безпосереднього контакту з ними під впливом культурного оточення індивіда. Іншими словами, стереотипи як шаблони мислення й поведінки людей, які є членами певних соціальних груп, засвоюються дуже рано та використовуються задовго до виникнення чітких уявлень про ті групи, до яких вони належать.

Потрібно зазначити, що стереотипи функціонують на різних рівнях соціальної взаємодії, тому в соціогуманітарних дослідженнях представлені традиції вивчення етнічних, гендерних, професійних стереотипів, а також стереотипів певних соціальних груп. За видом актуалізованого структурного компонента дослідники виокремлюють стереотипи поведінки, мовні стереотипи, установки, забобони; за сферою функціонування – стереотипи культури, літератури, фольклору, політичні стереотипи, стереотипи реклами тощо. За виявленими особливостями походження виокремлюють стереотипи, які мають архетипічне коріння; стереотипи, характеризуються «історією питання», що піддається ретроспективному огляду; новітні стереотипи. Диференціація стереотипів як об'єктів наукового аналізу

залежить також від застосування таких опозиційних ознак: істинні – хибні; схематичні, спрощені – деталізовані; екстенсiональні – iнтенсiональні; консервативні, сталі – динамічні стереотипи [59, 8–9]. Якісні й морфологічні риси стереотипів є, насамперед, відображенням уявлень і потреб суб'єктів стереотипізації, а вже потім – властивостями об'єктів, які зазнають стереотипізації.

Як засвідчує досвід, індивіди без особливих вагань виявляють готовність характеризувати спільноти та їхніх представників за допомогою недиференційованих й упереджених ознак. Така категоризація відрізняється стабільністю протягом тривалого часу. Проте стереотипи можуть змінюватися та навіть зникати залежно від соціальних перетворень, хоча цей процес відбувається вкрай повільно. Соціальні стереотипи засвоюються людиною з моменту усвідомлення своєї належності до певного суспільства, культури, соціальної групи, тобто самоідентифікації.

Ступінь стійкості соціального стереотипу залежить не лише від зовнішніх умов, а й від конкретних носіїв – суспільства, групи, особистості – із їхніми буденними уявленнями, емпіричними настроями, що заломлюються через систему експлікацій, іноді вмонтованих у цілісну наукову картину світу. Натомість релігійний стереотип має свої особливості та способи вираження, свідому (або несвідому) налаштованість, віру (раціональну або ірраціональну) в певні релігійні орієнтації [217, 37]. Очевидно, що релігія є однією з перших сфер людської життєдіяльності, у якій з'явилися стереотипи, оскільки на певному етапі розвитку суспільства виникла потреба вбудувати істину Бога в межі людського розуміння. Відтак релігійні поняття втілювалися в догми, обряди, які досі залишаються стереотипами свідомості та поведінки.

Досліджуючи природу стереотипів, учені звертаються до філогенетичних витоків стереотипізації, до з'ясування вкоріненості процесу стереотипізування в природу людського мислення й поведінки [59, 11]. Розвиток стереотипного компонента людського мислення відбувався разом із розвитком комунікаційного начала в людині. Комунікативна практика первісно існувала на рівні міфів, які експлікували архетипічні складники буденної свідомості. Саме міфи як протоформи комунікаційних актів сприяли самоорганізації й самоідентифікації архаїчних культур. Еволюція людського мислення, десакралізація, деструкція міфів призвели до рефлексивного спри-

йняття міфічного матеріалу. Експлікація елементів міфічного шару людської психіки стала можливою завдяки стереотипам – категоріям, у яких поєднуються одиничне та загальне, абстрактне й конкретне, індуктивне та дедуктивне.

Дистанціювання від архаїчної міфотворчості не призвело до остаточного зникнення міфологічного мислення, яке в осучаснених формах виявляється в ідеології, мистецтві, масовій культурі. Із функціонального погляду, архаїчний і сучасний міфи – явища одного порядку, що уможлиблюють символічний спосіб взаємодії людини з навколишнім середовищем. У цьому контексті до міфів долучаються стереотипи як комунікаційно організовані знаки, що виникають у сфері когнітивно-перцептивних процесів унаслідок зростання обсягів інформації, яку потрібно переробляти, та як відповідь на ускладнення соціально-регулятивної функції комунікації. Соціоцентричність стереотипів безпосередньо пов'язана з їх комунікаційною зумовленістю, яка виявляється характерною ознакою процесу сигніфікації вже на початковому етапі розвитку мовлення. Отже, стереотипи виникають разом із комунікацією, опосередковують відносини в архаїчному суспільстві, набуття й трансляцію досвіду, оцінювання процесів і явищ. Характерна для сучасної соціальної перцепції опозиція «Ми – Вони», яка виступає підґрунтям соціальної взаємодії між групами, має архетипні витоки [59, 11–12].

Спираючись на визначення Е. Смітом релігійної ідентичності як поєднання різних елементів релігійної культури – цінностей, традицій символів, міфів, які часто кодифіковані в обрядах та ритуалах [360, 15], можна констатувати зв'язок стереотипів з архетипами, міфами, забобонами, установками. Процес конструювання й відтворення релігійної ідентичності містить різноманітні знакові, символічні, образні та ціннісні компоненти. Кожна релігійна система пропонує когнітивну модель світу, яка розрізняє «своїх і чужих» у категоріях сакральних цінностей, стереотипів. Ідентифікуючи себе з певною конфесією, віруючий водночас співвідносить своє «Я» зі знаково-символічним, ідейно-образним та ціннісно-смысловим простором цієї конфесії.

У структурі релігійного стереотипу виокремлюється емоційний складник, що містить позитивну чи негативну інтерпретацію певних рис, які приписуються індивіду або спільноті. Інша складова частина стереотипу – пізнавальна – містить певний обсяг уявлень про

індивіда чи спільноту, який виражається в сукупності характерних рис, ознак, атрибутів, що асоціюються зі спільнотою або її представниками, порівнянням їх з іншими. Пізнавальна та емоційна складові частини стереотипу не завжди мають постійний характер, проте зміни емоційних оцінок відбуваються швидше, ніж описової. Відтак пізнавальна, описова суть стереотипів виявляється більш стабільною. Суттєвим для її опису є не стільки питання про вміст у ній раціонального або надуманого, скільки питання про спосіб інтерпретації об'єкта, його характеристики, що приписується основній опозиції ми / вони, свій / чужий. Натомість щодо емоційної компоненти цікавою видається думка про те, що емоційний складник стереотипів є підґрунтям релігійного фундаменталізму [32, 25–36].

Очевидно, що взаємодія двох або кількох релігійних систем завжди призводить до процесів утворення чи руйнації стереотипів. Оскільки учасники соціальної взаємодії використовують не адекватні уявлення про носіїв іншої релігії, а неповні, викривлені образи, що конструюються з актуальних на поточний момент компонентів, з'являється підґрунтя для виникнення релігійних гетеростереотипів – сукупності оцінних суджень представників певної релігійної спільноти щодо інших спільнот та їхніх послідовників. Залежно від історичного досвіду взаємодії релігійних спільнот гетеростереотипи можуть мати позитивний або негативний характер.

Формування негативних гетеростереотипів відбувається за логікою контрастного мислення. Спочатку у свідомості закріплюється негативна установка, спрямована на «не наше», а згодом вибудовується відповідна когнітивна основа. Негативний гетеростереотип підживлюється конфліктогенними прецедентами взаємодії з «ворогами», «іновірцями», що накопичувалися й осідали в узагальненому досвіді предків, впливаючи на генетичну пам'ять нащадків. Так, за словами української дослідниці Л. Филипівич, неприязнь до католиків у більшості українців невмотивована, підсвідома, не аргументована та пояснюється хіба що за давніми сумнівними історичними аргументами, закріплена традицією антикатолицької радянської пропаганди. «Щоб дізнатися про циркулюючі нині стереотипи щодо католиків, – зазначає науковець, – достатньо ознайомитись із православною літературою, заглянути на будь-який православний сайт, почитати інформаційні повідомлення про міжцерковні зустрічі, послухати інтерв'ю будь-якого православного ієрарха» [393, 162].

Найбільш поширені серед православних вірян стереотипи на зразок «католицький Захід вороже налаштований щодо православного Сходу», «увесь світ – місіонерське поле для католицької церкви», «суть Східної політики Ватикану – католицька експансія й прозелітизм, спрямовані проти православних народів», «Ватикан розмиває кордони канонічної території православ'я» тощо. В українському суспільстві особливо популярні антигрекокатолицькі стереотипи. Тривалий час уважалося, що «уніатство – ганебне дітище Ватикану», «уніати – слуги австрійського та польського магнатства, духовні наставники українських буржуазних націоналістів і т. ін. У свідомості українського православного вірянина важко вживається й поняття «протестант», адже більшість православних переконані, що «протестанти виживають лише завдяки західним фінансовим потокам», «протестанти – це чужинці, без права представляти українську релігійність» тощо [393, 162–164]. Прикметно, що через високу ригідність гетеростереотипи чинять потужний опір альтернативним фактам і когнітивним практикам.

Для сучасних процесів стереотипізації в українському православ'ї характерні політизація, інституціоналізація, десакралізація релігії, спрощення або викривлення основних положень. Актуалізація упередженого ставлення до прихильників однієї з українських православних гілок негативно позначається на міжконфесійних відносинах у країні. Як зазначає Л. Филипович, «у православній свідомості переважно на буденному її рівні панують уявлення про канонічність тільки того православ'я, що перебуває в єхаристійній єдності із РПЦ, а відтак всі інші православні – не благодатні й розкольники. І ці стереотипи здолати православній свідомості навіть складніше, ніж католикам, протестантам та віруючим інших віросповідань» [393, 166].

Будь-яка спільнота характеризується специфічними типовими програмами поведінки, що спрямовані на пригнічення й нейтралізацію тенденції до індивідуалізації, на стримування зростання варіативності поведінки. Ця мета досягається також завдяки стереотипам, які звільняють особистість від прийняття індивідуальних рішень у типових ситуаціях. У разі, коли з погляду суспільства людина діє не належним чином, суспільство реагує на зміну поведінки, застосовує санкції, оскільки відхилення дратує, ускладнює сприйняття й управління. Ці характеристики повною мірою стосуються

також конфесійних спільнот, у тому числі й церков українського православ'я.

До джерел формування стереотипів належать релігійні догмати, у яких стереотип віруючих людей щодо Бога, зведений у ранг незмінного закону. Оскільки стереотипи сформовані на основі отриманої інформації, то характеризуються мінливістю залежно від часу, обставин й інших причин. Рисою, що відрізняє стереотип від догми, є незмінність істини останньої. Догмати ґрунтуються не на розсудливих міркуваннях окремих осіб (навіть Отців Церкви), а на вченні Святого Письма та Священного Переказу. Будь-яке відхилення від Символу віри свідчить про порушення чистоти віровчення. Догмати не можуть змінюватися й доповнюватися, а лише пояснюються залежно від конкретно-історичних обставин, залишаючись незмінними по суті.

Існує думка, що стереотипи – продукт взаємодії теоретичної свідомості та підсвідомості. Відтак різницю між стереотипом і догматом можна пояснити перебуванням цих категорій на теоретичному й буденному рівнях, між якими простежується взаємозв'язок, що виявляється в процесі формування, поширення та зберігання релігійної ідеології на основі релігійної психології. Зміна умов існування релігії в суспільстві призводить до зміни соціальної психіки вірян, які призводять до змін у релігійній ідеології. Нарешті, формуючись під впливом релігійної психології й постійно відчуваючи на собі її вплив, релігійна ідеологія впливає на буденну релігійну свідомість віруючих. Ступінь цього впливу залежить від міри відповідності релігійної ідеології релігійній психології в конкретний історичний момент розвитку релігійного комплексу в суспільстві [443, 106]. Оскільки творцями та носіями догмату та стереотипу є люди, простежено зворотний зв'язок – вплив догмату й стереотипу на свідомість індивіда, а отже, на суспільну свідомість. У процесі аналізу стереотипів у контексті релігії важливо виявити відмінності між догматами та уявленнями людей, котрі відносять себе до певної релігії.

Якщо релігійні догмати за своєю суттю є стереотипами свідомості, то релігійні обряди, ритуали постають стереотипами поведінки. Релігійна свідомість безпосередньо впливає на поведінку, основна складова частина якої полягає в участі в релігійних обрядах. Обряди та звичаї як різновиди стереотипізованої поведінки

чітко виражають синкретичний складник етнорелігійних стереотипів. Стереотипи поведінки рідко виявляються на поведінковому рівні за відсутності явної ворожості між групами. Натомість стереотипи домінують у реальній поведінці індивідів, демонструючи відверте несприйняття опонента в умовах загострення відносин. Набір стереотипних форм релігійної поведінки, що формуються в суспільстві, природно, не обмежується сферою обряду та звичаю. Стандарти цієї поведінки характерні для інших сфер релігійного комплексу, насамперед релігійного спілкування й релігійної соціалізації індивідів.

Отже, релігійні стереотипи є утвореннями, що містять пізнавальну та емоційну складові частини, позитивну чи негативну інтерпретацію рис, які приписуються індивіду або спільноті. Релігійні стереотипи вказують на конфесійну належність, тому пов'язані зі ставленням до індивіда з боку представників інших релігійних або громадянських спільнот. Етнорелігійний стереотип, у якому контекстуально увиразнюється етнічний або релігійний складник, істотно впливає на релігійну ідентичність індивіда чи групи. Етнорелігійні стереотипи відіграють суттєву роль у самоусвідомленні та самопізнанні етносу у вигляді уявлень про «свої» й «чужі» традиції, звичаї, мову, обрядовість тощо. Етнорелігійні стереотипи мають багато спільного з традиціями, звичаями, міфами, ритуалами, які, проте, відрізняються об'єктивованою значущістю, відкритістю для інших. Натомість стереотипи залишаються прихованими умонастроями, що функціонують у середовищі своїх послідовників.

4.2.2. Стереотипи в буденній свідомості православних вірян.

Одна з головних ознак буденної релігійної свідомості полягає в її аморфному характері, що виявляється у відсутності завершеної системи уявлень та суперечливості поглядів. Саме це й породжує низку проблем, пов'язаних зі сприйняттям навколишньої дійсності. У процесі утворення стереотипу (стереотипізації) відбувається узагальнення, схематизація образів, оцінок, що домінують у релігійній спільноті та пов'язані з певними уявленнями про сакральне. Стереотипи формуються під впливом неусвідомленого колективного переосмислення інформації соціокультурним середовищем і за допомогою цілеспрямованого інформаційного впливу.

Релігійні стереотипи існують протягом усієї історії розвитку суспільства, функціонуючись у свідомості соціальних спільнот і маючи підтримку панівної ідеології та державних інститутів. Стереотипи спонукають людей негативно оцінювати те, що відрізняється від їхніх уявлень і характеристик. Цю особливість релігійних стереотипів активно використовують релігійні організації, які переконують вірян у правильності їхнього віросповідання. Релігійний стереотип має здатність впливати й на нерелігійних людей, оскільки виправдовує уявлення про Церкву чи релігію та ставлення до них. Зміна стереотипів у буденній релігійній свідомості відбувається дуже повільно. У сучасних умовах, коли трансформується спосіб життя православних вірян стереотипи, що акумулюють стандартизований колективний досвід, допомагають орієнтуватись у повсякденному житті.

Серед автостереотипів українських православних вірян розповсюджено стереотип щодо православ'я як істинного продовження Христової Церкви, що походить зі змісту віровчення, відповідно до якого православна церква є істинною і єдиною Церквою Христовою. Вона має пряме історичне наступництво, зберігає апостольську традицію, має нерозривний зв'язок між священством та апостолами через апостольську спадкоємність. Віряни переконані, що православна церква – це євхаристійна спільнота, що ніколи не впадала в ересі, розколи, не відходила від віри й традицій первісного християнства, зберігає їх для наступних поколінь. Усі богословські концепції, визначення та пояснення обумовлені первісною християнською вірою, жодні відхилення не дозволяються. Православна церква вважає, що вона найточніше дотримується канонів Вселенських соборів, є укладачем і хранителем Нового Заповіту.

Водночас мета існування Церкви виходить за межі земної дійсності, адже Церква як містична єдність у Бозі передбачає спасіння й посмертне існування своїх членів. У нинішніх умовах розвитку суспільства православна церква вважає своїм обов'язком і найвищою відповідальністю збереження чистоти апостольської віри, убачаючи в цьому підвалини своєї ідентичності. Сучасні процеси структурування та інституалізація діяльності Церкви диктуються перспективою бути засобом для досягнення духовних цілей своїх послідовників або асимілюватися з навколишнім середовищем і втратити свою споконвічну сутність.

Проте, за оцінкою фахівців, у сучасних умовах у системі православних церков питання єдності переважно передається не поняттям «соборність», а «симфонія», що означає єдність керівництва певної помісної церкви з політичною владою. Слушною видається думка про те, що «симфонія» в тому чи іншому вигляді неминуха в тій системі координат, у якій діє (точніше, не діє) сучасне православ'я, – або церква має наддержавну структуру й центр прийняття рішень (наприклад Собор) міститься за межами та поза досяжністю уряду кожної окремої «канонічної території», або церква стає знаряддям маніпуляцій у руках світської влади [454].

Дослідники зауважують, що світове православ'я постає набором непов'язаних «канонічних територій», абсолютно замкнених правлячих ієрархій. З огляду на це, твердження Символу віри про «єдину святу соборну апостольську церкву» не має відповідного смислового навантаження, оскільки «ніякої єдності всесвітньої православної церкви немає. Як немає й соборності, – адже вже тисячу років церкви не тільки не збиралися разом, а й перебувають у перманентних конфліктах і принагідно повідомляють про принципову «відсутність спілкування». Наразі світове православ'я, утративши соборність, являє собою церковно-політичну конвенцію ієрархій про невтручання в справи одне одного. Інколи, звісно, бувають спільні ініціативи й заяви, але «дружать» наші церкви лише «проти» когось, а не «за» щось. Наприклад, коли треба якось протистояти натискові католицького світу, вони можуть прийняти спільний меморандум на тему недопустимості «католицького прозелітизму» на «канонічних територіях». Також у цю конвенцію «світового православ'я» входить мовчазна згода про неперегляд кордонів канонічних територій – там, де вони є» [454].

В українських реаліях сьогодення в середовищі вірян православних юрисдикцій стереотип щодо православної церкви як єдиної істинної церкви зберігає актуальність. Проте проблематичний характер діалогу між УПЦ КП й УПЦ МП та примарні перспективи його продовження у світлі нинішніх подій на Сході країни демонструє формальне визнання єдності в межах православної спільноти, проте не означає порозуміння між собою. Чого варте лише очікування на «повернення з покаєнням» у «церковну огорожу» – стереотип, що визначає ставлення єпископату та частини вірян УПЦ МП до своїх опонентів з УПЦ КП, які переконані, що позиція

Московської патріархії щодо України з її концепцією «Русского мира» не стосується канонів, не сприяє розвитку православ'я та утвердженню єдності Христової Церкви. У цьому контексті показує посилення апологетів УПЦ на підпорядкування УГКЦ Папі Римському, яке утверджує стереотип про те, що українців, мовляв, не турбує юрисдикція Апостольського престолу, натомість викликає неприйняття належності до Московського патріархату. Представники УПЦ КП справедливо вважають, що цей аргумент розкриває прагнення Московського патріарха бути «папою», як мінімум, на пострадянському просторі.

Непримиренність у ставленні УПЦ МП до УПЦ КП виявляється, зокрема, у запереченні спільних молебнів, які здійснюються служителями УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, РКЦ, Вірменської апостольської церкви, протестантських та інших конфесій. Представники УПЦ МП підтверджують позицію церкви про неприйнятність спільної молитви з «інославними або розкольниками». Водночас наголошується, що «релігійний синкретизм», яким називаються спільні молитви під час молебнів або панахид, супроводжується окремим служінням літургії католиками, тому єдність під час спільних молебнів або панахид для церкви нічого не означає [93].

Оскільки стереотип накладає відбиток суб'єктивного сприйняття своєї релігії, надаючи йому значення імперативу для членів спільноти, він постає показником самоідентифікації не лише для своїх послідовників, а й для прихильників інших релігійних спільнот, що протиставляють себе своїм опонентам. Для вірян інших християнських конфесій стереотип щодо православ'я як єдиного істинного продовження Христової Церкви має негативний зміст, оскільки не вписується в їхнє бачення власної спільноти та її ролі в християнському світі.

Одним із найпопулярніших автостереотипів, що поширені серед українських православних вірян, є уявлення про Україну як православну державу. Л. Филипович зазначає, що «хоч жодний законодавчий акт і не фіксує державний статус православної церкви, остання прагнула поводити себе як надбудовний духовний елемент держави. Сама Церква не заявляє про те, що православ'я є державною релігією, але деякі добровільні ідеологи і партійні лідери, що підтримують православну церкву, озвучують такі думки. Ініціативи вищої світської влади щодо встановлення помісної православної

церкви тільки підсилюють стереотип державності православ'я. Православ'я подається як виключно позитивна сила в історії народу, з відродженням якої пов'язують духовне майбутнє України» [393, 165].

Усталений стереотип про православність України має значне поширення в суспільстві, очевидно, і завдяки традиційній ідентифікації значної кількості українських вірян із православною конфесією. Як зазначалося, за даними соціологічного дослідження Центру Разумкова (березень 2016 року), на питання «До якої релігії Ви себе відносите?» більшість респондентів (65,4 %) відповіли, що ідентифікують себе з православ'ям [335, 31].

Аналізуючи зміни в індивідуальній свідомості віруючої людини, А. Колодний справедливо вважає, що в сучасних умовах релігійність вірянина є еkleктичним синтезом різноманітних положень, які переміщуються у сферу індивідуального, призводячи до втрати зв'язків з одновірцями в усталених формах. Простежено відсутність потреби дотримуватися традицій та обрядів, правил співжиття своєї конфесії. Конфесійна обрядова практика розглядається як одна з можливих культурно-релігійних традицій. Релігія втратила роль морального імперативу, існують умови для зміни конфесійної належності. Водночас на суспільному рівні функціонування релігії авторитет Церкви підмінений авторитетом кліру. Відбувається розмивання церковної організації як Богом установленої сакральної інституції, триває процес диференціації релігій. Церква відсторонюється від піклування духовним спасінням вірних й орієнтується на повсякденні проблеми суспільства [186].

З огляду на сучасні процеси в православному середовищі, що викликані цивілізаційними впливами, а також з урахуванням наявності в українському суспільстві численних релігійних напрямів та конфесій, які мають значну кількість послідовників, можна стверджувати, що виникнення стереотипу «Україна – православна держава» зумовлене, очевидно, історичними та внутрішньополітичними факторами. Цей стереотип відображає конкретні історичні реалії й може змінюватися залежно від розвитку релігійної ситуації в суспільстві.

У межах українського релігійного ландшафту православність часто сприймається як українськість і навпаки, що акумулюється в розповсюдженому автостереотипі «православ'я – українська національна релігія». Ідея дотичності до християнської, зокрема

православної, ойкумени виявилася надзвичайно конструктивною для самоідентифікації українців. Упродовж історичного розвитку українського народу, особливо в умовах відродження історії, мови, культури, цінностей конфесійна належність допомогла сформувати свою культурну ідентичність, у якій релігія відігравала роль ядра, навколо якого розвивалась українська культура.

Вірогідно, витоки стереотипу щодо православ'я як української національної релігії потрібно шукати в складних процесах становлення української нації та її конфесійного розвитку. Так, на думку П. Кралюка, у різноконфесійних українських середовищах XVI – першої половини XVII ст. домінували національні православні стереотипи. В умовах неоднорідності суспільства «перемогла «православна лінія» в націогенезі, а православна церква фактично перетворилась у національну церкву українців. Усі інші можливі «лінії» українського націогенезу виявилися неперспективними. Відсутність в українців повноцінних державних структур, які б давали можливість реалізувати процес націогенезу, стала причиною реалізації «східної» моделі націогенезу. Її визначальною рисою був наголос на спільності походження рідної культури. Ця модель передбачала шлях етнічно-культурної мобілізації, у якій релігійний фактор міг відігравати домінуючу роль, а національна свідомість мала б сильний конфесійний аспект. Для православних діячів української культури була притаманна орієнтація на місцеві традиції з характерним для них консерватизмом, зверненням до історичної пам'яті, творенням національної міфології [200].

До релігійних гетеростереотипів, що побутують в українському суспільстві, належить уявлення про роль жінки в сім'ї та суспільстві. Стереотипи щодо становища жінки в православній церкві, ставлення церкви до жінки, оцінка її соціальних функцій беруть витоки зі Священного Писання. У Біблії чітко встановлена шлюбна ієрархія, у межах якої «всякому чоловікові голова Христос, а жінці голова – чоловік» (1 Кор. 11: 3). Відповідно, головна вимога до дружини – повага чоловіка й покірність йому (Кол. 3: 18; Еф. 5: 22–24; 1 Тим. 2: 11–12), до чоловіка – любов і турбота про дружину (1 Пет. 3: 7; Еф. 5: 25, 28–30). Як бачимо, відносини подружжя в християнському шлюбі передбачають взаємну любов, смиренність і терпимість, що випливає з характеру новозавітного вчення. У православному середовищі культивується уявлення про призначення жінки як

матері, хранительки домашнього вогнища та сімейних цінностей, рівної в правах із чоловіком, носія православних традицій, чесної християнки, вірної Богу й Церкві.

Незважаючи на біблійні положення, серед частини українських православних вірян склалися стереотипи з негативною оцінкою ролі жінки в суспільстві. Певною мірою причини появи цих стереотипів полягають у змісті самої Біблії, яка містить відому оповідь про гріхопадіння, де вчинок жінки часто розуміють як пособництво Сатані, унаслідок чого людство було покарано Богом. З іншого боку, навряд чи можна звинуватити християнство в погляді на жінку, як на нижчу істоту, адже це єдина релігія, що проголосила найвищим і найдосконалішим представником людського роду Пресвяту Діву Марію. Її покора своєму Обручнику Йосифу пояснюється можливістю підпорядкування більш досконалого створіння менш досконалому, оскільки відношення покори в християнстві визначається не якістю, а функцією.

Основним джерелом цих стереотипів є традиційна література, зокрема аскетичні посібники для ченців, що представлена виключно авторами-чоловіками та містить дискримінаційне ставлення до жінки в Церкві. Релігійні стереотипи щодо ставлення до жінки в суспільстві беруть свій початок із патріархальної релігійної спадщини, яка заклала основи безроздільного домінування чоловіків у публічній та духовній сферах. Релігійне підґрунтя має більшість традиційних стереотипів, що передбачають обмеження громадянської активності жінок приватним життям, приписування чоловікам і жінкам різних прав і можливостей у суспільстві.

Як бачимо, у християнстві ставлення до жінки є неоднозначним – з одного боку, як до спокусниці чоловіка, а з іншого – як до дружини й матері, носія добра, милосердя, турботи, любові, жертвності. Материнство в християнській традиції користується повагою та пошаною, оскільки вважається, що Творець наділив саме жінку високими духовними й моральними якостями та фізичною можливістю бути матір'ю. На думку російської дослідниці К. Елбакян, амбівалентність християнського сприйняття сімейного життя полягає не лише в сприйнятті жінки (дружини), а й у ставленні до сім'ї загалом. Оскільки в православ'ї ідеалом духовно-релігійної особистості є людина, яка веде безшлюбний, чернечий спосіб життя, що присвячене лише Богу, сімейне, подружнє життя має явно вторинний і

далекий від релігійного характер. Це очевидно навіть за умови, що обидва члени подружжя є глибоко віруючими людьми, які дотримуються всіх приписів та церковних обрядів і виховують дітей у релігійному дусі [457, 129–130]. На наш погляд, стосовно українських реалій повсякденного життя православних вірян це твердження не має абсолютного характеру.

На переконання представників Церкви, жінка в православ'ї вважається джерелом благочестя, тому її внутрішній світ повинен відповідати зовнішньому вигляду, а чисті помисли – правильним учинкам. Боговтілення здійснилося через жінку, завдяки їй забезпечується безперервність людського роду. Жінки-мироносиці фактично стали першими апостолами, оскільки розповіли про Христове воскресіння, а Свята Марія-Магдалина вшановується як рівноапостольна. «Будучи рівними перед Богом і маючи однакову людську гідність, чоловік і жінка разом з тим мають різне призначення на землі. Чоловік, оскільки він створений міцнішим, поставлений іти попереду, нести тягар відповідальності, бути керівником [419].

Гетеростереотип «православ'я – архаїчна, традиційна, відстала конфесія християнства» ґрунтується на більш слабкому вираженні ідеї прогресу в православ'ї, на чому акцентують увагу релігійні діячі. Так, архієпископ Іларіон (Троїцький) писав: «Ідея православ'я не прогрес, а перетворення... Новий Заповіт не знає прогресу в європейському значенні цього слова, а в розумінні руху вперед в одній і тій же площині. Новий Заповіт говорить про перетворення сутності і про рух внаслідок цього не вперед, а вгору, до неба, до Бога» [157, 266]. Православ'я орієнтує людину на духовні перетворення, стимулює потяг до самовдосконалення, але водночас православ'я залишається консервативним, не спонукає до соціального прогресу та реальних перетворень у суспільстві.

Християнське богослов'я ототожнює релігійну традицію зі Священним Переказом, який разом зі Священним Писанням – другою стороною Одкровення – формує цінність християнства як релігійної системи. Переказ має вічний характер, тому не правильно пов'язувати його лише з історичним минулим. Без Священного Переказу, який у православ'ї зафіксований у догматичних положеннях семи Вселенських соборів і хранителем якого є весь православний народ, не може існувати церковне християнство.

Отже, Церква вважає Священний Переказ самодостатнім і таким, що має сакральний характер, виконує функцію збереження

єдності Церкви, її віровчення, обрядів. Сформувавшись в історичному минулому, християнська традиція, завдяки закладеній у ній потенційній позачасовості, незмінності, актуалізує свій зміст у віровченні, практиці Церкви, у християнській культурі. Потрібно зазначити, що тенденція до консервації в межах церковного традиціоналізму стає ґрунтом для релігійного фундаменталізму, який виступає від імені традиції.

Як бачимо, серйозною проблемою сучасного церковного буття є інертність модернізаційних процесів. У новій соціокультурній ситуації доктринальні принципи традиційного православ'я не завжди задовольняють усю палітру духовних запитів сучасного суспільства. Загалом, православні церкви в Україні змушені розв'язувати такі важливі проблеми, як становлення української автокефалії, європоцентризм, виживання в умовах транскультурного, поліцентричного й мультирелігійного суспільства із розмитими критеріями віри та оцерковлення [345, 189–207].

Сучасна ситуація в християнстві характеризується складним переплетенням різних тенденцій. З одного боку, простежено повернення до традиції, традиціоналізм, з іншого – руйнування традиції, її раціоналізація, взаємопроникнення церковних традицій. Православ'я визначилося зі ставленням до традиції, існуючи в межах традиціоналізму, у якому вбачається один зі способів подолання сучасних викликів. Очевидно, функціонування православної церкви в площині традиціоналізму стало підставою для виникнення й поширення стереотипу щодо архаїчності та відсталості православ'я.

У релігійних спільнотах взаємозв'язки між індивідами значною мірою здійснюються за допомогою обрядів, ритуалів, звичаїв, які підкреслюють належність до цієї групи чи спільноти. У цьому випадку обряди постають історично сформованими стереотипними способами поведінки, ідентичними та спільними для значної кількості людей і відтворюються в незмінному вигляді протягом тривалого часу. Значною мірою це стосується стереотипу щодо українського православ'я як «фольклорного» християнства, який виражає специфіку етноконфесійного комплексу, що виявляє й зберігає свою етнорелігійну ідентичність на рівні архетипів ментальності.

Функціонування гетеростереотипу «українське православ'я – «фольклорне християнство» зумовлене не лише збереженням традиційних вірувань та обрядів у середовищі вірян, а й діяльністю

самої Церкви. Так, на консолідацію парафіяльної діяльності мирян і священиків, оцерковлення вірян спрямовані різнопланові фестивалі, організовані православними церквами та мирянськими рухами. Так, у повсякденному житті українських православних вірян важливе значення мають святкування на зразок Масляної, що наповнені язичницькими елементами. Розглядаючи подібні свята як найбільш дієвий засіб підтримання релігійності в буденних виявах, Церква та інші православні інституції ініціюють масові заходи, що супроводжуються пригощанням млинцями, бесідами про духовне значення Великого посту. Зрозуміло, що відтворення дохристиянських обрядів, до яких у Церкві існує неоднозначне ставлення, здійснюється задля залучення позацерковних людей до православних практик [194].

Повсякденне життя суспільства характеризується гетеростереотипом, що має назву «православний фетишизм», утворення якого зумовлене істотним значенням, котре в релігійних практиках надається поклонінню іконам, реліквіям, мощам, що набуло масового поширення й різною мірою торкається всіх православних віруючих. За даними Центру Разумкова, на питання: «Чи вірите Ви в чудотворну силу святих реліквій (мощі, ладанки, ікони тощо)?» серед віруючих УПЦ МП відповіли «так» 79, 3 %, «ні» – 10, 7 %, «важко відповісти» – 10 %, УПЦ (КП) – «так» – 70, 2 % «ні» – 12, 9 %, «важко відповісти» – 16, 9 % [334, 44]. Водночас характеристика українського православ'я як «фольклорного християнства» виявляє сукупність народних та церковних практик, які, з одного боку, перебувають у динамічній взаємодії, з іншого – постають усталеними утвореннями, що стосуються стереотипів поведінки.

Отже, виникнення релігійних стереотипів зумовлене помітним впливом релігійного чинника на різноманітні сфери суспільного життя. Стереотипи структурують і закріплюють у релігійній свідомості уявлення про дійсність, сприймаються як зразки мислення й поведінки, постають важливими маркерами самоідентифікації з православною конфесією. Стереотипізація українського православ'я виявляється у створенні усталених смислових зв'язок, які розповсюджені в суспільстві. Серед них виявлено автостереотипи, що втілюють уявлення вірян про себе, свою релігійну спільноту та мають позитивний характер, і гетеростереотипи, що відбивають ставлення до спільноти чи її членів із боку представників інших спільнот, у тому числі й нерелігійних. Проаналізовані православні

стереотипи не претендують на вичерпність у кількісному плані, не всі мають переконливий характер, а деякі викликають застереження, заперечення, вимагають уточнень і пояснень. Наявність проблем у середовищі православних юрисдикцій, поліконфесійний характер сучасного українського суспільства є підґрунтям для процесів стереотипізації.

4.3. «Вторинний» міф як чинник повсякденного життя вірянина

4.3.1. Архаїчний міф як джерело «вторинної» міфотворчості. Міфологічний компонент властивий будь-якій історичній епосі, раціональне та міфологічне знання взаємодоповнюються з почерговим переважанням у різних видах людської діяльності в різні періоди історії. Нині криза довіри до наукового мислення спонукає до активізації міфологічного начала в суспільній свідомості. Одним із джерел «вторинної» міфотворчості, яка властива й буденній свідомості українських православних вірян, є актуалізація архаїчної міфологічної свідомості, що відображає світ переважно на буденному рівні знань, безпосередньо беручи участь у регулюванні практичної діяльності людини й суспільства. Уявлення, наприклад, про табу, тотемів визначають ціннісні орієнтири для розвитку суспільства, закладають традиційні соціальні основи буття. Архетип як основа «вторинного» міфу постає фундаментом для категоризації явищ об'єктивної реальності, побудови стереотипів.

Сучасну буденну свідомість українського православного вірянина характеризують процеси реміфологізації, у виникненні та розгортанні яких провідне значення має вразлива й водночас пасивна позиція людини. Природне повернення до архаїчних способів освоєння дійсності, що ґрунтуються на міфологічній свідомості, відбувається в умовах відсутності можливості зрозуміти хаотичний стан суспільства в періоди криз. «Хаос, – пише Ю. Дуплінська, – вторгається сьогодні в святая святих – в область сакральних повчань, які досі ототожнювалися в нашій свідомості з присутністю певної Істини з великої літери... Факт множинності релігій, конфесій, сакральних традицій містить у собі щось травматичне ... По мірі наближення до сфери Абсолютного, істина розпадається на замкнуті в собі сакральні вчення, боротьба між якими зазвичай буває

більш непримиренною, ніж та боротьба, яка досі відбувалася в рамках десакралізованого світу» [128, 128–129].

Процеси реміфологізації або, за О. Шпенглером, «вторинної» релігійності [446, 268–269], охопили свідомість європейців із початком ХХ ст. Значний пласт психологічних передумов пов'язаний із глибинними якостями людської психіки, з архаїчними формами мислення, що накоплювалися протягом тисячоліть і зумовлюють наявність у психології різних народів ідентичних міфологічних уявлень. Ці форми, що визначають міфологічний компонент на підсвідомому рівні людської психіки, К. Г. Юнг назвав «архетипами», «колективним несвідомим». «Найглибший пласт, до якого ми можемо проникнути в дослідженні несвідомого, – пише К. Г. Юнг, – це те місце, де людина вже не виступає чітко вираженою індивідуальністю, де її розум змішується і розширюється до сфери загальнолюдського розуму, несвідомого, в якому ми всі однакові» [466, 35].

Особливості міфологічного мислення зберігаються в буденній свідомості українських православних вірян поряд з елементами філософського та наукового знання. Чиста й абсолютно послідовна модель міфологічного мислення принципово неможлива, оскільки гетерогенність є споконвічною властивістю людської свідомості. Якби не гетерогенність мислення, яке зберігає в собі певні пласти, ізоморфні міфологічній мові, та дає змогу спиратися на внутрішній досвід у конструюванні міфологічної свідомості, можливість опису міфу носієм сучасної свідомості була б сумнівною. Тому в певному сенсі розуміння міфології рівнозначне пригадуванню [249, 58–75].

У сучасній міфотворчій експансії, спрямованій, передусім, на буденну свідомість, чітко виокремлюються два аспекти. Перший полягає у відродженні міфологічного світосприйняття задля пошуку певних фундаментальних властивостей буття, прагнення переосмислити витoki міфологічної свідомості для формування уявлення про сучасний світ. У цьому випадку міф розглядається як продукт колективного несвідомого, що виконує функцію заспокоєння та підтримки. Другий аспект реміфологізації виражає можливість штучного конструювання ілюзорної свідомості та поведінки людей для маніпуляції ними. При цьому нова міфологія не тотожна архаїчній, оскільки черпає матеріал із сучасного позитивного знання, але її структура зберігає відносну сталість.

Властивостями міфологічної свідомості є синкретизм, принцип партиципації (співпричетності), колективізм, емоційність, прагнення до протиставлення світу на сакральну й профанну сфери, що лежать в основі уявлень про час, простір, причинно-наслідкові зв'язки, співвідношення частини та цілого. Дослідник первісного мислення Л. Леві-Брюль розрізняв індивідуальне й колективне мислення, вважаючи, що перше ґрунтувалося на загальних законах формальної логіки, оскільки по-іншому людина не змогла б вижити в боротьбі за існування. Основою колективного мислення, яке мало пралогічний характер, був закон партиципації, відповідно до якого первісна людина вважала, що об'єкт може перебувати одночасно в різних місцях, зображення об'єкта тотожне самому об'єкту, тому вплив на зображення, наприклад тварини, сприяє майбутньому вдалому полюванню тощо [225, 130–140].

Міф володіє просторово-образним типом мислення, відтворює ритуали та практичний досвід попередніх епох за допомогою архетипів, намагається в процесі мислення вирішити певну суперечність, оперуючи особливими протиставленнями – бінарними опозиціями. Найбільш фундаментальним є протиставлення між сакральним (священним) і профанним (земним) світами. Найуніверсальніші бінарні опозиції – опозиція між земним та божественним, між життям і смертю. У процесі подолання протиріччя протиставлення замінюються менш жорсткими опозиціями доти, доки не утвориться образ-посередник – медіатор, який поєднує риси протилежних членів опозиції. Як зауважив К. Леві-Строс, міф покликаний надати логічну модель для подолання певного протиріччя. Він розвиватиметься по спіралі, доки не вичерпається інтелектуальний імпульс, що його спричинив [229, 306].

Роль міфів у суспільстві значно підвищується за відсутності змоги раціонального пояснення процесів і явищ сучасного життя, при бажанні людини мати впевненість у майбутньому, у доцільності поточних дій із можливістю досягнення позитивних результатів діяльності. Незалежно від індивідуального чи колективного походження міфу, він відрізняється лише матеріалом образів, якими оперує. Структура міфу, завдяки якій він виконує свою символічну функцію, залишається незмінною. Водночас спрощеність, адаптованість, стійкість, здатність знаходити нові можливості для самозбереження – характерні риси міфології, що забезпечують їй перспек-

тиву розвитку в періоди соціальних трансформацій. На думку М. Хренова, активізуючись у сучасному суспільстві, міф та архетип не породжують ще більший хаос, а сприяють його подоланню [424, 87].

Отже, на буденному рівні свідомості сучасного православного вірянина спрацьовують принципи світобачення, пов'язані з вихідними типами соціальності й життєдіяльності людини. Міфологічні уявлення необхідні як спосіб орієнтування в дійсності й опанування нею. Міфи, затребувані конкретно-історичною епохою, згодом відходять у минуле, актуалізуючись у міфологічній свідомості в умовах наступної нестабільності. Сучасна міфологічна свідомість не має системної цілісності архаїчної свідомості та характеризується присутністю міфів у різноманітних сферах суспільного життя й розмаїттям їхніх проявів. Сучасна міфологія характеризується, з одного боку, аморфністю, розпорошеністю, поліцентризмом і нестійкістю, а з іншого – провідним значенням волі творців цієї міфології. Для функціонування міфологічної свідомості велике значення має елемент віри в міфологічну реальність. У сучасній міфологічній свідомості віра відображає реальність, посередковано й раціонально.

Наголошуючи на антропологічній особливості міфу, учені вважають його видатним досягненням людської культури, найціннішим матеріалом життя, типом людського переживання й навіть способом унікального існування [107, 402]. Дослідники наголошують, що міф – це система мислення та досвіду, первинна реальність, від якої в міру історичного розвитку «відгалужувалися» релігія та магія, зберігаючи в собі елементи міфічної онтології. Людина, котра мислить категоріями міфу, не потребує релігійної віри, адже архаїчний міф є різновидом повсякденного досвіду. Міф і релігія – різні способи світосприйняття й одна з їхніх численних точок дотику полягає в тому, що релігія ґрунтується на міфі, водночас «приборкуючи» його [425, 320].

Потрібно зауважити, що в умовах трансформації суспільства міф не зникає, залишаючись реальністю та набуваючи іншої форми існування. Міфи є одним із найдавніших, апробованих часом типом соціального кодування, властивим не лише традиційному суспільству, а й усім етапам розвитку людської цивілізації.

Так, занепад сучасної релігійної культури, за оцінкою диякона А. Кураєва, супроводжується поширенням архаїки та фольклорної

творчості в буденній свідомості православних вірян. Автор наголошує на тому, що завдання богослов'я – не лише боротьба з ересями й позацерковними доктринами, а й стримування міфологічної творчості народу. Церковна думка повинна боротися з внутріцерковною, народною «православною» міфологією, щоб вчасно розпізнавати міфологеми та запобігати їх проникненню у свідомість церковних і позацерковних вірян. За певних умов, на думку А. Кураєва, фольклор сприймається з місіонерських міркувань, проте це не стосується випадків, коли «бабусині перекази» подаються як норми віри [212].

За оцінкою вчених, міф – це реальність, яка життєво відчувається, і створюється, живе суб'єкт-об'єктне спілкуванням, що містить у собі достовірність, принципову закономірність та структуру. Міф не можна назвати метафоричною конструкцією, оскільки він є реальною, речовинною та чуттєво створеною дійсністю, що водночас відчужена від звичного перебігу явищ, тому містить у собі різний ступінь ієрархічності й відчуженості. Міф не є алегорією, адже він – символ, що може містити схематичні, алегоричні та життєво-символічні прошарки. Міф не є поетичним твором, а ізольованими й абстрактно виокремленими в інтуїтивно-інстинктивну й примітивно-біологічно сфери речами, що взаємовідносяться з людським суб'єктом, об'єднуються в одну нерозривну, органічно зрощену єдність [243, 14–24]. Уважаючи основою міфу афективне коріння, завдяки вираженню в міфі життєвих та насущних потреб і прагнень, О. Лосєв заперечує сутність міфу як предмета чистої думки [244, 30–36].

Очевидно, що в повсякденному житті українського православного вірянина, поряд із церковними практиками, постійно виявляються найпростіші міфологічні форми й вияви давніх язичницьких ритуалів. Так, у ситуації важливого життєвого вибору частина віруючих звернеться за благословенням не до священника, а до гадалки або скористається гороскопом. Прикметно, що в середовищі віруючих існує думка, що участь у церковних Таїнствах не суперечить відвідуванню, наприклад, ворожки, оскільки життєвий досвід засвідчує, що в процесі вирішення важливої справи не завадить використати всі можливі засоби та заручитися підтримкою авторитетів.

З огляду на масштабність виявів язичницьких елементів у буденній свідомості, А. Кураєв зазначає, що сучасні православні віряни живуть в умовах «практикуючого язичництва», яке можна означити термінами «багатовір'я» або «всєвір'я». Автор наводить

приклади православної друкованої продукції, яка містить бувальщини й небилиці про сучасних старців, блаженних, одкровення та пророчтва. У церковних оповіданнях про відомих подвижників А. Кураєв також виявляє фольклорні елементи, тому, на його думку, житійна література володіє значно меншим віроповчальним значенням, порівняно зі святоотецькими творами. Публіцист критикує обряди, пов'язані з «чисточетверговою водою», що з «бабусиних академій» потрапили на сторінки церковної преси, інформацію православних видань на зразок «віконне скло або серветка, якою накрита тарілка з їжею, можуть стати перешкодою для бісів» тощо. Він зауважує, що завдання церковної проповіді полягає не лише в пробудженні релігійного ентузіазму, а й у стримуванні його, із чим церква на сучасному етапі не впоралася. У семінаріях часто йдеться про можливість потрапити в єресь через надмірну вченість, проте не наголошується, у які нетрі може завести елементарне богословське невігластво [212].

Отже, сучасний міфорелігійний простір повсякденного життя українського православного вірянина містить архаїчні, традиційні та нові елементи. Традиційна міфологія – сукупність універсальних сюжетів і мотивів, спрямованих на соціальну інтеграцію, що відображають релігійну й національну свідомість. Традиційність є внутрішньою властивістю міфології, яка успадкована людиною від предків, перейде до нащадків, що дає індивіду відчуття єдності з народом, його минулим і майбутнім. У традиційності міфологічного знання закладено його оцінку як такого, що зазнало перевірки часом. Не випадково, що найважливіша частина міфологічного комплексу пов'язана зі світом мертвих (шанування померлих, збереження пам'яті про них, турбота про місця поховань, збереження сімейних переказів та реліквій тощо).

4.3.2. Архетипічна основа сучасного міфотворення. На відміну від традиційного міфу, неоміфологічна свідомість є більш раціональною, опосередкованою щодо об'єктивної реальності, має здатність проникати не лише на буденний, а й на ідеологічний рівень суспільної свідомості. Сучасні міфології, що конструюються в контексті «вторинної» міфотворчості, є важливим сегментом світу повсякденності українського православного вірянина та інструментом поширення релігійних стереотипів.

Міфотворчими структурами, формою, зміст якої визначається традицією й сучасністю, стають архетипи, завдяки яким існує насичене міфологічними образами та сюжетами колективне несвідоме. Отже, людина з об'єктивних причин не здатна відмовитися від спадщини, яка містить певні образи, закони, принципи, що наповнюються різним змістом у різні епохи. Наслідки активізації образів та ідей залежать від готовності до неї свідомості людини конкретної епохи. Запроваджений К. Юнгом термін «архетип» став важливим позначенням налагодженого в колективній підсвідомості попереднього культурного досвіду, із надр якого постійно виникають міфологічні образи та символи [468, 314].

За твердженням К.-Г. Юнга, міфи й міфотворчість є психічними явищами, що виражають архетипічне світосприйняття. У сучасному світі всі більш-менш значущі ідеї мають історичний прообраз. Основними архетипами К.-Г. Юнг визначив Самість як потенційний центр особистості й Его («Я») – як центр свідомості. Процес індивідуації, тобто самореалізації, становлення особистості, постає як синтез цих архетипів. Архетипи душі, старого мудреця, матері-землі, героя-богатиря, демона, дракона, змії, вогню, води, тіні як тіньового боку особистості є основою сновидінь, вірувань, міфів, символів художньої творчості – літератури, мистецтва [465, 65].

Отже, символічне вираження універсальних міфологічних образів відбувається за допомогою архетипів. Символіка відображається в картині світу, де закріплюється дієвість стійкого мотиву поведінки людей на рівні архетипічного світосприйняття. Указуючи, що значна частина життєдіяльності людини здійснюється під впливом імпульсів, що походять із найпотаємніших глибин її ества, із несвідомого, М. Еліаде називає сучасні міфи імітацією архаїки, несправжніми міфами [459, 129–130]. Імітативний характер сучасних міфів учений пов'язує з тим, що мирська людина як нащадок *homo religiosus* не може позбутися власної історії, вчинків своїх релігійних предків. У результаті, за М. Еліаде, під впливом псевдорелігій і деформованих міфологій перебуває, передусім, більшість невіруючих людей.

Для «вторинної» міфотворчості важливе значення має принцип бриколажної мозаїчності як накладання, нашарування різночасових трактувань міфологічних утворень. Так, домовик з охоронця житла і його мешканців, під впливом християнства перетворився на персо-

нажа, яким залякували дітей. У сучасній рекламі він постає як добродушний дідусь, який пригощає чаєм усіх домашніх. Його образ позбавлений язичницької величі предка й християнського неприйняття нечистої сили, натомість бриколажно використаний як структура, матриця, наповнена змістом домашнього тепла та затишку. Так, русалки в християнізовану добу стали символами розпусти, ганебної смерті чоловіків, які піддадуться їхнім чарам. Проте український фольклор зберіг закликання до русалок із проханнями про запліднення землі, про дощ у купальських піснях, що мають мотиви насильницької смерті, небезпеки. На буденному рівні свідомості, особливо в масовій культурі (реклама, кінофільми, естрада) образи русалок активно залучаються в їхніх еротичних конотаціях, але без колишньої міфологічної сакралізації та ореолу жертвовності.

Очевидно, що міфологічна свідомість живиться як стародавніми усталеними образами, так і новими, часто постаючи формою масової свідомості нових явищ дійсності чи історії. Характерна риса сучасної міфореальності – одночасне співіснування різних міфологічних світів та експериментування зі штучною віртуальною реальністю. Сучасні міфи, залежно від індивідуального чи суспільного характеру їх походження, складають два основні різновиди: індивідуальні міфи, що ґрунтуються на архетипах, сновидіннях, і соціальні міфи як продукт соціальної міфології, яка також значною мірою спирається на архетипічну основу. Сучасні міфи складають синтез елементів архаїчних міфів, квазіміфологічних та раціональних компонентів.

Порівнюючи неоміфології з традиційними міфами, учені роблять висновок, що вони мають спільні риси, оскільки не лише пояснюють існуюче, але й створюють образ нової реальності, використовують як основний об'єкт міфологізації минуле соціуму, яке зберігає свою актуальність для сьогодення. Міфи, поширючись переважно через засоби масової інформації, організують поведінку індивіда й спільноти, реалізуються в суспільних ритуалах і зміцнюють соціальні зв'язки, надають осмисленості людському існуванню, виконують функції психологічної компенсації [376, 45–46].

У сучасному суспільстві «міф стає каналом, через який реалізуються ідеї, часто далекі, а то й опозиційні релігійним віруванням. Цьому сприяють відтінки літературно-поетичного і навіть філософського гатунку, яких набуває міфологія. Нерелігійні міфи вира-

жають політико-правові, етичні, естетичні шукання своїх творців у секуляризованих сферах суспільного і особистого життя. Сучасна міфотворчість, як, утім, і вся традиція нерелігійної міфології, містить багато рис, що оформилися ще на стадії архаїчної міфології. Принципова відмінність, мабуть, полягає в тому, що нині міф утратив підстави претендувати на роль всеосяжного і, якщо не єдиного, то домінуючого способу пояснення світу. Проте механізми міфотворчості, як і раніше, є функціональними» [359, 29]. Потрібно зауважити, що періоди соціальних потрясінь і суспільних криз, невизначеності сприяють продукуванню міфологем у суспільній свідомості. Міф звертається до колективного несвідомого, архетипів, усуває суперечності навколишньої дійсності.

Сучасний міф – один із факторів, що визначають буденну свідомість православного вірянина й водночас один з інструментів впливу на неї, завдяки конструюванню релігійних міфологем та ідеологем. Інтенсифікація процесів впливу на буденну свідомість відбувається, у тому числі, завдяки релігійній міфотворчості, що призводить до структурних змін міфорелігійного простору. Так, засобами масової інформації поширюються уявлення про «релігійне відродження», «духовний вакуум», створений «войовничим атеїзмом» ще в радянському суспільстві, «масовий атеїзм» як «різновид релігії» і його аморальність тощо. Міфотворчість існує в образі ідеологічного механізму, що свідомо конструюється й застосовується переважно у сфері соціального впливу, актуалізується в контексті міфологізації, яка нівелює нарративний складник міфу та акцентує увагу на раціоналізованих категоріях і принципах. Процес міфологізації є постійним, неперервним і зводиться до інтерпретації світу в межах певного світогляду, тому на зміну одним уявленням та поняттям приходять інші, які суспільство відтворює як цінність.

Аналізуючи трансформацію свята Різдва в сучасному суспільстві, учені роблять висновок, що проблематичність ідентифікації сутності свята Різдва стала основною його характеристикою в сучасну епоху, головна ознака якої полягає в спробі симуляції релігії. Карнавал під маскою посту – це один з образів трансформації, якої зазнає християнська культура в «постметафізичному» світі. Образ святого, котрий рекламує кока-колу, – образ, який реалізується в сучасній культурі, у якій ікона й рекламна етикетка є рівноправними формами. Сучасна епоха активно поширює техніки

амнезії, значною мірою побудовані на стратегії «антипам'яті». Однією з фігур такої антипам'яті є образ Санта-Клауса, котрий, імітуючи традицію святкування Різдва Христового, постає еталонним симулякром. Образ Санта-Клауса співвідноситься не зі святителем Миколаєм і не з Христом, а з такими героями, як Міккі Маус, покемони та інші герої диснейвської мультиплікації, його культурний контекст, швидше, співвідноситься з Мак-Дональдсом, Голлівудом і Діснейлендом. У такій перспективі стирається принципова відмінність між такими святами, як Різдво, Хелловін і День Святого Валентина» [327].

Емоційно-інтуїтивний, некритичний характер сприйняття міфу, за Р. Бартом, зумовлюється неможливістю концентрації уваги на одному з елементів, невизначеністю образу-поняття, туманністю значення, що утворюється в результаті асоціації форми й поняття. Зміст міфу ніби безпосередньо даний свідомості того, хто сприймає, хоча насправді він заданий творцями та розповсюджувачами міфів. Споживач міфів сприймає їхні значення як систему фактів, що Р. Барт називає натуралізацією. Розуміючи, що міфи створюються кимось і для чогось, споживач надає перевагу їх сприйняттю як спонтанного природного явища [24, 237].

Нові міфи конструюються з розрахунком на масову свідомість, на натовп, що, за висловом Г. Лебона, «ніколи не прагнув до правди, він відвертається від очевидності, що не подобається йому, і воліє поклонитися омані, якщо тільки омана приваблює його. Хто вміє вводити натовп в оману, той легко стає його володарем; хто ж прагне образумити його, той завжди стає його жертвою» [224, 188]. Сучасна людина живе у світі рекламних технологій, які регулярно й непомітно впливають на її свідомість і підсвідомість. Значну роль відіграє не стільки певний предмет, скільки створений навколо нього ореол, тобто образ, який уже склався в її свідомості. На формування цього образу впливають архетипи колективного несвідомого, які формують уявлення про речі, і спеціально розроблена інформація, що розповсюджується з певною метою.

Як технологія реміфологізації за допомогою реклами в буденну свідомість, у тому числі й українського православного вірянина, упроваджуються штучно сконструйовані стереотипи, які ґрунтуються на бінарних опозиціях, сформованих у надрах народної традиції. Це дає змогу поширювати спрощені форми стійких уяв-

лень про факти дійсності та використовувати технології свідомого формування міфів на основі культурних архетипів. Сакралізація за допомогою національної символіки використовується для надання ваги міфологізації подій та особистостей. PR-технології, підключаючись до вже записаної в буденній свідомості інформації, змінюють її за допомогою роботи з міфологемами. Буденна свідомість, пов'язана з колективним несвідомим, під впливом засобів масової інформації стає ґрунтом для міфотворення. Так, слов'янські анімістичні образи доповнені більш пізніми – ангелами-охоронцями й розширені новими міфологічними утвореннями на зразок барабашки, інопланетян, снігової людини – надзвичайно стійкі не лише в побутових уявленнях, а й у масовій культурі. Остання все частіше звертається до автохтонних міфологічних образів і символів, заміщуючи їх сучасними стереотипами й брендами: спортивна команда називається «Борисфен», пиво – «Сармат» і «Славутич», квас – «Ярило», косметична марка – «Лада», домашні соління – «Верес» тощо.

Отже, штучне створення міфологічних структур у сучасному суспільстві супроводжується їх розповсюдженням у буденній свідомості віруючої людини. Завдяки зверненню до міфологем, людина намагається набути почуття особистої та колективної самоцінності, міфотворці ж, апелюючи до почуттів, домагаються соціального контролю над людьми. Міф є однією з найважливіших світоглядних категорій, а неоміфологічна свідомість формує поле для реалізації проектів, що виконують функцію як конструювання реальності, так і її руйнування, у тому числі й за допомогою поширення стереотипів.

4.4. Побутові міфологічні форми в повсякденності вірянина

4.4.1. Рецепція традиційних міфологем у буденній свідомості. Зростання активності буденної свідомості в сучасному українському суспільстві подекуди супроводжується претензією на заміщення власними компонентами інших сегментів духовної культури. Ідеться, насамперед, про науку, що зазнає втручань із боку відроджених архаїчних форм свідомості із синкретичним поєднанням елементів наукової картини світу й традиційних народних вірувань. Інший аспект проблеми полягає в необхідності осмислення відображених у

буденній релігійній свідомості українського православного вірянина ментальних структур повсякденності, у тому числі й традиційних міфологем, що існують в імпліцитній формі та потребують експлікації.

Буденна свідомість православного вірянина містить традиційні міфологеми, що ґрунтуються на історичній міфологічній традиції. Міфологема – концепт, що у вербальній формі міститься в буденній свідомості, когнітивно значущий смисл. Концепт є ментальною репрезентацією, що визначає, яким чином речі пов'язані між собою та як вони категоризуються. Повсякденне ментальне існування залежить від здатності піддавати концептуалізації різні предмети чи явища. Як ментальні об'єкти, що відображають знання про онтологічну сутність світу, концепти є доказом упорядкованості навколишнього світу, множиною з центром, прототипом, стереотипом і периферією [68, 201]. Потрібна міфологема втілюється в понятті-образі й реалізується в системі символів. Міфологему розуміють як свідоме запозичення міфологічних мотивів та перенесення їх у світ сучасної культури. Вербальний спосіб репрезентації міфологем здійснюється, у тому числі, за допомогою фольклорних форм.

Буденна свідомість як відображення повсякденного буття українського православного вірянина виявляється не лише в певних постулатах, а й містить міфологічні форми – повір'я, прислів'я, приказки, що виражають ставлення віруючих людей до світу та свого місця в ньому, демонструють різноманіття форм повсякденного життя. Повір'я, прислів'я, приказки, прикмети тощо відображають національну культуру, міфологічну спадщину народу, а отже, постають компонентом етнічної традиції. Переплетення з етнічними традиціями – характерна особливість проникнення релігійної традиції в систему суспільних відносин, зокрема й завдяки тому, що релігійна традиція в історії різних етносів часто поставала етнозахисним механізмом. На буденному рівні суспільної свідомості традиціоналізм асоціюється з незаперечним підпорядкуванням авторитету традиції, безумовним дотриманням та її тиском на особистість, а також із культурно-етнічною визначеністю [137, 273].

Традиції, за Е. Гідденсом, є умовою функціонування колективної пам'яті суспільства, забезпечують наступність у його розвитку, «надають життю спадкоємності та форми» [92]. Кожне покоління засвоює з минулого певну сукупність культурних зразків, здійснює їх відбір, інтерпретацію, надає нових смислів. Щодо цього Б. Латур

писав, що будь-який набір сучасних елементів може поєднувати в собі різночасові компоненти. «Елементи, які нам здаються далекими, якщо ми будемо рухатися по спіралі, – зазначає вчений, – можуть знову виявитися дуже близькими, якщо ми зіставимо витки цієї спіралі. І навпаки, елементи, що майже одночасно існують, судячи з їх розташування на лінії, виявляються віддаленими, якщо рухатися по радіусу до центру. Ця темпоральність зовсім не зобов'язує нас використовувати такі ярлики, як архаїчне або передове, оскільки будь-яка група елементів, що одночасно співіснують, може об'єднувати елементи всіх часів» [219].

У структурі буденної свідомості українського православного вірянина важливе місце посідає міфологічна складова, за допомогою якої пізнається світ. Специфіка міфологічної свідомості зумовлена безпосередністю відображення дійсності в процесі практичної діяльності, а отже, прив'язкою до просторового й часового буття людини. Міфологічна свідомість має аксіологічний характер, виконує функцію адаптації суб'єкта в соціокультурному світі, постає духовним способом освоєння світу через його ідеалізацію у формах народної творчості. Народну культуру пронизують архаїчні уявлення про світ, людину, надприродні сили, етико-естетичні вподобання. Духовні та матеріальні, вербальні й невербальні, художні та утилітарно-практичні, сакральні й профанні, інші різноманітні опозиції в традиційній культурі нерозривно поєднані [171].

Міфологія, за оцінкою К. Леві-Строса, є полем ментальних несвідомих, проте логічних операцій, інструментом для вирішення, подолання протилежностей. На думку вченого, міфологічна рефлексія є інтелектуальною формою бриколажу – процесу перетворення значення об'єктів за допомогою нового використання або нестандартного перетворення вже готових підручних елементів [227, 126]. Бриколажна логіка виражає активність свідомості в межах уже наявних можливостей. Через міф відбувається трансляція своєрідних закодованих «посилів» від культури до індивіда. К. Леві-Строс виокремив міфологію експліцитну (міфологічна оповідь) та імпліцитну (уявлення, що «видобуваються» дослідниками з обрядів, виявляються в ритуалах тощо). «Імпліцитна» (уявна, прихована) форма міфів часто переходить в «експліцитну» (видиму, оповідну) і становить основу багатьох творів усної народної творчості. Міфологія

використовує структуру для створення певного абсолютного об'єкта, що має вигляд сукупності подій [227, 41].

Міф, отже, існує не лише в наративній формі, а й має латентну, приховану, тобто імпліцитну структуру. До імпліцитної міфології належать, зокрема, повір'я, приказки, прислів'я, що містять певні міфологічні уявлення або натяк на них. «Народні прислів'я, – пише Р. Барт, – більше пророкують, ніж стверджують, – це мова людства, яке постійно творить себе, а не просто існує» [23, 125]. Цей архаїчний пласт відбиває народний світогляд, давні автентичні та християнізовані вірування, уявлення, табу тощо, набуваючи експліцитної форми, стає основою для творів усної народної творчості.

На основі аналізу правил організації міфу в примітивних суспільствах К. Леві-Строс стверджує, що міфам притаманні певні загальні глибинні схеми або бінарні опозиції – вроджені несвідомі феномени мислення, які детермінують логічну організацію людської психіки. Міф вибудовує опозиції й намагається в процесі мислення вирішити протиріччя, залагодити конфлікт хоча б на логічному та психологічному рівнях. Протиставлення замінюються більш м'якими опозиціями, доки не утвориться образ-посередник – медіатор, що поєднує риси протилежних членів опозиції. Завдяки дії медіатора відбувається логічний рух міфологічного мислення, своєрідне зняття попередньої бінарної опозиції новою, у якій один із її членів є медіатором. На думку К. Леві-Строса, «можна вводити медіаторів першого, другого, третього й т. д. ступенів, оскільки за допомогою опозицій та кореляцій із кожного члена можна породити наступний» [229, 201].

Основні протиставлення стародавніх міфологічних систем зберігаються у свідомості людини як архетипи, що об'єктивуються у феноменах національної культури. Однією з характеристик свідомості К. Г. Юнг уважав «хаотичну різноманітність та порядок, дуальність, опозицію світла й темряви, верхнього та нижнього, правого й лівого; поєднання протилежностей у третьому, кватерність (квадрат, хрест), обертання (кругове, сферичне) і, нарешті, процес центрування» [467, 49]. Бінарні опозиції містяться не лише в міфах чи казках, а й в інших текстах, – прислів'ях, загадках, замовляннях [111, 115–117].

Принцип бриколажної мозаїчності підтримує існування міфологічних форм, що мають високий ступінь збереження язичницьких

уявлень у свідомості українських православних християн завдяки перетворенню міфологічних образів на архетипічні форми. Комплекс уламків архаїчного світогляду функціонує переважно в усній імпліцитній формі, маючи узагальнену назву «марновірство», витюки якого вчені справедливо шукають у глибинах соціокультурної скарбниці людства.

Шлях формування марновірства Л. Астахова аналізує в контексті інтерпретації специфічного релігійного досвіду, особливостей переживань, властивих давнім релігійним системам. Переживання, вважає дослідниця, мають здатність набувати форми знання, проте в певному специфічному вигляді. Отримане знання впроваджується в масив соціокультурної спадщини, передається з покоління в покоління як інформація практичного характеру, що має значення для повсякденної діяльності. У цій інформації в спрощеній формі містяться як дані про специфічний характер світобудови, яка дещо ширша від попереднього сприйняття, так і інформація про правильні та вигідні для рівня повсякденності дії. Ритуалізм у цьому випадку, який звичайна людина часто розуміє як синонім забобонності, на рівні переживань не повністю ототожнюється з марновірністю. Отже, марновірство – це вид соціального знання, релігійного досвіду, що пережитий у минулому членами інтерсуб'єктивного світу [16, 32].

Імпліцитний компонент міфу, що зосереджений у міфологічних формах буденної свідомості віруючої людини виявляється через низку асоціацій чи культурно-символічних змістів, створює особливу форму побутування семантичних полів, предметів та явищ, що виявляється в предметах, соціальних інститутах, текстах. Відтворити первинний зміст, наприклад, фольклорних текстів дають змогу механізми трансмісії, особливістю якої є здатність до створення переосмислених на основі сучасного світогляду смислів, котрі постають похідними та вторинними. Передавання смислу й відтворення його відповідно до сучасних принципів трактування забезпечує міжчасова комунікація. Змінювалися покоління, первісний зміст стирася та поставала необхідність пояснення традиційних дій, що тлумачилися людьми з іншим, стосовно своїх пращурів, світоглядом, близькими й сучасними їм категоріями, наповнюючи в такий спосіб стару форму новим змістом.

За оцінкою Е. Гідденса, «структуральні властивості соціальної діяльності постійно відновлюються й ця одноманітність важлива для функціонування психологічних механізмів, за допомогою яких у ході повсякденної діяльності задовольняється потреба в надійності та онтологічній безпеці. У зв'язку з цим другорядні на вигляд і несуттєві правила поведінки, умовності та традиції повсякденного соціального життя виявляються її фундаментальним каркасом, відіграючи першорядну роль у справі приборкання джерел підсвідомої напруженості, що в протилежному разі поневолили б нас» [92, 19.].

Очевидно, що повсякденні міфологічні форми є конструкціями, яким віруюча особа не надає особливого значення, іноді просто не їх помічає. Проте вони приховані в найглибинніших пластах свідомості людини й не зникають навіть у часи соціальних потрясінь. Навпаки, використання цих форм як налагоджених і постійно повторюваних дій допомагає віднайти сценарії життя, які в нових умовах актуалізують та відтворюють архаїчні зразки повсякденної діяльності. Основне їх призначення полягає у звільненні від необхідності приймати рішення в повторюваних ситуаціях.

Отож традиційні звичаї українських православних вірян впливають на більшість їхніх дій та почуттів. Справляючи враження банальних звичок, цей феномен відіграє основну роль у повсякденності віруючої людини. Так, у повсякденному житті існують звичні способи ставлення до хвороби або навіть смерті, рутинні способи ставлення до інновацій. Повторюваність дій, їх відтворення в однаковій манері складають матеріальну основу рекурсивного характеру соціального життя.

Існують коди культури, що співвідносяться з найдавнішими архетиповими уявленнями людини. Вони утворюють певну «систему координат», у межах якої здійснюється концептуалізація й категоризація дійсності, внутрішнього рефлексивного досвіду людини, вербалізація. Як зазначають дослідники, «коди культури як феномен є універсальними за своєю природою, вони притаманні людині як *homo sapiens*. Проте їх вияв, питома вага кожного з них у певній культурі, а також метафори, у яких вони вербалізуються, завжди національно детерміновані та зумовлені конкретною культурою» [202, 298]. Так, у повсякденному житті українських православних вірян еталоном працелюбності вважається бджола, мірилом сімейного щастя, провісницею весни, пробудження, відновлення –

ластівка. Народним символом відмови під час сватання, що виражає не стільки образу, скільки тактовність і мудрість, є гарбуз, завдяки уявленням про властивості гарбузових страв заспокійливо діяти на організм, а отже, стримувати статевий потяг [144, 31].

У контексті експлікації міфологічного змісту міфологічних форм повсякденності віруючої людини важливо акцентувати увагу на їх метафоричності. Е. Кассіерер указав на існування дологічного мислення, що відклалося в мові, міфології, мистецтві, релігії, осередком якого є метафора [174, 37–66]. Метафоричне освоєння світу простежується у випадках, коли враження зі сфери профанного зводяться в ранг священного, значущого з релігійного погляду. Метафора не існує без суб'єкта свого створення, тому вона є не двоєдністю елементів, що її утворюють, а своєрідною тріадою, де третім елементом постає сам суб'єкт як генератор метафори. Тобто в метафоричному мисленні у вигляді нової метафори з'являється структура, що не існує в дійсності, яка до утворення метафори лише потенційно містилася в полі мислення суб'єкта. Суб'єкт впливає на новоутворену структуру, насамперед, через інтуїтивний акт уловлювання подібності певних об'єктів, що дає можливість виразити їх один через іншого. Ідеться про передчуття нової структури, яка суб'єктивно присутня при створенні метафори. Наступна розробка метафор вимагає достатньої підготовки, що виражається в пластичності свідомості, яка спроможна співпрацювати зі змістами несвідомого. Отже, метафора є важливим засобом, що сприяє духовній еволюції суб'єкта, яка полягає в метафоризації інтуїтивних інтенцій і їх закріпленні в багатозначності символів.

Значна частина реліктових елементів, успадкованих від міфології, репрезентована переважно у формі повір'їв – залишків стародавніх язичницьких вірувань, що функціонують на підсвідомому рівні без належного розуміння їхнього первинного смислу. Як архаїчний культурний пласт повір'я відбивають народний світогляд, давні язичницькі та інші релігійні вірування, уявлення, табу тощо. Повір'я потрібно відрізнити від фразеологізмів, які також мають метафоричний характер, проте вже не містять світоглядних уявлень, оскільки втратили містичність, їх метафоричність має не сакральне, а побутове значення. Повір'я з міфологічним змістом продовжують зберігати свою метафоричну сакральність і містять указівку на те, як діяти в певній ситуації, що зумовлена міфологічним сприйняттям

довколишнього світу. Значна кількість повір'їв, які функціонують у буденній свідомості православних вірян, існує в первісному вигляді або зазнала незначних змін. У повір'ях чітко виражені елементи анімізму, тотемізму, фетишизму, простежується тісний зв'язок із життєдіяльністю людини.

Характерно, що поняття «вірування» «повір'я», «прикмети», «забобони» складають синонімічний ряд і часто взаємозамінюються без особливої втрати смислового навантаження. Так, вірування – це чіткі усталені релігійні уявлення, що сприймаються без логічного пояснення й складають основу релігійного світогляду. Прикметами є перевірені часом передбачення, що ґрунтуються, як правило, на об'єктивному зв'язку явищ природи, властивостях предметів і подій життя. Отже, побутова прикмета: розсипати сіль – посваритися, через неповну визначеність наслідків прогнозованої ситуації, очевидно, є повір'ям. Повір'я містять смислові нашарування різних епох: у хату повинен першим зайти чоловік, а не жінка; на свято Введення жінки повинні сидіти вдома; помивши руки – слід витерти, а не струшувати воду, щоб не плодити чортів; у потяг першим має сісти чоловік, якщо жінка – на нещастя. Різноманітні табу демонструють принцип бриколажу, тобто конструювання сучасних уявлень за допомогою реконструкції архаїчних елементів та включення їх у нову смислову комбінацію.

Отже, у сучасній буденній свідомості українських православних вірян функціонують повір'я та інші форми усної народної творчості, яким властиві риси й рудименти архаїчної міфологічної свідомості. Міфологічні форми постають як тексти, які в просторі повсякденності зазнають інтерпретації, транслюють соціокультурний досвід за допомогою міжчасової комунікації. Малі тексти, сконструйовані за принципом бриколажу, містять бінарні опозиції, постійно трансформуються в площині модернізації. Колективне несвідоме використовує традиційні міфологічні структури для забезпечення потягу людини до консерватизму й традиційності. Міфологічні структури повсякденності православного вірянина не лише виживають, а й процвітають у сучасному суспільстві у вигляді забобонів, повір'їв, прикмет, замовлянь, ворожінь тощо.

4.4.2. Марновірство як сегмент повсякденного життя. У сучасній науці народна релігійність розглядається як феномен, якому

властиві емоційний характер релігійних практик, конкретність і буквализм рецепції релігійних текстів, імпровізація та «поцейбічний» прагматизм – особливе значення магії, цілительства тощо, змішання основного канонічного письмового наративу з малими, локальними, зазвичай усними наративами, подекуди домінування «невербальної культури», коли практика існує, крім тексту, не пояснюється або не може бути пояснена. На думку деяких учених, така «ессенціалізація» поняття може підтримуватися як релігійною інституційною ієрархією, так і її критиками, тому лише приховує складність явища. Отже, «народна релігія» трактується не як «сфера відхилення (спотворення, трансгресії)», а сума вірувань та практик певної групи, що складається внаслідок її соціального стану й специфічних інтересів [3].

Загалом, поділяючи цю думку, розглянемо характер функціонування міфологічних форм у середовищі українських православних вірян, що ґрунтується здебільшого на методі спостереження. Так, сучасні чаклуни намагаються заволодіти водою, якою обмивали небіжчика, або шнурком, яким йому зв'язували ноги й руки. Рідні небіжчика перевертають стільці, на яких стояла труна. У ритуал похорону втручаються бабусі, котрі керують виконанням стародавніх приписів, незважаючи на священика. Ця практика, можливо, пояснюється віруваннями про перебування старійшин роду найближче до світу предків, що давало право витлумачувати їхню волю. Пізніше ця функція перейшла до жерця, вождя, царя, священика. Слушною є думка, що чим ближче людина перебуває до світу предків, тим більше вона відповідальна за порядок і змушена дотримуватися більшої кількості заборон [267, 173].

Поширення певних забобонів простежено серед представників православного духовенства. Зокрема, коли жінка народжує, деякі священики для забезпечення вдалих пологів поспішають у храм відчинити Царські Ворота, асоціюючи їх із жіночим лоном. До церковних забобонів належить пошук старців, тобто віщунів і волхвів, які б узяли на себе турботу про чужий порятунок. Вірогідно, ці приклади свідчать про ремінісценції передачі досвіду від старших до молодших членів громади, коли соціальна структура ґрунтувалася на авторитеті та владі старійшин, які зберігали досвід, отриманий від предків. Суспільні процеси, відносини – це відтворення «зразка», прообразу, архетипу, що заданий предками чи богами [267].

Міф, за К. Леві-Стросом, оперує також особливими протиставленнями – бінарними опозиціями [229]. Опозиції давнослов'янської культури, які властиві буденній свідомості українського православного вірянина, з'ясували В. Іванов і В. Топоров. Бінарні опозиції утворюють певну систему й взаємозв'язок основних ознак: лівий – правий, жіночий – чоловічий, молодший – старший, нижній – верхній, західний – східний, північний – південний, чорний – червоний (білий), смерть – життя, хвороба – здоров'я, темрява – світло, місяць – сонце, земля – небо, ліс – будинок (житло), вода – вогонь, вода – земля, парне – непарне, море – суша, зима – весна. Наведені бінарні опозиції розглядаються як конкретна символізація основної опозиції – протиставлення позитивного та негативного щодо колективу й людини [156].

Сучасні повір'я та прикмети, якими часто послуговуються сучасні віряни українських православних церков, зберігають залишки вірувань, у яких відображена традиційна бінарна модель світу, зокрема протиставлення правий-лівий. Традиційний зміст лівого боку зрозумілий із прикладів: праве око свербить – на радість, ліве – на печаль, права долоня свербить – отримувати гроші, ліва – віддавати; дзвенить у вусі – почути несподівані новини: у правому – позитивні, лівому – неприємні; встати вранці з ліжка лівою ногою – провести день у поганому настрої. У контексті опозиції лівий-правий привертає увагу трансформація ставлення людини до лівого боку. Так, найдавніші слов'янські ідоли, що стояли на перехрестях, дивилися «на всі чотири боки», захищаючи людину від носіїв зла. Проте в таких фетишах, лівий бік – це «бік серця», тому вразливий, адже піддається найбільшому магічному впливу.

Очевидно, опозиціями «життя–смерть», «земний світ–потойбічний світ» пояснюється звичай класти під небіжчика ножиці, заброну вагітним дивитися на мерця, переходити дорогу, коли несуть мерця, дивитися через вікно на мерця. Рідні небіжчика не можуть виносити труну з дому і закопувати мерця на цвинтарі. Якщо небіжчик – жінка, то в руки кладуть образок Матері Божої, якщо чоловік – Ісуса Христа, але в жодному разі не можна класти в руки образок Матері Божої з немовлям Ісусом. Коли хтось помер – потрібно зупинити годинник, у труну покласти гроші, щоб душа заплатила за вхід у рай, закрити в хаті дзеркала, щоб душа не повернулася додому, а залишилася в потойбічному світі, тобто

задзеркаллі. Розбити дзеркало вважається нещастям, адже втрачається зв'язок людини з потойбічним світом, із предками. Сучасна людина вірить, що, розбивши дзеркало, потрібно своєчасно йти до церкви й поставити Богові свічку. Отже, зазнаючи впливу християнства, обрядова практика зберегла правила магічного співіснування з духами померлих предків.

Заборонні елементи містять повір'я, пов'язані з порогом, який у народному сприйнятті пов'язується з опозиціями свій–чужий, внутрішній–зовнішній. Сакральне значення порога виявляється в ритуальних діях, що стосуються соціальних контактів і захисту від навколишнього середовища. Поріг – символічна захисна межа, тому передавати щось через нього вважається поганою прикметою. Не можна довго стояти на порозі, адже накличеш на себе гнів предків, яких тут колись поховали. При вході потрібно хреститися, щоб через поріг не занести до хати лиха. Коли з хати виносять мерця, то стукають труною об поріг, що означає останнє прощання людини з помешканням. Забороняється мести від порога, щоб не замести в хату злидні; змести бруд з порога – мести в очі пращурам; через поріг не можна плювати. Ці повір'я свідчать, що охоронцями житла вважалися предки, яких у давнину ховали під порогом, що вважається межею поділу на «своє» й решту світу. Молода, щоб мати щастя в сімейному житті, входячи після вінчання до хати молодого, не повинна торкатися порога, тому її переносять на руках. Хлопцеві не можна сидіти на порозі, бо не одружиться. Перш ніж внести в будинок немовля, потрібно покласти під поріг ножа, щоб позбавити шкідливої сили духів, котрі перебувають на межі свого й чужого світів.

Відповідно до міфологічного бачення світ ґрунтується на протиставленні «порядок-хаос». Боги з хаосу створили порядок, указавши на послідовність, спосіб дій, заборони (табу), порушення яких призводить до безладу – свавілля. Порядок і хаос залежать не лише від волі богів, але й від людини. Будь-яке порушення порядку є покаранням богів у вигляді хвороб, посухи, повені тощо. Для з'ясування причин гніву богів та їхніх бажань потрібно виконати певні процедури: гадання, віщування тощо [267, 174]. Показовими в цьому плані є повір'я, пов'язані з вагітністю. Так, якщо жінка під час вагітності в'яже або розплутує вузли, то дитина може заплутатись у пуповині; жінка, яка очікує дитину, не повинна переступати через картоплю, моркву, буряк та інші земляні плоди, адже трапиться

викидень. Основою першого повір'я є метафора: заплутана нитка – заплутана пуповина, у другій рекомендації ключовим є слово «земля», яка є місцем поховання померлих, але водночас шанується як годувальниця. Будь-який вияв неповаги до неї (у наведеному випадку – переступання через плоди землі) призводить до покарання у вигляді втрати власного плода. Подібною є заборона плювати у вогонь і воду як природні стихії, що володіють, крім іншого, очисними властивостями.

Бінарними опозиціями різного плану пояснюються й інші сучасні повір'я, які характерні для буденної свідомості українських православних вірян. Так, якщо облити вагітну жінку під час посухи водою, то піде дощ: вагітна жінка як символ родючості є медіатором опозицій посуха–дощ, від якого залежить урожай. На бінарній опозиції повне–порожнє будується відоме повір'я: якщо хтось перейшов людині дорогу з повними відрами – на достаток, із порожніми – на злидні; не можна тримати порожньої пляшки на столі, бо грошей не буде. Засобом відокремлення свого від чужого є накреслена лінія, зокрема, у вигляді кола навкруг себе. Проте смуга може відгородити від бажаних впливів, тому дівчину не можна обмітати, щоб вийшла заміж.

Зрозуміло, що семантика щоденних форм життя, у тому числі побутових речей, матеріально-просторового середовища, ґрунтується на суспільному досвіді. Їх дослідження супроводжується з'ясуванням внутрішнього боку дій та стереотипів поведінки, що приховують певні психологічні мотиви й особисті переживання. Для цього речі, вчинки як знаки повинні вбудовуватися в систему певного тексту й бути осмисленою послідовністю [180, 6]. Ідеться, зокрема, про віру в «фартові предмети» – кулони, брилки, натільні хрестики, іконки тощо. У контексті семіотики повсякденності Г. Кнабе наголошує на біфункціональності побутової речі, яка задовольняє життєві потреби й належить до світу духовних цінностей, що мають ідеологічний та соціально-психологічний вимір. Над-утилітарність речі, її здатність виражати суспільні норми перетворює її на знак, а суспільно-історичний зміст речі, надбудований над утилітарним, стає семіотичним змістом [181, 90].

Вірогідно, захисні функції намиста, браслета й інших прикрас, а водночас і оберегів, із плином часу були перенесені на шпильки, що вважаються символічним захистом від ворожих сил і наврочення.

Уберегти людину від наврочення, нещастя загалом мають стукіт по дереву, білизна навиворіт. Ключі асоціюються зі збереженням і цілісністю, підкова – із добробутом та багатством. Боячись магічних дій, люди намагаються замітати свої сліди, не викидати, а спалювати волосся та нігті. Оскільки існують уявлення про тісний зв'язок між предметом та його іменем, частиною предмета, зображенням тощо, то, промовляючи ім'я, впливаючи на тінь, волосся, нігті, частини одягу, можна впливати на людину. Заборона залишати або розкидати волосся як частину цілого, що може зазнати магічного впливу, попереджує головний біль і пов'язана з культом волосся, яке символізувало здоров'я й багатство.

Сучасним православним вірянам відомі численні уявлення, пов'язані з ниткою та вузлами. Процес зав'язування трактується як наведення або зняття порчі. Ниткою обв'язують хвору людину, знімають із людини хворобу. Якщо пояс або червона нитка на руці є оберегами, то нитки, зав'язані у вузли й знайдені на одязі – знак порчі на смерть. Шити на собі – до хвороби, правда, порятунком є біла нитка, яку слід тримати в роті під час шиття. З'являються й нові прикмети: не можна шити в літаку, під час перельоту. Імовірно, на шиття перенесені негативні конотації способу наведення порчі через протикання голкою ляльки із зображенням людини або фотографії, хоча традиційно гострі предмети містили в собі оборонну силу, ними окреслювалося, наприклад, магічне коло [134, 154]. Це ж стосується заборон на свист, адже господарство «просвищеш», класти на стіл ключі, перевертати хліб «догори дном», плюватися в громадських місцях, щоб не зазнати через слину магічного впливу. Новизна цих забобонів досить умовна, адже вони є, радше, новими формами втілення старих побутових ритуалів.

Поширеною серед українських православних вірян прикметою, у якій збереглися ознаки фетишизму, є розсипана сіль. Оскільки переплавлена в печі сіль додавалася в ритуально-поминальні млинці, паски, то розсипана сіль означала погану прикмету. Утрата сакрального фетиша – намиста, у якому навіть кількість намистин залежала від імені дівчини, часу її народження тощо, була символом майбутніх життєвих негараздів. Ці приклади свідчать, що зберігається фактичний бік дійства, натомість символічний відходить на другий план і забувається. Незмінною залишається форма, адже її сталість є вимогою ритуалу. За Р. Бартом, об'єкт – це те, що

доступне зору, мислиться стосовно суб'єкта, річ – дефініція, яка нічого не означає без з'ясування конотацій цього слова. Річ завжди має зміст, що не покривається її застосуванням, певне символічне навантаження. Вона є знаком, що описується двома координатами – символічною в глибину та класифікаційною в ширину [25, 416–426].

Елементами повсякденності українського православного вірянина є залишки тотемізму, анімістичні уявлення. Побутують ворожіння про тривалість життя за куванням зозулі, переконання, що пташка, яка залетіла в кімнату, приносить звістку про близьку смерть. Якщо чорний кіт перейде дорогу – спіткає нещастя; миші погризуть усі речі, якщо відмовити в чомусь вагітній жінці тощо. Предметом трепетного ставлення є все, що пов'язане з диханням, а отже – із душею. Зокрема, чхання стосується ворожильних прикмет, практика плювання на перехрестях покликана захистити від злих сил. Це значення й сьогодні зберігається у звичці плювати через ліве плече, щоб не наврочити. Домовик забирає першого, хто переступить поріг нового помешкання, тому насамперед пускають kota. На відміну від давнього переконання про домовика як охоронного духа й оборонне значення гострих предметів, нинішня прикмета забороняє залишати ножі на столі, адже домовик може спричинити нещастя.

Досліджуючи сучасну міфологію Р. Барт трактував міф як семіологічну систему, структуровану через бінарні опозиції. Будь-який міф утворює ілюзорну картину світу, яка образно поділяє світ на «свій» і «чужий». Міфологічна картина світу постає своєрідною системою уявлень та образів, відображених у знаково-символічній формі. У вторинній семіологічній системі міф – певний текст, оповідь, за допомогою якої в конкретній культурі розуміють різні грані реальності чи природи. Міф утворюється на основі семіологічного ланцюжка, що вже існує, є метамовою, яка побудована за допомогою «розширеної семіологічної системи» [24, 239].

Отже, за допомогою міфу можлива класифікація навколишнього світу в певних категоріях, у якій міф є семіологічною системою другого порядку. Можна стверджувати, що текстова реалізація міфу є багатоаспектною, міфологічні повідомлення передаються на різних рівнях традиції, що постають об'єктом вибору, інтерпретації та актуалізації соціальними суб'єктами зразків минулого. Цей набір є скінченим, тому вибір здійснюється в межах обмеженого діапа-

зону. Кожне покоління не лише засвоює певну сукупність культурних зразків минулого в незмінному вигляді, а й здійснює серед них відбір, по-своєму інтерпретує, приписує нові значення та смисли. Отже, реконструювати міф дають змогу механізми трансмісії, особливістю якої є здатність до створення вторинних смислів.

Під впливом історичних умов відбувається руйнування міфологічної свідомості через вторгнення в міф неміфологічних оповідей. За оцінкою Ю. Лотмана, переведення міфологічного тексту в площину лінійної розповіді призводило до виникнення множинності персонажів, оскільки гомеоморфні прояви одного об'єкта ставали безліччю об'єктів. Циклічна структура міфологічного часу й багаточасаровий ізоморфізм простору зумовлюють тотожні вияви міфологічного простору та діяча. Так, сон виявляється тотожним смерті, ночі, зимі й есхатологічному кінцю вселенського циклу, ототожнюються ранок, весна, пробудження, воскресіння, створення нового світу. Небесна сфера, земна поверхня та людське тіло також виявляються ототожненими [246, 670–671]. Міфологічний код сюжету трансформується в результаті переведення в системи більш складних і пізніх культурних кодів.

Отже, повсякденність українського православного вірянина містить елементи традиційної міфопоетичної духовності. Міфологічні форми буденної свідомості віруючої особистості, зокрема, повір'я пов'язані переважно з язичницькими віруваннями або з християнськими апокрифічними уявленнями. Як носії міфологічного компонента релігійної повсякденності повір'я постають своєрідними структурами, що відображені в знаково-символічній формі й відтворюються завдяки механізмам трансмісії. Незважаючи на свою архаїчність, укоріненість у традиції, повір'я спроможні оновлюватися та включати до свого складу уявлення про нові реалії.

Висновки до розділу

Дослідження повсякденності як підґрунтя формування буденної свідомості українського православного вірянина дає підставу констатувати, що основою буденної свідомості як носія релігійної повсякденності є життєвий світ віруючої людини. Буденний рівень релігійної свідомості формується завдяки залученню особи до культурно-історичних традицій, до життя релігійних громад, участі

в релігійних обрядах. Якщо компоненти повсякденного життя збігаються, їх носії об'єднуються в релігійну спільноту, що не виключає розвитку повсякденного світу окремих індивідів. У результаті повсякденних релігійних практик, прихованих суб'єктивних мотивацій та інтенцій екзистенційного плану в буденній свідомості відбувається редукція концептуальних конструктів релігії. На рівні буденної релігійної свідомості, зазвичай, не формулюються фундаментальні світоглядні проблеми, не використовуються терміни, обґрунтовані аргументи, перевірені знання. Водночас буденна свідомість має властивість проводити й осмислювати межі та зв'язки між процесами і явищами. Буденна релігійна свідомість містить відносно стійкі компоненти – традиції, звички, звичаї, стереотипи, що характеризуються консерватизмом, традиційністю, прямолінійним виявом. Другу групу складають рухливі, динамічні елементи буденної свідомості – настрої, зокрема ілюзії та сподівання.

На формування ментальності українського православного вірянина істотно впливає характер релігії, що актуалізував архетипи, які впливають на формування релігійної свідомості. Переважання в суспільстві релігійних цінностей супроводжується формуванням конфесійної свідомості, що є стрижнем стереотипів мислення, архетипною данністю, яка має ментальне вкорінення. Конфесійна свідомість взаємодіє з іншими структурними компонентами свідомості, тому поєднання із сукупністю уявлень, знань, установок та схильностей, виявлених і засвоєних у процесі онтогенезу, накопичених за допомогою життєвого досвіду людини й етнічної спільноти, зумовило становлення та розвиток етноконфесійного синкретизму. Риси етноконфесійного синкретизму в Україні мають найрізноманітніші вияви: у звичаях, святах, фольклорі, літературі, архітектурі, музиці, поведінкових навичках, моральних нормах, тобто в компонентах культури, які є носіями етнічного. Культурною матрицею, що зберігає відносну пам'ять про міфорелігійне мислення й міфоруитуальну дію попередніх епох, є буденна обрядовість – образ релігійної традиції з концентрованим вираженням етнічної міфології та історії, основа запозичень і новацій.

В умовах трансформації конфесійної ідентичності, зокрема православної, важливого значення набувають сталість та консервативність релігійних стереотипів. Стереотипи щодо православної конфесії формуються під впливом неусвідомленого колективного переосмислення

інформації соціокультурним середовищем і за допомогою цілеспрямованого інформаційного впливу. Серед них функціонують автостереотипи, що втілюють уявлення українських православних вірян про себе, свою релігійну спільноту та мають позитивний характер і гетеростереотипи, що відбивають ставлення до спільноти чи її членів із боку представників інших спільнот, у тому числі й нерелігійних. Найпоширенішими автостереотипами є «Православ'я – істинне продовження Христової Церкви», «Україна – православна держава», стереотипи про становище жінки в Церкві, ставлення Церкви до жінки, оцінка її соціальних функцій. Розповсюджені гетеростереотипи, а саме: «православ'я – архаїчна, традиційна, відстала конфесія», «українське православ'я – фольклорне християнство, феномен «православного фетишизму».

У повсякденному житті українських православних вірян релігійний стереотип вважається маркером конфесійної належності. Поява релігійних стереотипів пов'язана з потребою вбудувати істину Бога в межі людського розуміння, що виникла на певному етапі розвитку суспільства. Релігійні поняття втілювалися в догми, обряди, що досі залишаються стереотипами свідомості та поведінки. Існує зв'язок стереотипів з архетипами, міфами, забобонами, установками, оскільки конструювання й відтворення релігійної ідентичності містить знакові, символічні, образні та ціннісні компоненти. Підґрунтям для виникнення етнорелігійних гетеростереотипів, які можуть мати позитивний або негативний характер, є використання учасниками взаємодії неповних, викривлених образів, що конструюються з актуальних на поточний момент елементів. Релігійні спільноти впроваджують специфічні програми поведінки, спрямовані на стримування тенденції індивідуалізації, зростання варіативності поведінки, використовуючи також і стереотипи, які звільняють особистість від прийняття індивідуальних рішень у типових ситуаціях. В обрядах і звичаях як різновидах стереотипізованої поведінки чітко виражена синкретична складова частина етнорелігійних стереотипів.

Відродження архаїчних уявлень, вірувань, обрядів, свят, міфологем, стереотипів, моделей поведінки в результаті «вторинного» міфотворення, характерне для перехідних періодів розвитку суспільства, свідчить про актуалізацію несвідомих структур архаїчного міфу в буденній свідомості православного вірянина. Сучасна міфотворча експансія буденної свідомості виявляється у відродженні міфоло-

гічного світосприйняття задля пошуку певних фундаментальних властивостей буття, прагнення переосмислити витoki міфологічної свідомості для формування уявлення про сучасний світ і штучного конструювання ілюзорної свідомості та поведінки людей, щоб маніпулювати ними. Для «вторинної» міфотворчості важливе значення має принцип бриколажної мозаїчності як накладання, нашарування різночасових трактувань міфологічних утворень.

Нові міфи є інструментами впливу на буденну свідомість, у тому числі й віруючих людей, через конструювання релігійних міфологем та ідеологем. У буденну свідомість за посередництвом масової культури впроваджуються штучно сконструйовані стереотипи, що ґрунтуються на культурних архетипах, бінарних опозиціях, сформованих у надрах народної традиції. Буденна свідомість, що пов'язана з колективним несвідомим, під впливом засобів масової інформації стає ґрунтом для міфотворення. Давньослов'янські анімістичні образи, доповнені ангелами-охоронцями, барабашками, образи інопланетян, снігової людини надзвичайно стійкі не лише в побутових уявленнях православних українців, а й у масовій культурі, яка все частіше звертається до автохтонних міфологічних образів і символів, заміщуючи їх сучасними стереотипами.

До імпліцитної міфології належать міфологічні форми – повір'я, приказки, прислів'я, прикмети, забобони, що містять традиційні уявлення, автентичні та християнізовані вірування, табу тощо, які в деяких випадках взаємозамінюються без особливої втрати смислового навантаження. Відтворити первинний смисл міфу за допомогою образного мислення дають змогу механізми трансмісії, особливістю якої є здатність до створення переосмислених на основі сучасного світогляду смислів, котрі поряд з архаїчним і первісним постають як похідні та вторинні. Повір'я, незважаючи на свою архаїчність, здатні до оновлення, уключення до свого складу нових реалій. Принцип бриколажної мозаїчності підтримує повір'я, які мають високий ступінь збереження язичницьких уявлень завдяки перетворенню міфологічних образів на архетипні форми.

Дослідження особливостей повсякденного життя українського православного вірянина передбачає вивчення внутрішнього боку людських дій та стереотипів поведінки. Досі зберігається віра в здатність речей сприяти успіху, змінювати хід подій, у порчу, яку роблять за допомогою особистих речей людини, що можуть містити

певну її енергетику. Сучасна ментальність характеризується потягом віруючої людини до анімістичних уявлень. Рисами анімізму та тотемізму характеризуються повір'я про домовиків, русалок, чугайстерів, вовкулаків, перелесника. Кожне покоління православних вірян не лише засвоює певну сукупність культурних зразків минулого в незмінному вигляді, а й по-своєму інтерпретує, приписує нові значення й смисли.

**ПОВСЯКДЕННІСТЬ ЯК ПРОСТІР
РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК УКРАЇНСЬКИХ
ПРАВОСЛАВНИХ ВІРЯН*****5.1. Релігійні практики на перетині надприродного світу
й повсякденності***

5.1.1. Релігійний досвід: від переживання надприродного до втілення в традиції. У сучасному світі набувають актуальності питання, що стосуються пошуку духовно-ціннісного підґрунтя існування людини. У цьому контексті істотного значення набуває осмислення релігійного досвіду, що зберігається в межах певної релігійної традиції. Проте складність інтерпретації релігійного досвіду полягає, зокрема, у прагненні суб'єктів пояснити в термінах повсякденності переживання, які не піддаються типізації, утручанням надприродних сил. З іншого боку, отримання релігійного досвіду порушує режим повсякденності й не підтверджується попереднім життєвим досвідом. З огляду на це, обраний ракурс дослідження передбачає з'ясування особливостей об'єктивації релігійного досвіду в площині повсякденного життя українського православного вірянина.

Поняття «релігійний досвід», починаючи від засновника психології релігії В. Джеймса, розуміють як сукупність релігійних почуттів і переживань, будь-яких психічних станів, що виявляються в певній формі та пов'язані зі сповіданням релігії, зокрема гріховність, каяття, розрада, навернення, святість, молитва, містицизм тощо. Отже, первинними в становленні релігії, за В. Джеймсом, є переживання, певний психічний стан. Науковець уважав реальним для людини лише те, що спроможне збуджувати інтерес, привертати увагу, виокремлючись на байдужому тлі. Дослідник формулює положення про багатозаровість реальності людського світу, яка містить ряд підсвітів, що реальні доти, доки вони є предметом інтересу, уваги людей [116].

В. Джеймс убачав у релігії сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості, акцентуючи увагу на пріоритеті досвіду щодо інституціоналізованої релігії. «Принаймні, в одному відношенні, – відзначає автор, – особиста релігія виявляється, безсумнівно, більш первісною, ніж богослов'я й церква: будь-яка церква, колись засно-

вана, живе після цього, спираючись на традицію; однак засновники кожної церкви завжди черпали свою силу з безпосереднього особистого спілкування з божеством. Так було не лише з тими, кому, як Христу Будді або Магомету, приписується надлюдська природа, а й з усіма засновниками християнських сект» [115, 33].

Набуття релігійного досвіду, на думку православного філософа І. Ільїна, можливе лише за умови прийняття суб'єктом божественного змісту. Ідеться про зміст Божественного Предмета, що розгорнутий у тканині людського суб'єкта. Поєднання людської любові з об'єктивно значущим і священним життєвим змістом виявляється в духовній любові, яка опановує уяву, унаслідок чого людина набуває дару «серцевого споглядання» – найважливішої складової частини релігійного досвіду. За І. Ільїним, релігійний зміст складають віра, переживання почуттям, що набуваються досвідом на першій стадії релігійної взаємодії Бога з людиною й споглядаються силою одухотвореної уяви на другій, інтуїтивній стадії [158, 105–106]. Із цього приводу справедливим убачається твердження В. Соловйова про те, що «наша впевненість у дійсному існуванні божества нероздільно пов'язана з тими явищами, які дані в релігійному досвіді і які ми відносимо до дії божества на нас» [362].

Якщо В. Джеймс, наголошуючи на суб'єктивному характері реальності, не враховував інтерсуб'єктивних моментів соціального простору, то І. Ільїн стверджував, що суб'єктивне може бути й об'єктивним. У розумінні людиною особистого та чужого релігійного досвіду вчений убачає правильний шлях до Бога. Суб'єктивність релігійного досвіду, уважає І. Ільїн, не слід розуміти як заперечення Церкви і її релігійних дарів, оскільки саме Церква є сферою, у якій Вища реальність поєднується з буттям людини. Справжнє релігійне життя, у якому дотримуються аксіоми релігійного досвіду, онтологізує людину, виводить її на новий рівень буття. Природно-суб'єктивний релігійний досвід вимагає від людини «автономності» як однієї з аксіом релігійного досвіду. На думку І. Ільїна, «автономна релігійність не виключає того, що за походженням своїм вона може бути соціально гетерономною» [158, 83]. Соціально-гетерономне походження автономної релігійності, за І. Ільїним, передбачає, насамперед, виховання вільної релігійної особистості. У міру розвитку та вдосконалення людина набуває й поєднує в собі те, що любить і прагне пізнати, – Божественний Предмет.

Обґрунтовуючи інтерсуб'єктивний характер повсякденної реальності, А. Шюц доводив, що вона конструюється певною спільнотою чи суспільством загалом, у чому задіяні, крім уваги й інтересу, спілкування, робота, фізичні маніпуляції з предметним світом. Із цієї причини з усіх підсвітів досвіду виокремлюється світ повсякденного життя як форма вищої реальності. А. Шюц розуміє її як світ фізичних речей, до яких належать тіло людини, сфера її переміщень, тілесних операцій. Повсякденність чинить людині опір, подолання якого вимагає докладання певних зусиль, ставить перед нею завдання, дає змогу втілювати плани, досягати успіху або зазнавати невдачі в досягненні мети. Суб'єкт, на думку науковця, уключається в зовнішній світ, змінює його, причому зміни можуть бути пережиті та перевірені й іншими людьми, із якими суб'єкт поділяє світ та його об'єкти з іншими, має разом із ними загальні для всіх цілі й засоби, спільно з усіма працює в різноманітних соціальних актах і взаєминах, контролюючи інших та перебуваючи під їхнім контролем [450].

Отже, повсякденна реальність, незважаючи на матеріальний характер та зовнішнє становище щодо віруючої людини, набуває особливої достовірності завдяки перебуванню у сфері реалізації людських задумів. У повсякденному житті вірянин постає не лише об'єктом, а й суб'єктом, котрий активно змінює світ відповідно до власної волі, завдяки чому для абсолютної більшості людей світ повсякденності є верховною реальністю.

Натомість відносини віруючої людини з духовним світом мають інше підґрунтя, оскільки реальність, яка відкривається в релігійному досвіді, тобто абсолютний і самодостатній світ, що не залежить від конкретної особистості, загалом не є сферою переважання людини. Більше того, безпосередній релігійний досвід стосується пророків, святих або людей, котрі мали досвід богоявлення, тобто небагатьох обраних, котрі не потребують посередництва в духовному світі, який відкрився їм в особливих формах. Релігійний досвід максимально віддалений від повсякденного соціокультурного, характеризується абсолютною включеністю у сферу релігії, схильністю до екзальтації, виходом за межі звичних норм, постає незрозумілим, ексцентричним і навіть ворожим для пересічної людини, тому може розцінюватися як патологія. Контакт із духовним світом передбачає переоцінку цінностей, відмову від звичного способу життя, що загрожує душевному спокою, громадському порядку не лише в соціально-політичному сенсі, а й у сенсі людської життєдіяльності [36, 130].

Учені акцентують увагу на сполученні в релігійному досвіді когнітивного й афективного компонентів, що повною мірою стоується українських православних християн. Когнітивний компонент фіксує безпосередньо отримане в релігійному досвіді знання про зовнішній світ або внутрішній досвід людини. Спільними для всіх релігій ознаками когнітивного компонента релігійного досвіду є усвідомлення абсолютної значущості та цінності сприйнятих смислів, їх сакральної природи й сотеріологічної спрямованості. Оскільки докладне відтворення когнітивного змісту релігійного досвіду часто ускладнене, а отримане знання майже не піддається вербалізації, то засобами вираження релігійного досвіду постають графічні символи, звуки, зображення, музика, поведінкові акти та інші форми передання смислів. Натомість афективний компонент релігійного досвіду є сукупністю пережитих у ньому емоцій. На рівні чуттєвого сприйняття релігійний досвід може надаватись у візуальній формі (видіння божества), тактильній (дотик до Длані Господа), слуховій («Глас Небесний», «спів ангельський»), одористичній (запах сірки як ознака присутності породженого пеклом «ісчадія ада», смаковій (смак амброзії як «їжі Богів») [207].

Оскільки для абсолютної більшості віруючих людей безпосередній релігійний досвід недоступний, він виявляється опосередковано у формі традиції. Як необхідний компонент соціального буття та духовної культури традиції виникли разом зі становленням людського суспільства. У соціогуманітаристиці склалося розуміння традиції як специфічного способу соціального спадкоємництва, що зорієнтований на відтворення минулих зразків соціальності, які часто сприймаються членами суспільства як обов'язкові, непорушні, природні закони соціального буття. Традиціями є певні культурні зразки, соціальні інститути, норми, цінності, знання, звичаї, ритуали, стилі тощо, тобто об'єкти соціокультурної спадщини й процеси та способи спадкоємництва. Традиції різною мірою присутні в усіх галузях соціального життя. Через залучення в релігійну традицію індивід отримує готову світоглядну модель у вигляді вірувань та догматів, а також сталі стереотипи поведінки.

Отже, можна констатувати, що серед загального масиву традицій релігійна традиція є трансляцією досвіду, який акумулює віру, культові дії та обряди. Релігійна традиція, за оцінкою М. Єфименко, є специфічною формою соціальних відносин, що формує

алгоритм поведінки й взаємодії між людьми, соціальними групами, особистістю та суспільством. Особливості відповідних парадигм детермінуються якісним змістом релігійного досвіду, що закріплюється традицією. Провідну роль у формуванні, збереженні й функціонуванні релігійної традиції відіграють соціальна практика та масова психологія, яка на буденному рівні суспільної свідомості закріплює елементи релігійної традиції, перетворюючи їх на норми поведінки особистості або соціальної групи [136, 21].

Релігійний досвід лежить в основі традиції, виявляючись у типізованих схемах релігійних практик. Релігійна традиція втілює релігійний досвід, опосередковуючи й рутинізуючи його через інституалізацію. За посередництвом ритуалу, який устанавлює час і місце зустрічі зі священною реальністю, релігійна традиція оберігає повсякденну дійсність від уторгнення надприродного. Отже, вона є механізмом акумуляції, трансмісії та актуалізації релігійного досвіду. Вона становить систему зв'язків сьогодення з минулим, за допомогою якої здійснюються накопичення, відбір, стереотипізація релігійного досвіду та передача релігійних стереотипів, що відтворюються в людських колективах.

Релігійний світ тематизується через символи, що організовують повсякденне життя православних віруючих, для якого характерні складні процеси відносин традиції з релігійним досвідом і його носіями. Завдяки схильності релігійної свідомості до символічного сприйняття світу явища природи, життєві процеси людини пронизані переживаннями, що підкріплюють віру, навіть коли віряни не зайняті культовою діяльністю. У процесі інституалізації змісту релігійного досвіду імпліцитні символічні смисли еволюціонують до доктринальних форм, тобто від безпосереднього розкриття закодованих у символах значень до їх рефлексивного розуміння. Вірогідно, незважаючи на різницю між релігійним досвідом та формами його вираження, існує загальна динаміка конституювання релігійної традиції. Так, символічна форма релігійного досвіду визначає символічну природу використання його змісту в суспільстві. Зокрема, символічний характер досвіду задіяний у процесі формування осмисленого соціального порядку, що відбувається на рівні символічної діяльності та інтерпретації прихованих у традиції символів.

Віддалення в часі від первинного досвіду зумовлює наростання ступеня відрефлексованості, рівня концептуалізації його первісного

змісту, що супроводжується поступовим перетворенням смислових структур, які мають архаїчну символіку, у теологічні, світоглядні та етичні концепції. Іншими словами, доктринальна форма, якій судилося зафіксувати релігійний досвід в основі традиції, зазнає раціональної обробки, концептуалізації, кодифікації й систематизації змісту міфів, що об'єктивуються в догматичних системах релігійної віри. Нормативний зміст доктрини є остаточно раціоналізованою ланкою між первинним релігійним досвідом і суспільною установкою, яка відображає метафізичні, ціннісні, етичні принципи традиції.

Отже, труднощі переходу від повсякденного життя до релігійного й навпаки долаються за допомогою релігійних традицій, що належать до структур повсякденності. «Релігійна традиція, які б інститути не виростили навколо неї, – пише П. Л. Бергер, – існує як факт звичайного повсякденного життя. Вона опосередковує досвід іншої реальності, як для тих, хто ніколи таким досвідом не володів, так і для тих, хто мав його, але завжди в небезпеці забути його. Будь-яка традиція є колективною пам'яттю. Релігійна традиція – колективна пам'ять тих моментів, у які реальність іншого світу вривається в переважаючу реальність повсякденного життя. Але традиція не лише опосередковує релігійний досвід – вона його також приручає [36, 130]. «Приручення» релігійного досвіду – за П. Бергером, є однією з найбільш фундаментальних функцій релігійних інститутів, які є виявом традиції.

Досліджуючи релігійну традицію, Е. Дюркгейм зазначав, що її джерелом є соціальний спосіб проживання людей [132, 36]. Релігійна традиція готує індивіда до соціального життя, тренує слухняність, зміцнює соціальну єдність. Інакше кажучи, через залучення в релігійну традицію індивід отримує готову світоглядну модель у вигляді вірувань та догматів, а також сталі стереотипи поведінки.

Як бачимо, специфіка релігійного досвіду полягає в тому, що він є досвідом межового стану, натомість традиції й інститути, що претендують на тривале втілення його автентичного змісту, до повсякденної реальності. У випадку глибоких розбіжностей між соціальною реальністю та релігійним досвідом традиція функціонує відокремлено щодо змісту первинного досвіду. Водночас вона постійно апелює до релігійного досвіду як джерела власного сакрального авторитету.

Найважливішим моментом будь-якої релігійної системи є передача попередніми поколіннями накопиченого релігійного досвіду. Сприймаючи релігійний світогляд, український православний вірянин убирає, передусім, внутрішню складову частину містичного життя. Отже, релігійна традиція поєднує різні культурні реальності, створюючи можливості для їх взаємодії та взаємообміну. Зокрема, елементами православної традиції є досвід аскета-подвижника чи святого, який найбільш близький до духовно-містичного досвіду, досвід ченців, богословів і священнослужителів, тобто кліру, що поєднує містичний та мирський досвіди традиції, досвід мирянина, що, з одного боку, занурений у духовний світ, а з іншого – відкритий світу повсякденного досвіду.

Отже, полюсами релігійної традиції православ'я є досвід аскета-подвижника й досвід віруючого мирянина, між якими перебуває особливий світ кліру. Мета останнього – зокрема, примирення вказаних культурних полюсів та переклад містичного досвіду на зрозумілу для мирянина мову. Із церковного погляду, саме клір покликаний виражати стійкість релігійної традиції та вписувати її в динамічну соціокультурну реальність для забезпечення буденного світу пересічної людини від руйнівного вторгнення надприродної реальності, збереження інститутом релігії духовного змісту, основа якого – досвід безпосереднього богоспівкування. У традиційному християнстві наголошено на ролі святих, пророків, старців, оскільки «посередники» – духовні вчителі – покликані максимально сприяти людині в безпосередньому сприйнятті Бога.

На органічній притаманності традиціоналізму православ'ю наголошує архімандрит Рафаїл (Карелін): «У православ'ї зміст невіддільний від форми й сама форма є не зовнішньою оболонкою, а символічною мовою, через яку засвоюється зміст того, що є вищим за слово. Образи та ритуали Православної церкви – не узаконені звичаї, не надумані алегорії, не мімічне інсценування священних подій, а таємнича мова Церкви, духовні канали, через які людина з'єднується з метафізичним світом. Православ'я тотожне собі в аспекті часу й історії; воно не еволюціонує, не прогресує, не розвивається від меншого до більшого, від нижчого до вищого. Воно отримало повноту життя в день П'ятидесятниці та зберігає її у своїх таїнствах й обрядах, але зберігає не як спогад, а як продовження самої П'ятидесятниці» [328]. Завдяки потенційній позачасовості й

незмінності православна традиція актуалізує свій зміст у віровченні та культовій практиці. За висловом М. Бердяєва, православ'я найменше виражається в поняттях, а розпізнається в житті Церкви й усього церковного народу [40]. Водночас абсолютизація традиції стала причиною домінування естетичного, ритуально-обрядового аспекту православної релігійності та певного витіснення морального компонента з християнської духовності.

Отже, релігійний досвід православного вірянина інтерпретується професіоналами, має здатність до набуття інституалізованих форм суспільного життя. Релігійний досвід є об'єктом монополії інститутів, що здійснюють функцію соціального контролю над вірою в його достовірність. Прийняття змісту релігійного досвіду й традиції, що йому відповідає (у нашому випадку – православ'я), зумовлюється належністю людини до певного суспільного середовища, тому можна стверджувати, що авторитет релігійного досвіду в суспільстві ґрунтується на вирішальному значенні соціального чинника. Традиція як посередник між релігійним досвідом і суспільством зберігає пам'ять про цей досвід за допомогою засобів соціальної реальності, наданих їй суспільством.

Важко не погодитися з думкою, що досвід зустрічей із Божественним у всій різноманітності явив себе, очевидно, у християнстві, де ця зустріч відбувається в матеріальному світі. Завдяки накопиченню цього досвіду, що з плином часу анонімізується й об'єктивується можна стверджувати, що релігійний досвід має, у тому числі, і соціальний вимір. «Досвід в цьому випадку, – зазначає Л. Астахова, – задає кожному “Я” ту ж соціокультурну систему координат, що виробляється “Нами”, “кожним” у “Ми”. А “Я” приймає її як даність, але сприймає лише на віру, як соціалізовану структуру, об'єктивну, анонімно-універсальну, безсумнівну» [16, 30].

Натомість релігійна традиція постає соціальним інститутом, що володіє монопольним авторитетом на інтерпретацію та впровадження в суспільну практику символічних смислових кодів релігійного досвіду. Розподіл соціального життя на дві різні сфери – мирську й священну – є, за Е. Дюркгеймом, основною ознакою релігії. Мирська сфера – це повсякденне життя з приватними інтересами та звичайними заняттями. Священне – це окрема сфера, яка складається з особливих предметів, вірувань й обрядів. Священне наділене особливим моральним авторитетом і владою. Воно є

предметом шанування й поклоніння, проте водночас – джерелом заборони та примусу [129].

Оскільки традиція є соціальним інститутом, володіє авторитетом і можливістю соціального тиску на індивіда, то вона здатна нав'язувати індивіду спосіб інтерпретації релігійного досвіду. Релігійний досвід, зі свого боку, одухотворює інститути традиції та постає межовою основою її сакрального авторитету. Зв'язок релігійного досвіду з повсякденністю забезпечується завдяки посередництву різноманітних форм залучення до нього. Феномени повсякденності мають зовнішній і внутрішній горизонти, тому залучення до релігійного досвіду має зовнішню й внутрішню спрямованість. Так, зовнішній горизонт пов'язаний із формами культурної належності, натомість внутрішній – із різноманітними формами навернення. Відповідно, зовнішня спрямованість релігійного досвіду зумовлюється релігійною традицією спільноти, представником якої є конкретний індивід. Ця традиція містить обряди життєвого циклу, календарні свята, особливості національного харчування, одягу тощо.

Отже, релігійний досвід – стан психіки, у якому віруюча людина усвідомлює своє перебування в контакті з надприродним, відчуває свою належність до реальності, що існує за межами повсякденного світу. Релігійний досвід є фундаментальною основою релігії, що акумулює віру, догмати, інститути, практики. Релігійна традиція постає системою зв'язків сьогодення з минулим, що здійснює накопичення, відбір, стереотипізацію релігійного досвіду, утворює жорстку інституційну структуру, яка забезпечує соціальний контроль і трансляцію змісту релігійного досвіду. Регламентуючи релігійний досвід, традиція оберігає повсякденне життя православного вірянина від уторгнення надприродної реальності. Прийняття змісту релігійного досвіду й традиції зумовлене належністю віруючої особи до певного суспільного середовища, тому авторитет релігійного досвіду в суспільстві ґрунтується на вирішальному значенні соціального чинника.

5.1.2. Релігійні практики як об'єктивація релігійного досвіду.

Феномен релігійного досвіду є ключовим для дослідження релігійних практик – сфери, у якій соціальний світ співвідноситься зі змістом, котрий віряни вкладають у свою повсякденність. Релігійні практики сконцентровані навколо суб'єкта і його розуміння об'єктів

повсякденного світу та світу божественного. Це розуміння досягається за посередництвом соціального досвіду, взаємодії з іншими людьми, але водночас завдяки переживанню трансцендентної реальності. Релігійний досвід найчастіше обмежує розуміння суб'єкта інтуїцією або визнанням існування позалюдського розуму. Натомість релігійні практики є засобом уключення релігійної (трансцендентної) реальності в контекст повсякденності. Отже, потребує з'ясування питання визначення ролі релігійного досвіду в опосередкуванні смислів релігійними практиками православних вірян, що передбачає виявлення взаємозв'язку феноменів релігійного досвіду та релігійних практик у структурах повсякденності.

Основа й безпосереднє джерело релігійної діяльності – емпіричний досвід переживання надприродного та сакрального. Незважаючи на дорефлексивний і неверифікований характер феномену релігійного досвіду, він здійснює значний вплив на повсякденне соціальне життя. «Релігійний досвід, за П. Бергером, радикально релятивізує, якщо не знецінює взагалі, звичайні турботи людського життя. Там, де розмовляють ангели, будь-які життєві справи стають незначними, бліднуть до стану нереальності» [35, 352].

Специфіка релігійного досвіду полягає в тому, що трансцендентна сутність не є об'єктом зовнішнього світу, із яким суб'єкт може безпосередньо взаємодіяти. Релігійний досвід – це завжди суб'єкт-суб'єктна взаємодія в межах свідомості людини, що набуває форми релігійної віри в існування надприродної істоти, яка перебуває поза природним порядком існування, але водночас, відповідно до релігійної аксіоми, є інстанцією, що в кінцевому випадку визначає цей порядок. Отже, релігійний досвід – це завжди досвід віри в надприродне, причому поняття віри стосується, насамперед, певних знань, очікувань, а не поведінки, що важливо для розуміння функціональних аспектів релігійного досвіду. Релігійна віра як ядро релігійного досвіду відрізняється в індивідів актуалізацією та інтенсивністю. Це означає, що в одних суб'єктів релігійний досвід – центральний ціннісний конструкт, в інших – периферійний, тому перші є релігійно соціалізованими, другі – лише інколи використовують релігійний досвід для ситуаційної інтеграції.

Якщо трактувати світ релігійного досвіду з феноменологічного погляду, тобто такий, що містить кінцеві області сенсу, то крайніми полюсами світу релігії є, з одного боку, релігійна повсякденність, з

іншого – екстатичні переживання, що виходять за межі звичного релігійного досвіду. Релігійній повсякденності властиве відсторонення від поцейбічного життя, раціоналізація та перегляд усього мирського, інтерсуб'єктивний характер. Світ релігійного екстазу – це суб'єктивний світ виходу за власні рамки, що характеризується індивідуальним способом споглядання та переживання трансцендентної реальності, особливою просторово-часовою структурою, індивідуальністю, суб'єктивністю, залежністю більшою мірою від психологічних особливостей індивіда та меншою кореляцією з повсякденністю [118, 92–93].

У межах сукупності моделей розуміння релігійного досвіду дослідники здійснюють пошук його виявів. Серед масиву релігійних переживань, накопиченого людством, виокремлено декілька моделей досвіду, що мали історичне значення для створення релігійних практик і їх розвитку. Насамперед, це Одкровення, яке означає отримання за допомогою досвіду істин, недосяжних для розуму. Інша модель – історичний релігійний досвід, у якому факт та інтерпретація, події й текст перебувають у взаємозв'язку в контексті розгортання історії людства, історії спасіння. Для світу релігій Бог є кульмінацією всієї історії, її початком і кінцем, а отже, потужним рушієм діяльності релігійних акторів. Модель досвіду, яка акцентує увагу на суб'єкті, визначає релігійний досвід, передусім, як внутрішній досвід й особисту зустріч із Богом. Ще одна модель релігійного досвіду, що є відкритою для продовження одкровенень, розглядає релігійний досвід як шлях, одним із варіантів якого є релігійні практики [16, 29].

До досвіду трансцендентного належать релігійний, містичний досвід і змінені стани свідомості – сновидіння, галюцинації, медитації. Під містичним досвідом мається на увазі досвід взаємодії з іншими сутностями та істотами неземного походження. Будь-яка віруюча людина, емоційно ставиться до своєї віри, має досвід «богозалученості», який полягає в переживанні особливого контакту зі світовою першоосновою або ж у стражданні від відсутності цього спілкування. Досвід контакту переживається як велике благо й передбачає докорінну зміну звичайних поглядів на життя. Богоявлення – велике потрясіння, що накладає відбиток на наступне життя людини. Воно часто сприймається як позачасовий акт – залучення до Абсолютного.

Основа православ'я – містичний досвід святих, аскетів, які пройшли довгий шлях духовної боротьби з демонічними силами та з власними слабкостями й досягли єдності з Богом. Свій подвиг святі здійснюють в асоціальному просторі, проте мають залишатися відкритими до духовного, трансцендентного. Максимальним християнським досвідом, у православному розумінні, є перебування в спілкуванні з Богом через особистісні дії Бога, спрямовані на конкретну людську особистість, яка здатна їх сприйняти й пережити. Стан святості можливий лише тоді, коли людина вже підготовлена до надзвичайного, екстраординарного досвіду містичної зустрічі з Богом, що й складає зміст духовного подвигу. Відповідно, досягнення необхідної готовності передбачає тривалу практику відмови від звичайного життя в суспільстві з усіма супутніми обов'язками. Отже, православ'я зорієнтоване на граничний містичний досвід, який досягається у відокремленні від світу, у стані чернецтва. Містичний досвід незначною мірою корелює з повсякденністю, адже можливий лише за умови відходу із суєтного світу.

Проте Церква пропонує й інший шлях залучення до Божественної енергії – церковні таїнства, у яких Бог пропонує Себе всім, хто в них бере участь. Правда, православний християнин може сприйняти й духовно пережити благодать таїнств лише тоді, коли він внутрішньо готовий до містичної зустрічі з Богом, відповідає цій зустрічі структурою свідомості та способом життя. Крім аскетичного шляху зречень від звичайного повсякденного життя, людина може підготувати себе до такої зустрічі, дотримуючись євангельських заповідей.

Про досвід зустрічі з трансцендентним і його роль у повсякденному житті пише О. Золотухіна-Аболіна, яка наголошує на поза межності трансцендентного, тобто на його перебуванні поза межами досвіду. З огляду на це залучення до «вищих сфер» – це «досвід за межами досвіду». Однак суперечність зникає, якщо зробити уточнення щодо поза межності повсякденного емпіричного досвіду. Трансцендентне – це досвід іномірності, не схожий на звичні для людини стани, проте безпосередньо пережитий потік сприйняття, відчуттів, думок. У процесі залучення до трансцендентного людина потрапляє в особливі стани свідомості, переживає широку гаму почуттів, що є для неї безпосередньо достовірними. Для містиків й езотериків дійсність, що з'являється їм в екстазах і трансах, часто

виступає більш реальною, ніж повсякденний світ, який убачається непостійним і мінливим, усього лише миготінням блідих тіней [153, 141].

У релігійному досвіді конститується зв'язок між позачасовістю вищого начала та потойбічним світом. За М. Еліаде, усе існуюче поділяється на священне й мирське, що є протилежними одне одному. Проте подекуди священне проявляє себе в об'єктах природи, людях, тваринах, рослинах, матеріальних речах, діях, тобто в ієрофаніях. Людина усвідомлює священне, оскільки воно виявляє себе як щось цілком відмінне від мирського. На думку автора, найпростіша ієрофанія, наприклад прояв священного в певному предметі – дереві чи камені, і найвища, якою для християн є втілення Бога в особі Ісуса Христа, не пов'язані між собою. Проте в обох випадках – це завжди таємничий акт, що виявляє реальність не в предметах, які є частиною природного світу, і не в поклонінні каменю чи дереву. Священний камінь або священне дерево обожнюються тому, що вони – ієрофанії, тобто прояв священного. Із погляду мирської людини, священний камінь нічим не відрізняється від усіх інших каменів і навпаки, для тих, кому камінь уявляється як священний, його безпосередня реальність перетворюється на надприродну. Інакше кажучи, тим, хто знайомий із релігійним досвідом, уся природа розкривається як космічна сакральність, весь Космос стає ієрофанією [459, 18].

Простір, що призначений для релігійної діяльності, на думку М. Еліаде, має риси, які відрізняють його від профанних місць, володіє характеристиками однорідності та неоднорідності. Для релігійної людини простір неоднорідний, адже містить багато розривів, розломів. При цьому одні частини простору якісно відрізняються від інших. У мирському сприйнятті, навпаки, простір однорідний і нейтральний. Проте, зауважує вчений, мирське сприйняття ніколи не трапляється в чистому вигляді. Незважаючи на ступінь десакралізації світу, людина, яка обрала мирський спосіб життя, зберігає прояви релігійної поведінки, оскільки будь-яке мирське існування зберігає в собі відбиток релігійних оцінок світу [459, 22–23].

Отже, для людини з релігійним досвідом простір є неоднорідним, тобто відрізняється властивостями сакральності, освяченості. Сприйняття простору як сакрального відбувається завдяки реальному його осягненню, адже реально існують лише священні місця, усе інше – аморфне. Неоднорідність сакрального простору

потрібна, насамперед, релігійній людині, тому що святе місце стає центром її існування. Зіткнувшись зі священним, уступаючи в сакральний простір, людина через релігійний досвід набуває певної поведінкової моделі. «Входження» в сакральний простір передбачає зміну себе, свого релігійного досвіду, інше ставлення до неосвяченого простору. За допомогою релігійного досвіду конкретизуються й актуалізуються творчі енергії, що розкриваються під час зустрічі із сакральним. Релігійний досвід із часом тісно пов'язується з побутовими, культурними, соціальними реаліями, особливості яких залежать, у тому числі, й від наслідків перебування людини в різноманітних святих місцях.

Як бачимо, релігійний досвід можна витлумачувати як зустріч людини з Богом – особливим буттям, так і з матеріальним простором – природним або штучно створеним середовищем, у якому Бог є сенсом матеріального буття. У цьому випадку релігійний досвід постає, насамперед, підставою для виявлення глибинного релігійного значення матеріального середовища. Специфіка релігійного досвіду полягає в здобутті його людиною не у звичайній емпіричній площині, взаємодіючи з іншими суб'єктами життєдіяльності, а в символічно-віртуальному просторі сакральних смислів, що набувають значення ціннісних орієнтирів та здатні мотивувати суб'єкта на релевантну стратегію поведінки.

Отже, сакральне проникає в потойбічний світ, утручається в події, які в ньому відбуваються. Полем, де сакральна реальність демонструє себе завдяки здатності впливати на насущні події та явища, постає повсякденність. П. Бергер і Т. Лукман визначають релігійний досвід людини в повсякденному житті як певну реальність, різні сфери якої розглядаються як символ, а мова, що конструює реальності, – як символічна. Ці сфери стають істотними елементами реальності повсякденного життя й повсякденного розуміння цієї реальності [35, 535–538.].

Дослідники розглядають повсякденність «як особливу модальність людського буття», відводячи важливе місце просторово-часовим характеристикам. На їх тлі автор розкриває культурні смисли основних зон повсякденного простору, серед яких виокремлює тіло людини, дім як локус простору, поселення як ареал-максимум повсякденного простору. Часові та просторові характеристики повсякденності залежать від масштабу суб'єкта повсякденної діяльності.

Частиною повсякденного простору поселення є сакральнo-релігійний простір (храми, собори, церкви). Сакральними центрами простору поселення, що топологічно й символічно організують усю його територію, є головні площі з побудованими на них храмами. Проте ці площі не усунуті з повсякденного життя, оскільки повсякденне й неповсякденне на їхній території співіснують, хоча розмежовані функціонально або в часі. Часовою межею повсякденності та життя окремої людини є смерть, яка для людини постає екстраординарною подією [233].

Очевидно, що реальність повсякденна й реальність, яка відкривається в релігійному досвіді, не зовсім суперечать одна одній. Соціальні установки на «правильне» розуміння реальності легко руйнуються з переміщенням актора в «реальність», яка його більше захоплює. Окрім того, розуміння повсякденної реальності постійно змінюється, підлаштовуючи її характеристики на більш адекватні для поточної ситуації. Режим повсякденності порушується отриманням нового релігійного досвіду, який чинить опір інтеграції в смисловий комплекс особистості та не підтверджується життєвими переживаннями попереднього досвіду. Віра надає значення досвіду, однак і досвід осмислюється в акті віри. Далі специфічна поведінка ґрунтується на суб'єктивному розумінні «особистого» граничного інтересу. Релігійний досвід не повинен сприйматися природно, завершено. Він відкритий, адже замкненість зумовлює обмеження сакрального в дії, часі та просторі [16, 29].

Релігійна дія, що неодноразово виконується, із кожним наступним повторенням потребує менших інтерпретаційних запитів. Рефлексія з приводу здійснених актів і смислова інтерпретація втрачають важливість, адже значення й смисли з кожним повторенням уключаються до наявного багажу знань. Вибір цілей та засобів опосередкований минулим досвідом стандартизованої поведінки, тобто релігійна дія стає звичкою. Незважаючи на різноманітні ситуації навколишнього світу, сформовані звички дають можливість діяти та передбачати необхідність певної дії в майбутньому. Отже, індивід, який переживає процеси, що відбуваються в повсякденності, не потребує усвідомлення. Відповідно, не рефлексується й повсякденність, оскільки дії та поняття вивірені до дрібниць попереднім досвідом та призводять до очікуваного результату.

Проте повсякденність, виявляючись у рутинізованій діяльності, є нерелексивною доти, доки вона рутинізована. У рутинізованій

діяльності чи системі понять може виникати ситуація, що потребує рефлексивності як умови повернення у звичне повсякденне русло. Так, смерть людини – щоденна подія, проте факт щоденної повторюваності не перетворює її в подію ординарну, повсякденну. Смерть є значимою й знаковою не лише для індивіда чи малої групи, а й для суспільства загалом, що підкреслюється публічним здійсненням відповідних ритуалів. Не є повсякденними й деякі щоденні дії, наприклад участь в обряді, щоденна служба в церкві, молитва, адже вони відбуваються в іншому сакральному часі та просторі, утілюють земні, практичні, але неперехідні вічні цінності. В Євангелії, наприклад, неповсякденними є ситуації, коли людина опиняється у відносинах із Богом. Неповсякденність охоплює також такі ситуації християнського досвіду, як Покаяння та Хрещення, описані в діях Івана Предтечі, Пророцтва, Диво й Молитва, пов'язані з Христом, Об'явлення, Видіння та Свята, отримані Церквою після Христа.

У християнстві проблема повсякденності пов'язана з питанням про місце світу в житті віруючої особистості. У християнському світогляді образ світу принципово вертикальний, тому життя розглядається як зміна координати, яка фіксує конкретний стан людського духу та співвідносить його з певним рівнем досконалості чи низькості. Із цієї причини існування людини є динамічним процесом, що передбачає лише підйом або падіння. Православна традиція в особі преподобного Іоанна, ігумена Синайської гори, пропонує як найбільш адекватну ілюстрацію цього процесу образ драбини – Ліствиці [322]. Універсум ототожнюється з послідовністю станів досконалості, по яких людина піднімається до кінцевої мети існування, яку Отці Церкви назвали обоженням.

Категорія «світ» у християнстві має негативний зміст, тому все, що походить від світу, має бути відкинутим. Ліствиця визначає відхід від світу необхідною умовою для отримання людиною можливості наступного підняття сходинками досконалості. Людині потрібно прикладати максимум зусиль, щоб залишити позаду цей світ, страждання якого, проте, дають їй єдиний привід для розкриття й удосконалення терпіння, необхідного для досягання Царства Небесного. Відхід від світу полягає в подоланні й пригніченні в собі наслідків низькості тварного ества, що є запорукою єдиного можливого змісту існування повсякденності, субстанцію якої складають пристрасті. Монах, котрого за свідченням Іоанна Ліствичника, без

будь-якої провини ображали в монастирі, не дозволяли брати участь у вечірній трапезі, відповів на це так: «Повір, отче, ці отці мої спокушають мене, чи дійсно я монах. І як вони чинять це неправильно: то і я, знаючи наміри їх і великого отця, терплю все без обтяження... адже неспокушене золото не буває чистим» [322, 82]. Повсякденність, отже, є станом людини, у якому полягає її справжнє духовне обличчя, тому сприймається як сфера спокуси, із якої людина або виходить переможцем, або занепадає.

Релігійний досвід суперечить формалізації релігії, постаючи чинником трансформації базових структур релігійної повсякденності. Проте специфіка соціального функціонування релігійного досвіду вимагає формальної «канонічності» й сталості релігійних інститутів. Спираючись на ідею Е. Дюркгейма, про тотожність «релігійного» «соціальному» й обожнене суспільство як джерело та об'єкт релігії, О. Панченко стверджує, що в контексті християнських культур теза Е. Дюркгейма стосується релігійних інститутів, оскільки інституалізовані форми релігії дають можливість суспільству обожнювати себе, ототожнюючи практику соціального контролю з концептами істини, благодаті, святості тощо. При цьому зміст інститутів (священні тексти, обрядові дії) неминуче піддається консервації та догматизації [297].

Контролювати досвід дає змогу поява «звичних» релігійних практик. Звичка виконувати релігійну дію знижує напругу релігійного переживання, що супроводжує цю дію. Водночас перехід у сферу ієрархічно інших рівнів перестає здаватися суб'єкту небезпечним. Необхідність формування інституту прямо пов'язана зі звичкою, проте передбачає потребу в існуванні Іншого, адже інститут має соціальне походження. У разі інституціоналізації релігійного переживання дотик до іншої реальності відбуватиметься під контролем досвідчених професіоналів. Відповідно, припис виконувати певні дії в певних місцях і в певний час звільняє повсякденність від необхідності викликати або вимагати такий досвід [16, 18–19].

Отже, основою й джерелом релігійної діяльності є емпіричний досвід переживання надприродного та сакрального. Підтримка рівнозначного співвідношення між релігійними інститутами й релігійним досвідом є однією з головних функцій релігійних практик. Як спосіб безпосередньої символізації релігійного досвіду релігійні практики мають достатню стабільність. Водночас, порівняно з релі-

гійними інститутами, вони пропонують набагато більший вибір поведінкових стратегій, а рівновага підтримується за допомогою взаємного обміну. Так, релігійні практики є базовим фондом для поповнення інституційних форм й одночасно зазнають більш або менш інтенсивного тиску з боку останніх. Практики стимулюються релігійним досвідом і водночас забезпечують первинний набір засобів для його адаптації та символізації. Отже, релігійні практики, що включають «традиційні типи ритуалізованої поведінки, корпус фольклорних мотивів і сюжетів, готових текстуальних форм, а також норм і правил побудови усних (а іноді й письмових) текстів, служать стійким і соціально необхідним медіатором між максимальною стабільністю інститутів й абсолютною нестабільністю релігійного досвіду» [297].

Для визначення сутності релігійного досвіду та релігійних практик важливо розмежовувати ці категорії. Релігійний досвід – поняття індивідуальної психіки, натомість практики є, передусім, поведінковою категорією, яка передбачає індивідуальний вияв, проте завжди співвідноситься з певними колективними зразками. Практики, отже, перебувають між нормативним світом і світом внутрішнього досвіду, постають як соціально значуща сфера людських дій, у яку одночасно вноситься нормативна впорядкованість й артикулювання в психічний досвід, що генерує цілу гаму інтерпретацій, реакцій і стилів, спрямованих на застосування норми та її пристосування до складного й мінливого контексту.

Зі сферою релігійного досвіду пов'язане поняття «намоленість» – один з основних концептів сучасних православних вірян. Категорія «намоленість» стосується предмета або місця – церкви, каплиці, монастирського комплексу, причому з територією та всім, що там міститься. Своєрідною експрес-акумуляцією благодаті, похідної від намоленості, є, наприклад, купання в озері, збирання каміння, складання гербаріїв із місцевих рослин, придбання монастирського хліба або меду [196]. Концепт намоленості створює можливість індивідуального релігійного переживання, причому без контролю з боку Церкви будь-якої, навіть неосвіченої, із релігійного погляду, людини. Намоленість, отже, відчувається, тобто переживається за допомогою релігійного досвіду.

З усіх предметів релігійного вжитку намоленою найчастіше називають ікону. Намоленість не пов'язана з чудотворністю ікони,

яка є особливістю її біографії. Історія набуття чудотворності, чуда, як індивідуальні (від зцілень до мироточення), так і колективні (захист міста під час облоги), для придбання намоленості не мають особливого значення. Чудотворність ікони визнається завдяки чудам, що їй приписуються та закріплюються в усній і письмовій наративній традиції. Рішення про визнання ікони чудотворною приймається на підставі підготовлених доказів у результаті особливої бюрократичної процедури. Намоленою ж може бути й невідома ікона, яка не має офіційно визнаної почесної біографії. Отже, на відміну від намоленості як певної енергії, яка акумулюється в предметі чи місці й переживається релігійним досвідом, поняття «чудотворність» належить до сфери релігійного знання.

Співвідношення релігійного досвіду та практик яскраво ілюструється на прикладі православного паломництва. Паломницькі практики передбачають фіксацію місць святинь, опис життя храмів чи монастирів, куди здійснюється паломництво, вивчення поведінки кліру, аналіз переживань та забобонів пілігримів. Очевидно, що популярність паломницьких поїздок пов'язана, крім усього іншого, із потребою в переживанні індивідуального релігійного досвіду. Індивідуальний релігійний досвід – це не обов'язково видіння, сни, одкровення та інші доступні лише небагатьом обраним переживання. Сучасні прочани прагнуть неодмінно при будь-якій погоді зануритися в «благодатне джерело», оскільки вбачають у цьому релігійне дійство, що забезпечує можливість такого, обов'язково тілесного досвіду. Купання у «святomu джерелі», іншими словами, може бути розцінене як демократичний варіант індивідуального релігійного досвіду [196].

Купання паломників, їхній досвід контакту з намоленими об'єктами формують простір релігійної практики, одночасно особистої й загальнозрозумілої, у якій не існує контролю ні з боку представників релігійної інституту, ні з боку внутрішнього або зовнішнього скептичного міркування. Тактильний контакт зі священним не вимагає додаткових наративів (видінь, одкровень тощо). Аналізуючи розповіді паломників про купання у святomu джерелі та оцінюючи їх значуще місце в православному дискурсі, Ж. Корміна вважає ці практики необхідним мінімумом містичного досвіду, який дає можливість паломнику, не вдаючись до спогадів про свою включеність у рутинні практики православ'я, указати на те, що він вірянин [196].

Водночас паломництво постає як розрив рутини в повсякденному житті, який відбувається через бажання зцілення від хвороби, особисті проблеми й внутрішню потребу (прагнення «освіжити» релігійні почуття). Віруючий не усвідомлює ці причини як розрив рутини, проте вбачає в них «знак згори». Сама ж підготовка до поїздки, що передбачає зміни в щоденному житті, супроводжується певними спокусами. У цьому контексті зміни в повсякденності є не лише перериванням рутинних дій, а й звичного простору та часу.

Отже, аналіз взаємозв'язку феноменів релігійного досвіду та релігійних практик крізь призму повсякденності православних вірян зумовлює визначення сутності релігійного досвіду як стану, що формує умови для генези релігійних практик. Повсякденність є полем, де сакральна реальність демонструє себе завдяки здатності впливати на насущні події та явища. Релігійні практики постають засобом уключення релігійної (трансцендентної) реальності в контекст повсякденності, способом символізації релігійного досвіду. Практики стимулюються релігійним досвідом, забезпечуючи засоби для його адаптації та символізації. Релігійний досвід лежить в основі традиції, виявляється в типізованих схемах релігійних практик, протистоїть формалізації релігій, є чинником трансформації структур релігійної повсякденності.

5.2. Етноконфесійні вияви повсякденних практик

5.2.1. Релігійні практики між церковним і народним дискурсами. Набуття віруючою особою православної церковності, перебування в релігійній громаді, залучення її до офіційних практик, безсумнівно, не означає остаточної зміни попереднього способу життя й уникнення поточних впливів різноманітних смислів повсякденності. Прийняття індивідом нової релігійної ідентичності супроводжується змінами в його житті, привнесенням у сферу повсякденності нових релігійних практик. Оскільки практика завжди опосередковує будь-який смисл, він має варіативний характер, що й зумовлює неминучий розрив між церковним і народним православ'ям, офіційною доктриною та практиками.

Вивчення релігійних практик дає можливість із середини побачити живу реальність – повсякденне життя вірян українського пра-

вослав'я, з'ясувати характер укорінення практик у повсякденності вірян. Виявлення динаміки взаємодії церковного та народного дискурсів у повсякденних практиках українських православних вірян передбачає аналіз релігійного поля взаємодії й перетину мирського та клерикального дискурсів, що яскраво простежується на прикладі культу святих, ушанування чудотворних ікон, паломництва, ярмарків-виставок.

Суб'єкти релігійних практик постійно інтерпретують їх сукупність, смислове наповнення, здатність до модифікацій, наративи, що супроводжують практики, функції практик у життєвому світі. Так, поширене твердження про те, що нормативний текст містить незмінні, лише йому притаманні смисли, а для практики характерне відхилення від цих смислів. Натомість смисли потенційно мають безліч варіантів для тлумачення завдяки опосередкованості повсякденними практиками, які, за справедливою оцінкою Н. Козлової, «ніколи не виступають у формі проектів, програм, доктрин соціальних змін. Повсякденні практики не втілюються в жодному офіційному інституті, вони утворюють своєрідні «вільні зони», захищені або такі, що захищаються від тиску соціальних явищ» [183, 49].

Релігійні практики вчені розглядають як діяльнісний компонент релігійних систем, що виникає на стику суб'єктивних смислів релігійної свідомості та соціально детермінованих релігійних інститутів. Так, Л. Астахова обстоює гіпотезу, яка ґрунтується на уявленні про органічний взаємозв'язок і взаємопереходи динамічних та статичних станів у системах релігійних практик. Із цього випливає припущення про релігійні практики, які, з одного боку, ґрунтуються на відносно стійких традиціоналістських типізованих схемах обрядової поведінки, що діють у комплексі з адаптованими до буденного розуміння інтерпретаціями віровчення, з іншого – відображають сучасний релігійний досвід і відчують нормативний тиск соціальних структур повсякденності. На думку дослідниці, структурування сучасних релігійних практик зумовлене не догматично й часто без участі власне релігійного інституту. Основним механізмом є раціоналізована за посередництвом комунікації дискурсивна концепція Я як складна схема ідентичностей суб'єктів [16, 6].

Про відсутність помітного впливу релігійних інститутів на формування релігійних практик, пов'язаних, зокрема, із шануванням чудотворних ікон, свідчить довільне осмисленням поняття «благодать». Поклоніння іконам – це набір практик, що спрямовані на

перерозподіл «благодаті» за допомогою однотипних дій (поклонів, тактильних контактів, присутності перед іконою). «Благодать» уявляється динамічною субстанцією, що зосереджена в предметах, ритуальних діях, ландшафтних локусах, у їх ієрархічному статусі людей. Спостереження за індивідуальними практиками в православному храмі дають змогу стверджувати, що уявлення про сакральне й релігійні практики поклоніння святиням постають для вірян матеріальними референтами сакралізованих сутностей. Так, практики поклоніння іконам свідчать про статус сакралізованих об'єктів не як матеріальних референтів сакральної інстанції, а як її еквівалента. Ідеться про те, що об'єктом комунікації є не святі, зображені на іконах, а сакральні сутності, яким більше відповідає термін «благодать», що використовується в православному релігійному дискурсі. На відміну від офіційних наративів, що культивуються Церквою, індивідуальний контакт із чудотворними іконами як джерелом «святої енергетики» церковні інститути не можуть контролювати.

Релігійні практики О. Агаджанян і К. Русселе вважають перехрестям офіційно-церковного та неформально-мирського дискурсів, які мають умовний поділ. Зокрема, на парафіяльному рівні паралельно співіснують народне й догматичне (офіційне) православ'я, що постійно протиставляються, залишаючись яскраво вираженим наративом церковної ієрархії. Приймаючи поділ «офіційне – народне», уважають автори, потрібно мати на увазі, що місцеве релігійне поле володіє певною єдністю, усередині якої діють принаймні два смислові й символічні суб'єкти. З одного боку, церковний причт на чолі зі священником має церковну свідомість та здійснює церковні практики, з іншого – позаінституційна релігійність із відповідними атрибутами. Зрозуміло, що за певних обставин ці суб'єкти (яких може бути й більше) та дискурси, що ними генеруються, уступають у конфлікт. Проте, очевидно, що церковний і мирський дискурси, постійно перебуваючи в контакті, ніби «пом'якшуються» й активно вступають у взаємодію та взаємовплив [3].

Так, наведений приклад шанування чудотворних ікон доводить, що більшість індивідуальних релігійних практик у православному храмі, пов'язаних з іконошануванням, зводиться до акумуляції однотипних дій для звернення не до конкретного святого, а до предмета як джерела благодаті. Ця обставина ілюструє вплив народних

уявлень на практики шанування ікон, у тому числі чудотворних, актуалізуючи проблему «справжньої православної» цілющих функцій іконошанування. У середовищі українських православних вірян шанування чудотворних ікон значною мірою пов'язане з вірою в чудесні зцілення, тому є однією з точок перетину народного та клерикального дискурсів. Очевидно, із цієї причини церква з недовірою сприймає збільшення кількості чудотворних ікон і їх списків.

Поняття «релігійні практики» й «народна релігійність» – частина дихотомічної схеми, що глибоко вкорінена, зокрема, в академічних колах. Так, народна релігійність протиставляється «теорії», «канонічним» інститутам. Народна релігійність вважається простором для експериментів, у яких нормативне зіштовхується з емотивним, що зумовлює високу емоційну зарядженість і драматизм релігійних практик. Низка наукових стереотипів ґрунтуються на твердженнях, що рецепція релігійних текстів у народній релігійності відрізняється конкретністю та буквализмом (іноді – більш радикальним есхатологізмом і налаштованістю на диво). Для практик характерні домінування ролі жінок, імпровізація й «поцейбічний» прагматизм, особливе значення магії, цілительства, різні способи подолання злощастя та повернення везіння. У народній релігії канонічний письмовий наратив зміщується з малими, локальними, як правило, усними наративами (наприклад магико-чаклунське пояснення зла на противагу морально інтерналізованому), домінує «невербальна культура», у якій практика існує, крім тексту і, не пояснюється або не може бути пояснена [3].

На думку О. Панченка, більш доречно говорити не про церковний канон та відступи від нього, а про релігійні інститути й релігійні практики. З огляду на це «народне православ'я» потрібно розглядати як суму релігійних практик, що перебувають у динамічній взаємодії з релігійними інститутами. Для цього необхідно аналізувати фольклорні й інституалізовані форми певної локальної релігійної традиції. Водночас потрібно мати на увазі, що релігійні практики – це по-іншому організована, більш лабільна, але не менш важлива частина релігійного життя суспільства. Релігійний інститут дослідник вважає особливою за функціями й внутрішньою організацією частиною релігійних практик, що забезпечує впорядковане функціонування спеціалізованих еліт та постійність громадського контролю у сфері релігійного життя. Провести чіткі межі між інсти-

тутами й практиками фактично неможливо, тому доречно стверджувати про тенденції в межах більш-менш дифузного релігійного середовища [297].

Прикладом взаємодії різних практик і релігійних дискурсів у просторі повсякденності українських православних вірян є ярмарки як відносно вільне та відкрите поле для творчості. Зазвичай ярмарки приурочують до річного богослужбового кола або присвячуються святим, наприклад, на честь Кирила й Мефодія, Антонія та Феодосія Печерських. Від змісту релігійного свята залежить наповнення ярмарку товарами, а також заходи, що проводяться. Мета православного ярмарку – це залучення коштів на відновлення монастирів і храмів, розширення кола парафіян, благодійників та жертводавців [361, 65]. Експозиція православних ярмарків і склад їх учасників дають підстави стверджувати, що ці заходи, хоча й проводяться під егідою церкви, мають певний ступінь відхилення від норм та принципів офіційного православ'я.

На сучасних ярмарках-виставках часто присутні елементи «народного православ'я» й представлені експонати, подекуди досить далекі від релігії. Так, на цих заходах продають народні вишиванки, великодні писанки, мед, лікарські трави, товари легкої промисловості, ліки тощо. Очевидно, що присутність експонатів, які не належать до православної традиції, не варто розглядати як упущення організаторів. Розрахунок зроблений на пожертву або зацікавлення експонатами православної тематики з боку відвідувачів, що мають утилітарну мету. У цьому контексті «покупка стає пожертвою, співпричетністю до загального культурного поля, формою релігійного спілкування» [280, 179].

Існує думка, що християнство або його етнокультурні форми, наприклад православ'я, є строгим і послідовним ученням, яке ґрунтується на богослов'ї, канонічному праві, обрядових приписах і підтримується церквою. Ототожнення християнських інститутів та християнства як культурного явища, зауважує О. Панченко, зумовлює упереджене ставлення до релігійних явищ, що не мають інституалізованого характеру або частково не відповідають інституту. Отже, форми релігійного життя, які не вписуються в церковну структуру, пояснюються багатьма науковцями як «забобони», «сектантство» або «язичництво». Іншими словами, усе, що не володіє офіційним конфесійним статусом, оголошується нерелевантним релігії [297].

Натомість об'єктивний розгляд певних форм буденної свідомості православних вірян виявляє не спотворення конфесійного вчення, а самодостатню релігійну логіку. Взаємодія церковного інституту й народних релігійних практик може відбуватися за законами останніх, про що, наприклад, свідчить повір'я, за яким при важких пологах потрібно відкрити царські ворота в парафіяльному храмі. У церковному середовищі домінує твердження про те, що такі уявлення та практики неприпустимі для вірян або, як мінімум, визнаються ознакою слабкості православної ідентичності. Актуалізацію міфологем у буденній свідомості сучасних православних християн, диякон А. Кураєв, пов'язує з відсутністю благодатної освіти, церковної науки, постійного повчання в слові Божому. Завдання Церкви, за словами автора, полягає у вчасному розпізнаванні міфологем для попередження їх впливу на церковних та навколоцерковних людей [212].

Отже, релігійні практики доцільно розглядати у зв'язку з віруваннями, які або взаємодіють із практиками або протиставляються з ними. У науці, як відомо, дані щодо практик визнаються більш вагомими, ніж дані про вірування. Людина вважається справді віруючою, коли вона дотримується вірувань, тобто практикує їх. З'ясувати ступінь гнучкості релігійних практик, їх адаптивності до соціокультурного контексту, рухливість та мінливість критеріїв святості, проілюструвати варіації уявлень і практик залежно від регіону й локального суб'єкта релігійності дає змогу дослідження православного культу святих та пов'язаних із ним вірувань. Важливо зазначити, що культ святих українського православ'я акумулює уявлення про святість як найвищий моральний ідеал поведінки, особливу життєву позицію – жертвовність, що надихається цінностями світу вищого, але відбувається в земному житті.

Ідея моральної досконалості превалює в проповідях духовних наставників, натомість друга важлива ознака святості – чудотворення – має підкреслений інтерес із боку народної свідомості. Якщо за життя святий може засвідчити своє покликання, демонструючи високі зразки моральної поведінки, то після смерті єдиним доказом його святості є чудотворення, пов'язане з потребою людей у доброду й могутньому захисникові [99, 19–20]. Аналізуючи культ поклоніння святим, який від Середньовіччя до сучасності зберігся в церковно-релігійній практиці, А. Гуревич зазначає, що святість в

епоху Середньовіччя поєднувала бінарні опозиції сублімованого й низького, небесного та земного, життя й смерті, була єдністю благочестя та примітивної магії. Ця єдність не позбавлена суперечливості й амбівалентності, проте в ній давня магія та вчення Христа набули свого сенсу й функцій у взаємній співвіднесеності [104, 126].

Відносно вільний простір інтерпретації релігійних практик призводить до їх дивовижної варіативності. У межах дихотомічного стереотипу – «релігія офіційна – народна» – православна релігійність містить практики, які демонструють взаємодію та взаємовплив церковного й мирського дискурсів. Формування релігійних практик дискурсивного характеру пов'язане не стільки з їх предметним змістом, скільки з необхідністю виконання особистої діяльній траєкторії. У зв'язку з цим конструюються форми релігійної практики, логічно спрямовані на реалізацію суб'єктивного плану, тоді як інтерпретація практик спирається на фіксацію тільки головних ознак віровчення. Можна виокремити універсальні характеристики релігійних практик, пов'язані, насамперед, із їх суб'єктивністю, яка передбачає одночасне символічне перебування учасника в кількох просторово-часових континуумах, зв'язок із нормативною орієнтацією й умотивованістю учасника, уключеність у соціальний контекст релігійної комунікації інтенції до сакрального (Божественного) [16, 35].

Однією з форм таких практик є паломництво – подорож задля залучення до Абсолюту через поклоніння святині. У православному розумінні паломництво є терміном і явищем, що асоціюються виключно з церковною діяльністю, оскільки організація та патронат паломництва історично перебували в руках церкви й кліру. Уважається, що паломництво є виявом благочестя віруючої людини, тому вживання терміна «паломництво» для опису інших (нецерковних) подій призводить до вихолощення з нього духовного змісту. Через незатребуваність релігійних канонів протягом тривалого часу сутнісний зміст паломництва був значною мірою втрачений і подекуди розглядається як засіб зцілення від хвороб або як спосіб допомоги в розв'язанні побутових проблем, у чому, зокрема, й виявляється вплив мирського дискурсу на паломницькі практики. Нині паломництво тісно пов'язане з релігійним туризмом, що покликаний надавати послуги туристам, які прямують до святих місць та релігійних центрів. Туристи мало цікавляться церковною

традицією й атрибутикою, їх приваблюють більш універсальні природно-культурні об'єкти, на кшталт святих джерел [276].

Для паломників, на відміну від туристів, локусом святості є мощі святих, інші реліквії. Паломники сприйнятливі до офіційної агіографії, яку засвоюють та розвивають новими наративами про чудеса зцілення. Елементами «народного православ'я», очевидно, є набирання в дозволених місцях землі, яка має цілющі властивості, масла з лампад, придбання гілок священних дерев тощо, які вважаються не лише предметами з магічною силою, а й знаком пройденого паломником шляху. Наратив чуда, який несуть на собі предмети-сувеніри, накладається на пілігримів, котрі не лише очікують чуда, а й стають його частиною та носіями. Про вплив мирського дискурсу на свідомість паломників свідчать і міфологеми «іншославного» та неоязичницького походження, зокрема уявлення про насичення енергією від священних дерев, практика залишати дрібні гроші в джерелах та пам'ятних місцях.

Пояснюючи феномен намоленості святих місць, православні паломники, зокрема, зазвичай використовують поняття енергії, енергетики, запозичені зі сфери «народного природознавства» чи парапсихології. Для пояснення нових для себе реалій релігійного гатунку вони використовують міфи й марновірства, нашпиговані псевдонауковими побудовами. Відповідно до них енергія може накопичуватися, передаватися добровільно або певними зусиллями (енергетичні вампіри). Тепло, жар, що йдуть від намоленої ікони чи з намоленого місця, віровідно, є логічним наслідком «енергетичної метафори» [196]. Концепт намоленості, отже, забезпечує зручний формат для вільного трактування релігійних практик, тому, на наш погляд, є компонентом народного релігійного дискурсу.

Аналізуючи церковні й народні повсякденні практики українських православних вірян, потрібно наголосити на ролі постаті священника, котрий виконує роль регулятора доступу до сакрального та його інтерпретації. Священик – найбільш авторитетний референт, від якого отримують санкцію всі учасники релігійного процесу. Забезпечуючи певний баланс офіційного та мирського дискурсів, священники перебувають на боці офіційної доктрини, хоча часто демонструють компромісну позицію. У радянську добу, спираючись на «здоровий глузд», більшість священників не заперечували «побутове християнство». Деякі науковці припускають, що така

відкритість церкви до «народних» практик збереглася й нині. Правда, ця лояльність сьогодні має інші причини, зокрема, звільнення церкви від державного контролю, а отже, відмова самої церкви від наглядових функцій. Пом'якшення клерикального дискурсу видається природним у зв'язку з відчуттям маргіналізації релігії в секулярному суспільстві. Ця обставина знижує й гостроту «суперництва за автентичність» між мирською та офіційною релігією. Проте виявити ситуацію в різних парафіях можна за допомогою дослідження конкретної ситуації [3].

Отже, вивчення повсякденних практик українських православних вірян демонструє не лише поєднання народного й церковного дискурсів, а й виявляє ступінь гнучкості, адаптивності практик до соціокультурного контексту. Аналіз релігійних практик дає підставу визначити точки перетину та поле взаємодії мирського й клерикального дискурсів в етноконфесійному середовищі. Так, у культурі святих важливою ознакою святості є чудотворення, що має витoki в надрах міфологічної свідомості. Практики поклоніння чудотворним іконам часто зводяться до акумуляції однотипних дій для звернення не до конкретного святого, а до предмета як джерела благодаті. Перетин дискурсів характерний для паломницьких практик із їх наративом чуда, який несуть на собі предмети-сувеніри. Прикладом взаємодії різних практик і релігійних дискурсів у просторі повсякденності є православні ярмарки-виставки.

5.2.2. Побутове обрядівство як атрибут повсякденності. Повсякденна обрядовість як образ традиції з концентрованим вираженням етнічної міфології та історії, постає основою сучасних уявлень про традиційну «народну релігію», запозичень, інновацій та культурною матрицею, що зберігає відносну пам'ять про основні напрями міфорелігійного мислення й міфоритуальної дії попередніх епох. Високий ступінь поширення та виконання обрядів дав підстави дослідникам говорити про обрядівство як характерну рису релігійності українських православних вірян.

Суть обрядівства полягає в тому, що при поверховому знанні віровчення віруюча людина прагне дотримуватись обрядів без смислової прив'язки до нього. Учені вважають, що, володіючи неглибоким знанням змісту християнського віровчення, православні віряни «водночас прагнуть дотримуватися обрядів, розглядаючи їх

як самодостатнє для своєї релігійності. Дотримання обрядів, участь у календарних святах усвідомлювалися нашим народом як вираження причетності до свого етносу, національного культурного творення. Саме закріплена обрядами спільність звичаїв була тією ланкою, яка зберегла єдність українства за умов його штучного поділу державними кордонами, а то й значного віддалення українців від свого автохтонного осередку» [159, 58]. Сучасні українські православні віряни є обрядовірцями відповідно до традиції предків, тому ототожнюють сутність православ'я із зовнішніми проявами церковності та відходять від внутрішніх аспектів церковного життя.

Поряд із культовими ритуалами компонентом православного обрядовірства є неінституалізовані форми релігійного життя, які дослідники називають релігійним фольклором, що взаємодіє з інституційними формами. Інституції, які носій культури розглядає як реальність, насправді є гіпостазованими уявленнями про інституційність. Тому, говорячи про Церкву, людина апелює не до чогось цілісного та незмінного, а до своїх уявлень про цілісність і незмінність, які, як і їх концепти, можуть історично й синхронно варіюватися. «Дослідники структурно-семіотичного напрямку, котрі займалися аналізом хрестин, весільного та похоронного обряду в східнослов'янській народній культурі, – відзначає О. Панченко, – зазвичай «виносили за дужки» «церковний» бік цих ритуалів. Спочатку передбачалося, що він ніби замутнює справжні особливості народної культури. Радше слід говорити про свідоме звернення традиційної культури до релігійного інституту. Інша справа, що розуміння церковного обряду з погляду селянської громади може істотно відрізнятись від того, як його осмислює сучасна їй богословська еліта. При цьому взаємодія селянина з «церковною» традицією не обмежується сферою «обрядів переходу». Крім того, взаємодія церковного інституту й народних релігійних практик могла здійснюватися також виключно за законами останніх: згадаймо, наприклад, повір'я, за яким «при важких пологах слід відкрити царські ворота в парафіяльному храмі» [297].

Потрібно зауважити, що однією з підстав претензій на легітимність із боку народних практик у суперечці з офіційною релігією є їхня роль у збереженні релігії в радянський час. Протягом цієї доби віряни через відсутність каналів соціалізації не мали достатніх можливостей заглибитися в зміст віровчення й орієнтувалися на

обрядовий естетичний аспект релігії. Оскільки віряни не володіли знаннями про зміст релігійних обрядів і свят, то наймасовішою формою вияву релігійності було обрядовіство. Крім малодоступності релігійної літератури, заборони церковних видань із катехізаційною метою, причини такого становища полягали в традиційно пасивному ставленні православної церкви до виконання просвітницької роботи, а отже, у перевазі здійснення обрядів у релігійних громадах, інертності більшості вірян у ставленні до релігійної просвіти. Водночас потрібно зауважити, що причиною домінування естетичного, тобто ритуально-обрядового аспекту релігійності в православ'ї стала абсолютизація традиції.

Сучасна релігійна поведінка українського православного вірянина виявляється поряд із численними пережитками й табу у величезній кількості світських обрядів, із яких вихолощено релігійний зміст. Так, святкування Нового року, новосілля, дня народження, одруження, вихід на новий щабель соціальної ієрархії містять у собі структуру обряду оновлення [459, 128]. Серед чинників, що зумовлюють цю ситуацію, вагоме місце посідає актуалізація наділеного повнотою буття міфологічного минулого, яка стає можливою завдяки ритуалу. Через зв'язок із ритуалом міф виконує функцію підтримки традицій, формування ставлення до життя й смерті, збереження історичного минулого людства. Отже, ритуал поряд із жестом, дійством, є генетично вихідною формою буття міфу. Для його актуалізації потрібне відтворення структур ритуалу. На думку Е. Кассірера, міф закріплюється та забезпечує собі довготривалість саме завдяки ритуалам [175, 62]. Із цього приводу М. Еліаде стверджує: «Будь-який ритуал та будь-який осмислюваний акт, що виконується людиною, відтворює міфічний архетип» [459, 391].

Дослідники архаїчного суспільства вирізняють найважливішу особливість діяльності людини цієї епохи, яка полягає у відтворенні «прадіяння», повторення міфічного «зразка». Те, що робить людина, уже відбувалося, її життя є безперервним повторення дій, які кимось уже запроваджені – богами, предками або героями [267, 165–166]. Ритуал – безпосереднє буття міфу, за висловом Є. Мелетинського, – «другий, практично дієвий бік єдиного ритуально-міфологічного комплексу» [266]. Оскільки смисл та значення давніх ритуальних дій сучасною людиною забуті, часто йдеться про явище, яке

Е. Тайлор назвав «пережитками» – механічним відтворенням дій, які в минулому були магічно значимими [367, 65–120].

Потрібно наголосити, що імпліцитний компонент міфу виявляється через низку асоціацій чи культурно-символічних змістів. Він створює особливу форму побутування семантичних полів предметів та явищ, що проявляється, крім текстів, предметів, соціальних інститутів, у ритуалах. Для представника традиційної культури, стверджує О. Байбурін, ритуал – це єдиний спосіб переживання критичних ситуацій. У народній культурі, як і в житті людини, усі поворотні точки не лише долалися з допомогою ритуалів, а взагалі не мали неритуального оформлення. На думку вченого, в архаїчному й традиційному суспільстві подія прагне поглинути ритуал. Так, ритуал народження дитини починається набагато раніше від пологів, а завершується через тривалий час після нього, тому пологи – це лише епізод у структурі пологової обрядовості [21, 3–38].

Правда, порушення вимог онтологічної відповідності знака й означуваного, що є наслідком науково-технічного прогресу, секуляризація, міграційні та урбаністичні процеси, а отже, формальне розуміння знака, призвело до деонтологізації ритуалу. Коли ритуал утрачає зміст у культурі, то він припиняє існування або редукує до побутових чи розважальних, спортивних варіантів. Ритуал може еволюціонувати в естетичне повідомлення з домінуванням естетичної функції. Орнамент, ювелірні прикраси, а також побутові дії, пов'язані, наприклад, зі стародавніми святами, є прикладом уламків ритуалів, що в свій час мали релігійне значення.

За оцінкою вчених, повсякденність – це складновлаштований текст, що розпадається на ієрархію «текстів у текстах» та утворює їх складні переплетення [266]. В історії культури одночасно виявляється дія двох протилежних тенденцій, феномен, що названий Ю. Лотманом «структурним парадоксом». Його суть полягає в зростанні автономії елементів, перетворенні їх у самодостатні одиниці, прагненні до інтеграції та перетворення в частини певного цілого. Із погляду семіотики, системі необхідний Інший для альтернативної моделі реальності, іншої мови моделювання, іншої трансформації тексту. Акт комунікації уподібнюється не простій передачі константного повідомлення, а перекладу, що передбачає подолання певних труднощів, певні втрати й одночасно збагачення. У результаті «Я» отримує можливість також стати «Іншим» [220].

Ці міркування повною мірою стосуються релігійно-міфологічного комплексу, що склався в буденній свідомості українських православних вірян. Внутрішні відносини між різними рівнями релігійної свідомості не є безконфліктними й служать джерелом породження нових смислів. Так, аналізуючи православне обрядовірство, ігумен Петро наголошує, що зовнішній церковний чин, правила та заборони, дисциплінарні норми й форми поведінки православного християнина, які традиційно сформовані, мають величезне значення. Проте вони стають справді потрібними та важливими лише тоді, коли сприяють життю в Христі, виконанню Його святих заповідей, становленню людини як християнина, тобто відповідальної, зрілої, вільної, богоподібної особистості. Ураховуючи культурну складність візантійської обрядовості, її історичну зумовленість, багатошаровість, заплутаність, етнографічність та архаїчність, «можна впевнено сказати, що через обряд пробитися до Живого Христа надзвичайно складно, майже неможливо. Але природний зворотний шлях – від пізнання Христа до церковних обрядів» [304].

Без сумніву, українські православні віряни, яких характеризують переважно традиційність й обрядовість, ідентифікують себе за допомогою постів, відвідування служб, зберігання вірності давнім переказам тощо. «Відбери від нас закриті вівтарі, церковнослов'янську мову, старий стиль, пости, нестрижені бороди, звичні лексичні штампи тощо, – пише ігумен Петро (Мещеринов), – і нам буде дуже складно усвідомлювати себе християнами, ми опинимося в якійсь порожнечі, бо наше християнство на практиці здебільшого зводиться до вищеназваних речей, зростається з обрядом та підмінюється ним... Як впоратися з обрядовірством, не знає ніхто, але говорити про цю нашу хронічну церковну хворобу потрібно, і тим більше необхідно захищати від неї людей, щойно оцерковлених» [304].

Характеризуючи сучасне обрядовірство, Л. Іпатова зробила висновок, що для більшості важливо не стільки «по-православному» жити, скільки народитися й померти [159]. На важливості обрядовірства в повсякденному житті українських православних вірян наголошує О. Недавня: «обрядовірство, хоч зворушливо-емоційне в бабусі з глухого села, хоч функціонально-прагматичне в міського бізнесмена... демонструє і спільне: схильність українців до практичності у “взаєминах” з об’єктом віри та досить глибоко вкорінену стихійну інтимну релігійність» [282].

Отже, одним із джерел обрядовіства є міф, для якого характерний циклічний час, тобто усвідомлення світу як особливого циклу – народження, зростання, кульмінаційного розвитку, старіння, занепаду, умирання. Циклічна модель часу знайшла відображення в календарній обрядовості, у якій ідея кругового руху є визначальною, приклад чого – хороводи, що імітують рух сонця по небу або символ вічності – вінок. Із погляду календарної обрядовості, яка демонструє архаїчне розв'язання проблеми відносин людини й природи, людина є гарантом існування світу, який натомість забезпечує існування людини. У цьому й полягає взаємозв'язок космосу світу та мікрокосмосу людини [102]. Календарна обрядовість характеризується синкретизмом пісні, руху, танцю, об'єднанням календарних циклів навколо найважливішого свята. В основі визначення сакрального часу в міфологічних уявленнях лежать різні мотиви: періоди сонцеворотів та сонцестояння, зміна фаз місяця, святкові дні, демонологічні уявлення, що виражалось у вірі в активізацію міфологічних персонажів у визначені періоди часу.

У культурі людських взаємин простір несе соціокультурну інформацію (норми традиції, соціальний статус, рівень суб'єктивної культури тощо). Можна говорити про просторові елементи ментальної структури етносу, «національну концептуалізацію простору». Індивідуальний простір, точніше – просторовий образ, що вибудовується у свідомості, є репрезентацією, певною інтегральною характеристикою суб'єкта. Отже, простір є знаком, що відсилає до різного рівня змістів. У ньому можна «прочитати» як загальнокультурні поняття, так і міфологічні конотації та культурно-специфічні реалії. Простір дає можливість буттєвості будь-якій культурній події [275].

Як бачимо, особливості структурації навколишнього світу з часом змінюються, проте головні принципи структури міфу залишаються майже непорушними. Ідеться про виокремлення сакрального місця, часу, особливих речей, оперування бінарними опозиціями, знаходження різних видів медіації, використання послідовності замість причинності, універсалізація. Слушною є думка В. Аршинова, відповідно до якої традиційні народні знання не можуть бути представлені як музейні експонати, збережені в недоторканному вигляді, адже фольклорні тексти як носії міфу ведуть між собою постійний діалог у часі, що зумовлює періодичну «кристалізацію» на межі епох і поколінь нового фольклорного смислу [14, 169].

Отже, обрядовіство – невід’ємна характеристика релігійності українських православних вірян. Свого значення обрядовіство набуло в умовах сучасної повсякденності завдяки актуалізації наділеного повнотою буття міфологічного минулого, що відтворюється в ритуалі. Комунікація міфу й ритуалу, з одного боку, та ритуально-обрядового аспекту православної релігійності – з іншого, супроводжується взаємними втратами, проте й переплетенням і збагаченням у повсякденному житті віруючої людини.

5.3. Повсякденність вірян як поле розгортання релігійних відносин

5.3.1. Релігійні відносини в контексті православної релігійності. Сучасні впливи на християнство відбувається не з ініціативи його конфесійних ідеологів, а зумовлені новими реаліями суспільного буття. За таких умов ризику зазнають церкви, які прагнуть мати монополію на презентацію християнства. Гальмування змін конфесійних виявів тих чи інших релігій із часом призводить до відставання від реалій. Оскільки православ’я не пережило процесу оновлення, то перед ним стоїть завдання зорієнтуватися в сучасних умовах і бути на вістрі світогляду та відносин своїх віруючих. У цьому контексті доречним постає аналіз спільних для православних юрисдикцій в Україні проблем православної церковності, у тому числі пов’язаних із релігійними відносинами в повсякденному житті громад.

Релігійні відносини – різновид відносин у духовній сфері суспільства, що формуються відповідно до релігійної свідомості, реалізуються та функціонують за допомогою релігійної діяльності. Носіями релігійних відносин можуть бути індивіди, спільноти, інститути, організації. Релігійні відносини мають суб’єктивний характер, тобто передбачають ставлення людини до гіпостазованих сутностей, властивостей і зв’язків, а також відносини між віруючими людьми. Ставлення до надприродного розгортається у свідомості, проте передбачає реальні відносини між людьми, наприклад, між мирянином та священником. Натомість контакти віруючих осіб, хоча й стосуються надприродних істот, властивостей, зв’язків, є реальними відносинами. З іншого боку, релігійна свідомість, яка

відображає й виражає реальні стосунки, за їх зразком конститує схеми релігійних відносин, відповідно до яких уявляються стосунки надприродних істот між собою та з людьми, а також відносини людей із цими істотами й між собою.

Релігійні відносини можуть набувати предметної, речової форми, коли вони виражаються за посередництвом предметів неживої та живої природи (ікона, хрест, голуб тощо). Якщо посередником у релігійних відносинах постають індивід або група осіб (служитель культу, глава релігійної організації, керівник громади тощо) – ідеться про персоніфікований спосіб фіксації взаємних зв'язків вірян. Опосередкування релігійних відносин може набувати ідеалізованих, образних форм, коли використовуються образи Бога, душ, Богоматері, Христа, святих тощо. Серед символічних способів опосередкування релігійних відносин надзвичайно важливе значення має мовний спосіб їх фіксації, який передбачає застосування мови – окремих слів або висловлювань, що містять повчання з приводу того, із ким і як потрібно спілкуватися. У контексті релігійних відносин «зчитуються» символічні значення й смисли.

Останнім часом у церковному середовищі активно обговорюється проблема відокремлення православних християн від Церкви, або так званого «розцерковлення», що виникло як опозиція поняттю «оцерковлення». Ідеться про спроби пояснити, обґрунтувати стереотипне уявлення про незначний відсоток у суспільстві церковних православних вірян. Православні автори, аналізуючи причини цього явища, називають відсутність у сьогоднішніх пострадянських родинах християнського змісту церковності, яка на сучасному етапі є своєрідною сумішшю ідеології, магізму та «радянських» комплексів. На їхню думку, діти не отримують християнського духовного й морального виховання, не відбувається їх зустріч із Христом. Як наслідок, новонавернені віряни, котрі приходять до храму, мають великий розрив між традицією та власним релігійним досвідом.

Серед причин відходу від Церкви, зокрема молодих людей, визначається чутливість до правди, завдяки чому вони відчують неналежний стан сучасного православного життя й залишають нинішній варіант церковності, у якому відсутні численні атрибути справжньої Церкви: общинність, любов, солідарність, свобода, правда та відвага говорити правду, мудрість тощо. Відсутність справжньої церковності заповнюють речі нецерковні: політи-

канство, комерція, лицемірство дорослих, поверховість православ'я, апокаліптика. Отже, якщо в найбільш чутливому віці молоді люди залишають Церкву, то це означає, що Христа в церковності вони не знайшли. Серед чинників відходу від Церкви православні полемісти називають сексуальну революцію, яка відбулася в середині ХХ ст. й призвела до того, що у сфері загальноприйнятої моралі дошлюбні зв'язки не засуджуються, а стали нормою в постхристиянському світі [303].

Отже, релігійність сучасних вірян, які традиційно ідентифікують себе з православ'ям, зумовлена кількома факторами. Одним із них є соціалістична система цінностей, криза якої спричинила втрату відчуття стабільності, високих ідеалів, нездатність адаптуватися до нових соціальних умов життя значної частини українського соціуму. Важливою умовою творення сучасної релігійності стала зміна механізму її традиційного відтворення. Були втрачені інститути, що забезпечували релігійність на ранніх стадіях соціалізації (сім'я, релігійні навчальні заклади для дітей, парафіяльне життя). У сучасного православного вірянина в Україні відсутнє цілісне уявлення про парадигму свого існування, тобто міфологічне й символічне сприйняття світу та міжособистісних стосунків відповідно до релігійного вчення, натомість він воліє досить швидко набути релігійний досвід.

Серйозною проблемою для православної церкви є той факт, що її залишають тривалий час оцерковлені віряни, для яких відносини з Богом перетворилися на рутину. Причиною цього православні публіцисти називають неправильне оцерковлення – уключення вірянина в жорстко окреслені релігійні схеми, в ідеологію й субкультуру. Через недосконалість церковної педагогіки норма оцерковлення, тобто початкового навчання зовнішньої церковності, пропонується як норма церковного життя взагалі. Заради збереження та примноження життя в Бозі християнину доводиться виходити за межі оцерковлення, що постійно відтворюється, і шукати форми подальшого більш зрілого церковного існування. Наслідок цього – неминучий «злам» субкультури. Богослужіння, пости, святі отці, духівництво, внутрі- та зовнішньоцерковні ідеологеми стають другорядними для особистісного християнського життя. Із погляду субкультури, це і є кричуще розцерковлення. Той, хто об'єктивно

виростає з субкультурної церковності, розцінюється нею як гордій, ліберал, модерніст, «апостат», руйнівник церковних статутів тощо [303].

Низька інтенсивність парафіяльного життя й слабкий зв'язок українських православних вірян, із релігійною громадою та ширше – із Церквою – серйозно непокоїть ієрархів і духовенство. Православні автори пояснюють цю ситуацію об'єктивним процесом зростання віруючої людини в самостійну й відповідальну християнську особистість, для якої все, що містить Церква, є інструментарієм та засобами для життя в Христі, якими вона повноцінно сама розпоряджається. Таким людям доводиться йти проти церковно-субкультурної течії й розцерковлюватися, тобто встановлювати свою міру постів, служб, підготовки до причастя, критично оцінювати висловлювання Отців, відокремлювати суть Церкви від сучасних церковних політично-економічно-ідеологічних данностей, певною мірою усуватися від вантажу церковної історії, сприймаючи Церкву особистісно, а не історично. Отже, розцерковлення пропонується розуміти як одужання від неправильної зовнішньої ідеологічної та псевдодуховної церковності, а не повний розрив із православною церквою [301].

Виходить, що оцерковлена людина знаходить у Церкві не справжню церковність, яка має виявлятися в особистому зростанні в Христі та в євхаристійному общинному житті, а субкультуру, ідеологію, політиканство, комерцію, маніпулювання людьми, неповагу до особистості, магізм. Сучасне церковне життя втратило реальний релігійний вимір, унаслідок чого для багатьох оцерковлених людей релігійний зміст відходить на другий план, церковна самосвідомість перетворюється в ідеологію. Церква починає втрачати себе як Тіло Христове, усе більше стаючи лише політичним, громадським, культурним і господарським явищем.

Ревне відстоювання представниками церкви, наприклад, дисципліни посту, підготовки до причастя, правильності молитви тощо, яке здебільшого виходить із виконання церковної традиції, свідчить про орієнтацію не на справжню релігійність, а на створення певної субкультури, важливою особливістю якої є правильність виконання приписів як засіб самоідентифікації себе як православного вірянина. Отже, з одного боку, зовнішні обрядові параметри є критеріями визначення конфесійної ідентичності, з іншого – ці процеси та їх

інформаційний супровід призводять до формування й поширення стереотипу про православну спільноту як замкнуту субкультуру.

Дослідники зазначають, що сучасна Церква уникає турботи про духовне спасіння вірян і зосереджується на повсякденних проблемах суспільства. На думку А. Колодного, релігія йде в політику, комерцію, благодійність, світську освіту, мас-медіа тощо, унаслідок чого відбувається розмивання власне релігійного. На релігію переносяться всі життєві проблеми й вона втрачає свою сакральність. Церковні спільноти перетворюються в специфічні субкультури. Існування ж цих «християнських культурних гетто» в наш час постає невід'ємною частиною загальної роз'єднуючої тенденції [188, 22].

Православні віряни бажають залишатися закритими в межах своєї субкультури з кількох мотивацій. Одні переконані, що світ є злом, а Церква – добром, що змушує їх замикатися в церковній субкультурі й більше того – створювати в ній ніші, наприклад «Справжнє Православ'я» або «Православ'я без ІНН». Інші не можуть знайти контакту із зовнішнім світом і приходять до Церкви як у консервативне пристанище, що не підлягає таким швидким змінам, як зовнішнє середовище. Деякі віряни відчувають ностальгію за минулим і вбачають у церкві місце, де збереглося чимало артефактів. Очевидно, що в будь-якому разі завдання Церкви полягає в постійному доланні тенденції замикання у власній субкультурі та виході за її межі.

Способи подолання субкультурності, яка суперечить ідеї універсальності християнства, Церква пропонує шукати в досвіді ранніх християн, котрі зіткнулися з проблемою відокремлення груп через обмежені комунікації, коли кожна громада ставала мікркосмом із мінімальною взаємодією. Своєю базовою властивістю рання церква визначила кафолічність – соборність, категорію, яка протилежна субкультурності. На тлі субкультур потрібно знайти можливість спілкування й знову зробити кафолічність реальністю [112].

Характеризуючи релігійні відносини в середовищі українських православних вірян, потрібно зауважити, що поширеним переконанням, яке побутує в суспільстві та має під собою стійку основу, є твердження про низьку активність православних вірян у житті релігійної громади. Характер православної релігійності не передбачає обов'язкового перебування в певній релігійній громаді. Натомість громада не лише регламентує, контролює, а й солідаризує релігійні

практики, будучи водночас референтною групою та групою підтримки у важких життєвих ситуаціях. Церква вважає, що природа богоспількування передбачає співучасть, без якої людина може опинитися в полоні ілюзій. Навіть ченці рятуються в громаді, а мирянам, які живуть у суспільстві, повному спокусу, потрібні постійна увага й спілкування з одновірцями. Боротьба з пристрастями набагато легше відбувається в громаді, адже сором перед людиною набагато дієвіший, ніж перед Богом.

Сучасні церкви орієнтуються на створення малих груп своїх вірян, насамперед для забезпечення близького міжособистісного спілкування, завдяки якому члени груп одновірців служать один одному духовно. Для цього використовуються взаємне обговорення біблійних текстів, взаємна молитва й бесіди, трапези в дусі взаємної поваги й любові. При цьому не втрачається індивідуальність та здатність кожного до особистої творчості, адже кожний іде до Бога з власною думкою, через служіння йому й благовісткування одержує Дари Духу Святого [188, 27].

Стан православних громад свідчить, що парафіяльна ізоляція, як і відхід у субкультурність, є ознакою слабкості сучасного православ'я. Діяльність релігійної громади повинна ґрунтуватися на двох засадах – євхаристичності та солідарності в любові. Кожне євхаристійне зібрання – це місце, де присутня церковна повнота. Проте до перетворення церковної громади в клуб за інтересами, де збираються люди з однаковими смаками, представники православної церкви ставляться з недовірою [22]. Православна церква, маючи негативний досвід перетворення парафій на угруповання «артем'євців», «воробйовців», «смірновців», «кочетківців», очевидно, намагається звести спроби активних мирян брати участь у церковному житті до діяльності в контрольованих групах, наприклад, у форматі молодіжних тематичних клубів при парафіях тощо.

Загальною тенденцією в розвитку сучасного християнства є протестантизація, якій протистоїть православ'я, обстоюючи свою ортодоксальність. Проте соціологічні дослідження засвідчують помітне зменшення кількісного росту православних громад, низький рівень активності православних віруючих, їх обізнаності в християнському віровченні, зростання кількості позацерковних християн, тобто тих, хто визнає Ісуса Христа за Бога, приймає його вчення, але не відвідує храмові богослужіння. Нинішня Церква

перестає відігравати роль однієї з інституцій суспільства, якому вона потрібна виключно як рух, як елемент громадянського суспільства [433].

Проблемою сучасного церковного буття, яка не сприяє розвитку релігійних відносин у православній громаді, є пасивність та інертність віруючих і Церкви загалом у напрямі соціальної модернізації. Православні публіцисти осмислюють питання підвищення відчуття потрібності християнина, пошук свого місця в Церкві або чи можна вважати зведення православними віруючими церковного життя, сповідання віри лише до терплячого стояння на богослужіннях. У дусі православного традиціоналізму відповіді пропонується шукати у власній історії, у часи, коли Церква зазнавала випробовувань, актуальність яких для значної частини суспільства стимулювала церковну спільноту до руху (кінець XVI – початок XVIII ст., двадцять роки XX ст. й останні двадцять років). Наголошено на ролі таких чинників активності церковного життя, як харизматичність київських митрополитів, діяльність магнатів на користь Церкви, тісне спілкування чернецтва й мирян, роль православної шляхти, церковних братств.

На думку православних авторів, в останні роки позвавилося спілкування, часто міжконфесійне, на богословські та церковно- й суспільно значимі теми на семінарах, конференціях та інтернет-форумах, на яких спостерігається добротна церковна освіта, як фахова традиційна (семінарія, академія), так і в інших сучасних формах, що є великим надбанням Церкви. Заходи зі збільшення кількості вікарних архієреїв та їхньої участі в житті парафій є важливим кроком до відновлення простоти й доступності спілкування церковної ієрархії з церковним народом та його зворотного зв'язку [290].

На творення сучасної православної релігійності й відносини в громаді вплинула також ринкова економіка, у якій віруюча людина прагне до мобільних форм вираження релігійності, тому остання набуває рис позаконфесійності, позацерковності, раціональності та практичності. Церковно-інституційна ситуація в українському православ'ї з погляду ринкових відносин має позитивні риси завдяки конкуренції на ринку релігійних послуг. Конкуренція дає Церквам можливості досягти результатів, корисних для всіх українських православних вірян, адже нездатність гнучко реагувати на зміни, внутрішні конфлікти, міжусобиці, невідповідну християнській етиці

поведінку в таких умовах значно важче приховати. Діє принцип зміни постачальника за низької якості послуг, хоча серед православних віруючих із їхньою традиціоналістською свідомістю вибір церкви легковажно не сприймається.

Дуже важливою є проблема вартості релігійних послуг, оскільки в умовах насиченого ринку зі здоровою конкуренцією завищення цін на товари чи послуги дискредитує церкву, яка претендує на роль морально-етичного взірця. Такі дії швидко спричиняють негативну реакцію з можливістю переходу до лав конкурента. За умов нормальної церковної конкуренції такі факти швидко потрапляють у поле зору громадськості й церковному менеджменту доводиться з ними боротися. Для російської церкви-монополіста, у складі якої перебуває УПЦ МП, такі сигнали викликають більшу тривогу. Прикладом є широкий вияв небайдужості молоді у вигляді акції «Pussy Riot». Реакція на витівку дівчат свідчить, що з церквою дійсно щось негаразд. Провокація FEMEN на дзвіниці Софії Київської продемонструвала здорову реакцію УПЦ і не лише не нанесла удару по авторитету Церкви, а сприяла його зміцненню [4].

Перебування українських православних вірян у ситуації вибору між трьома церквами спонукає або інерційно дотримуватися традиції, або ж приймати осмислене рішення щодо юрисдикції. Зрозуміло, що тій частині суспільства, яка ще обирає церкву й здатна думати на релігійні теми, доводиться непросто. Складності вибору надає також альтернатива у вигляді УГКЦ з її європейськістю та інтелектуальною культурою, на фоні якої деякі фундаменталістські вияви православної церковності виглядають відсталими.

З іншого боку, наявність у суспільстві трьох православних юрисдикцій, римо- та греко-католицьких церков і багатьох протестантських конфесій значно зменшує можливість суспільства виявляти нетолерантність та зневагу до інших. Конкуренція сприяє розвитку думки як на буденному, так і на богословсько-теологічному рівні, стимулює розвиток суспільних ініціатив і постійне вдосконалення. На думку експертів, своєрідна «конкуренція» між різними церквами їм корисна, оскільки вони повинні піклуватися про ставлення до них людей, а тому займатися власне церковними справами й відходити від політичних та ідеологічних проектів [351]. Релігійна толерантність і здатність чути іншого є головними чинниками розвитку та об'єднання релігійного соціуму. Від конкуренції виграють

церкви, які адекватно відчують суспільні проблеми та зможуть втілити підходи до їх розв'язання.

Поряд із низьким рівнем знання православними вірянами основ віровчення своєї конфесії поширеним явищем є еклектизм і вибірковість у сповідванні постулатів своєї релігії та дотриманні церковних настанов.

На думку представників церкви, щоб справа євангелізації мала успіх, а Церква була апостольською в очах суспільства, потрібно розуміти, що «місія та євангелізація – це справа не окремих церковних інституцій, синодальних відділів, братств чи сестринств, ієрархів або священників, а всього народу Божого, тобто кожної єпархії, кожної парафії та кожної людини, починаючи від єпископа й закінчуючи всіма вірними. Для цього не потрібно засновувати особливих місіонерських парафій чи церковних структур. Кожна парафія повинна стати місіонерською, а кожен християнин – місіонером, який би свідчив про Христа якщо не словом, то самим своїм життям» [127].

Залучення до місіонерської діяльності оцерковлених людей – основне завдання розвитку православного служіння. Цього можна досягти участю мирян у богослужінні за допомогою несення послуху на кліросі, у вівтарі, організації престольних свят та інших церковних торжеств, а також установаження постійних храмових чергувань мирян для спілкування з неоцерковленими людьми, залучення мирян до участі в соціальній діяльності, широкої організації місіонерських парафіяльних гуртків. Активне місіонерське служіння мирян – одна з умов виходу з кризи, що склалась у сфері катехізації та місії [161].

Отже, трансформаційні процеси в релігійності українських православних вірян впливають на їхнє повсякденне життя, у тому числі й на релігійні відносини в громаді. Для українських православних церков характерні проблеми позацерковності вірян, церковної субкультурності, парафіяльної ізоляції, пасивності вірян у повсякденному житті релігійної громади, диференціації православної конфесії, інертності в модернізації, інституційного розколу, конкуренції Церков за перевагу на конфесійному полі, що значною мірою детермінують характер релігійних відносин.

5.3.2. Комунікативні горизонти повсякденного життя вірян.

Людина реалізується в щоденній практиці, апробуючи й адаптуючи плани та задуми в повсякденному житті. Повсякденність, отже, є дійсністю, що постійно переживається та об'єктивується в досвіді індивіда. Реальність опосередковується мовою, яка створює унікальну для конкретної мови та культури картину світу, тобто мова конструює реальність. У мові фіксуються інтенції й переживання, стає видимою та дійсністю, що перебуває над свідомістю кожної людини.

Предмет пізнання та висловлювання завжди виявляється вже оточеним горизонтом мови. Світ не є предметом мови, він перебуває в мові та відкриває бачення певних фактів або предметів. За А. Шюцем, людина сприймає речі, події повсякденного світу як певні типи. Медіумом, що типізує повсякденну реальність і за посередництвом якого передається соціально зумовлене знання, є повсякденна мова, її словник та синтаксис. Стосовно «вищої реальності», найбільш важливої для людського пізнання, якою постає повсякденний світ, формується природна установка [452].

На житті індивіда в спільноті, суб'єктивності, що поєднана з традицією, ґрунтується теорія комунікативної дії Ю. Габермаса. Символічні структури життєвого світу відтворюють себе на шляху безперервного існування знання, що зберігає значимість, на шляху стабілізації групової солідарності й залучення в дію дійових осіб, спроможних до раціонального розрахунку. Процес відтворення приєднує нові ситуації до станів життєвого світу, а саме ситуації в їх семантичному вимірі значень та змістів (культурних традицій), як і у вимірі соціального простору (соціально інтегрованих груп) й історичного часу (поколінь, що йдуть одне за одним). Процесам культурного відтворення, соціальної інтеграції та соціалізації відповідають – як структурні компоненти життєвого світу – культура, суспільство й особистість [416, 43–63].

Отже, за Ю. Габермасом, повсякденний життєвий світ є фоном перебування індивідів, котрі комунікують, сукупністю «зразків тлумачення», яка передана за допомогою культурних традицій та організована мовою. Функціональний аспект комунікативної дії полягає в служінні традиції, оновленні культурного знання, сприянні інтеракції, формуванню солідарності, а в контексті соціалізації – формуванню особистісної ідентичності.

Буття «проговорює себе» в мові, проте мова не розкриває буття, яке залишається за межами повноти можливої сукупності мовних варіантів, як певна метамова. За висловом Ж. Лакана, драма суб'єкта полягає в тому, що мова доводить його невикоріненість у бутті [218]. У мові розкриває себе буття, яке саме по собі не може бути сказане, проте конститує себе у відмінностях. Тому текст не говорить, а показує те, що не називає. Мова – явище буття, яке чергує «втаємничення, виявлення і зникнення, це як зітхання і видих, ритм дихання, що задається вихідною відмінністю» [455, 18]. Стосовно мови потрібно «вміти вслухатися», «слухати», «запитувати» тощо.

Як бачимо, мова, що передбачає розуміння й взаєморозуміння, набуває буття лише в спільному просторі мовця та слухача. Взаєморозуміння є життєвим процесом, у якому «проживається життя» людської спільноти й завдяки якому мова стає дійсністю. Кожна мова є іншою в баченні світу, самодостатньою та самоцінною. Усі можливі світобачення відносні, тому їм неможливо протиставити певну метамову. Розуміння мови як досвіду світу має вихід на сучасну ситуацію, коли активно дискутуються питання про толерантність, діалогічну модель тощо [275, 20].

Існує визначення, відповідно до якого «мова релігії – це властивість релігійної свідомості репрезентувати релігійний смисл. Буття релігійного смислу невіддільне від мови: смисл живе лише в мові, а способом буття смислу в мові релігії є процес, що її символізує, і символосфера як його просторово-часові характеристики. Атрибутивна й модусна специфіка мови релігії зумовлена її діалектичною властивістю інтегральності та диференційності, що дають змогу диференціювати мову сутності релігії (мова релігії як репрезентація смислу буття релігії) і мову виявів релігії (релігійні мови, або мови релігійної культури)» [135, 67]. Отже, поняття «мова релігії» та «релігійна мова» не є тотожними, оскільки мова релігії – це мова релігійної свідомості, натомість релігійна мова – мова вірян або сакральних релігійних текстів, що створені певною культурно-конфесійною традицією.

Засобом повсякденної комунікації вірян постає специфічна релігійна мова – висловлювання, що використовуються в межах релігійної поведінки, у яких індивіди виражають віру в існування надприродного, зв'язок із *sacrum* – постаттю Бога. Релігійна мова є засобом комунікації між людьми та з Богом як онтологічно іншою й вищою

силою. До текстів релігійної мови належать Біблія, молитви, висловлювання, що функціонують у межах діяльності Церкви – доктрини, моральні засади тощо. Релігійна мова – це матеріальна оболонка релігійного мислення, безпосередня дійсність релігійної думки в її знаково-символічному втіленні – у формах усних та письмових сакральних текстів, а також мовних дій із ними. Осмислити можна лише ті релігійні предмети процеси та явища, які вже зафіксовані в мові. Релігійні терміни переважно позначають чотири групи цінностей: а) абсолютну цінність (Бог), б) цінності граничних цілей (Царство Боже, безсмертя душі, рай); в) земні засоби досягнення цих цілей (релігія, церква, віра, культ); г) цінності повсякденного життя, сакралізовані релігією [309].

У наш час релігійну мову можна розглядати як функціональний стиль, пов'язаний із релігійною сферою життя. У межах вірувань людина переступає онтологічну межу, установлюючи контакт із Богом, створює спеціальний ситуаційний контекст, що визначає поведінку. Тому спосіб формулювання, наприклад, прохання, подяки регулюють інші мовні зразки. Участь у релігійних обрядах «сакралізує» висловлювання та його формальні риси. Канонізований спосіб мовлення визначає вибір мовних засобів і технік створення текстів. Мову релігії від світської відрізняє об'єкт мовлення, адже мова релігії говорить про надприродне, яке не досягається емпіричним способом. Завдання мови релігії – наближення світу Бога, про якого можна говорити лише за допомогою символів, порівнянь, метафор, парадоксів. У молитовних текстах стиль виражається переважно в актах увічливості – привітання, подяки, вибачення, формулювання прохання. Вияви пошани, поваги або покори Богові складають перший із принципів формування звертання до Нього.

Релігійні тексти використовують переважно нейтральну лексику. Існує також певна група слів культурно й історично пов'язаних із вірою та релігійними обрядами, наприклад біблеїзми й теологічні терміни. Релігійні тексти вирізняються особливою ритуалізацією. Віряни використовують готові, сталі літургійні формули, затвержені Церквою, – певну будову тексту, ритмічне повторення його частин, анафору, емоційне або споглядальне забарвлення тексту, що робить його співучим і статичним, мнемонічну техніку, яка полегшує запам'ятовування текстів.

Учасник повсякденної комунікації перебуває під впливом двох факторів: ефекту асиміляції та контрастного ефекту. Ідеться про тенденції слухача-реципієнта сприймати висловлювання комунікатора так близько до власної позиції, коли комунікатору спочатку приписується позитивна або негативна оцінка. Як наслідок, слухач погоджується або не погоджується з промовцем під впливом початкової й неусвідомлюваної установки. При цьому слухач не може вчинити по-іншому, адже в повсякденній мові правила вживання слова не строго прописані. Натомість такий припис вимагав би точного значення слова, яке саме є продуктом його вживання [171].

Для релігійного тексту властивими є вишукана метафоричність, епітети тощо. У молитовних текстах високий стиль як складова частина етикету виражається переважно в актах увічливості – привітанні, подяці, вибаченні, формулюванні прохання. Вияви пошани, поваги або покори Богові складають перший із принципів формування звертання до Нього. У релігійній мові розрізняють вірувальні констативи, що мають когнітивний характер, і некогнітивні висловлювання, які не описують щось існуюче, не є істинними або помилковими, а містять творчий намір щось створити, висловлюють прохання, емоцію або волю. Вони можуть мати магичні форми молитви, клятви, прокляття, присяги, замовляння, славослів'я. Отже, релігійна мова не лише інформує про передбачувані зв'язки людини з абсолютною реальністю, а й характеризується творчим, емоційним і вольовим потенціалом вірян [309].

Релігія своєрідно задовольняє нерелігійні потреби індивідів, зокрема потреби в спілкуванні, моральній підтримці, соціальній активності, на думку Д. Угриновича, реалізуються в релігійній громаді [379, 112]. Релігійна громада здійснює повсякденний вплив на своїх членів, у тому числі й за допомогою задоволення потреби в спілкуванні. Так, людина частіше відвідує церкву, якщо має підтримку з боку тих, із ким постійно спілкуються. Якщо індивід не отримує підтримки або вона зменшується, може виникнути конфліктна ситуація: людина, яка відвідує церкву, переживає почуття самотності, ізоляції. Соціальне значення в такий спосіб організованого релігійного життя полягає в підтримці спілкування й взаємодії в мікросвіті, який забезпечує певний рівень спільності поглядів та згуртованості [88].

Проте, якщо в громаді увага концентрується лише на проведенні культово-обрядових заходів, її керівник перестає бути відкритим для вірян, ізолюється від виконання пастирських і проповідницьких обов'язків, то значна частина парафіян залишається елементарно необізнаною з головними концептами віровчення, не знає текстів Святого Письма, не розуміє сакрального змісту літургійних дій, не усвідомлює моральних настанов релігії. У цьому випадку інститут професійних служителів неспроможний забезпечити задоволення світоглядних і духовних запитів релігійного індивіда, що реалізуються завдяки спілкуванню [5, 549].

Розмовна функція повсякденної мови завжди полягає в застосуванні мови з присутнім співрозмовником, тобто в живому комунікативному дискурсі. Невід'ємною ознакою буденної мови є ситуаційність – уживання в певній ситуації. Виникаючи в контексті певної ситуації, мова набуває самостійності й зберігає структуру навіть після зникнення цих ситуацій із життя. Мова повинна бути зрозумілою як специфічний зріз історії суспільства й культури. Не існує «індивідуальної» розмовної мови, оскільки вона має груповий характер. Особливо важливого значення набувають такі фактори, як група – носій мови, ставлення індивіда до групи, ставлення групи до інших угруповань, динаміка всередині групи [171].

Розмовна мова, на відміну від письмових текстів, має низку особливостей, зокрема спонтанність, безпосередність, що забезпечує їй значну психологічну змістовність, адже через висловлювання мовець репрезентує себе. Артикулювання концепту релігійної мови відбувається за допомогою не лише письмового чи усного текстів, а й невербальною мовою. Система невербальних комунікативних засобів містить елементи тілесної виразності – жести, конфігурації тіла, голосові характеристики, інтонування й модуляції, просторові розташування корпусу тощо. Звук (голос та інтонація), індивідуальна рухова виразність (жест, вираз обличчя тощо) є необхідними елементами маніфестації.

У семіотичній літературі склалася традиція поділу голосових і тілесних елементів мови як таких, що належать до різних мовних форм. Між тим, фонаційні чинники (звук голосу, інтонаційна палітра, тембр, гучність, особливості вимови звуків тощо) і кінетичні (жести, поза, міміка), що отримали назву «іллокутивних актів», характеризуються надмірністю значень. Завдяки іллокутивним

актам уключається культурний контекст – стереотипи свідомості, емоційна забарвленість стану, особистісні характеристики тощо. Натомість граничну суб'єктивність людини виражає голос [275, 22].

За оцінкою М. Бахтіна (під прізвиськом Волошинов В. М.), «інтонація встановлює тісний зв'язок слова з позасловесним контекстом: жива інтонація ніби виводить слово за його словесні межі. ...Інтонація завжди лежить на межі словесного й не-словесного, сказаного та не-сказаного. В інтонації слово безпосередньо стикається з життям. І насамперед саме в інтонації стикається мовець зі слухачами: інтонація соціальна *par excellence* (переважно)» [77, 69–70]. Експресивну інтонацію М. Бахтін уважав найважливішою конструктивною ознакою висловлювання. Інтонація, отже, дає можливість переінтерпретації смислу, тобто виявляє здатність до породження нових смислів.

У цьому контексті цікаві спостереження комунікативної структури православного прицерковного середовища, у якому дослідники виокремлюють три ієрархічні шаблі: найнижчий – «неофіти», люди, які нещодавно ввійшли в структуру, основне коло – власне «церковні люди», еліта – чернецтво й старецтво. «Церковних людей» відрізняє тиха, підкреслено скромна мова, багата церковною лексикою, формулами самоприниження. Очі мають бути обов'язково опущеними «долі». За цими ознаками не лише сторонні безпомилково впізнають «церковну людину», а й самі члени спільноти – один одного. «Церковні люди» добре знають православну літературу, чимало з них володіють церковнослов'янською мовою. Для «духовної бесіди» – комунікативної ситуації з жорстким етикетом – актуальні естетично оформлені жанри. Більшість текстів бесіди мають тривале життя в традиції та широку сферу розповсюдження. Спільна молитва як спілкування з «горішнім» світом реалізується в ритуалізованих фольклорних формах (духовні вірші, молитви, акафісти). Для ситуативного спілкування використовують неструктуровані жанрові утворення. Дискурс «церковних людей» є дискурсом професіоналів мовлення, що пов'язано з прагматичністю їх спілкування, адже все, що говорить, має слугувати спасінню душі. Культура «церковних людей» відкидає поняття професіоналізму, замінюючи його духовним авторитетом [369].

Подібний стиль спілкування оцерковлених православних вірян фіксують інші вчені. Крім специфічної лексики та мовних зворотів, праославні віряни характеризуються особливою тональністю, емо-

ційним забарвленням мовної поведінки. Зокрема, релігійна мова виражає захоплення, розчулення, які на письмі передаються знаками оклику. Тенденція до використання димінутивів у назвах предметів релігійного вжитку (іконка), шанованих святих (Мотроночка) є одним зі способів створення цієї тональності [196].

За словами М. Бахтіна, вираження емоційно-ціннісних відносин може мати не експліцитно-словесний характер, а, так би мовити, імпліцитний характер в інтонації. Це породжує специфічну відвертість промови. В інтимних мовних стилях, зорієнтованих на прагнення повного злиття мовця з адресатом промови, інтимна мова просякнута глибокою довірою до адресата, його співчуття, доброзичливості, зворотного розуміння. У цій атмосфері глибокої довіри мовець розкриває свої внутрішні глибини, чим визначаються особлива експресивність і внутрішня відвертість цих стилів [27, 277].

Поряд із голосом та інтонацією третім елементом мовної організації постає мовчання. Мовчання, пауза в мові – значущий елемент структури промови, як зовнішньої, так і внутрішньої. Останній аспект активно задіяний у багатьох релігійно-містичних практиках. Мовчання як можливість смислоутворення включене в мову на правах суб'єкта, котрий діє. Величина паузи, «обсяг» мовчання може бути багатозначним. Із погляду загальної поведінкової картини мовчання може бути розцінене як багатозначний знак – небажання контакту, невдоволення, згода тощо. Отже, «мовчання є маніфестованою мовною структурою, у якій перетинаються різні аспекти – релігійний, психологічний, соціальний» людини [275, 23].

Серед властивостей релігійної мови – оцінювання, поєднання віри з визнанням позитивних і негативних цінностей, усвідомленням певної моральної позиції. Оцінювання пов'язане з апофеозом святих, Бога як джерела всіх цінностей та їх досконалого носія. Релігійна мова є контекстом, у якому лексеми загальнонародної мови набувають найвищого аксіологічного значення. Спостереження за мовною поведінкою прочан, їхнім соціальним діалектом дає дослідникам підстави для цікавих висновків. Так, володіння специфічним варіантом мови розцінюється його носіями та зовнішніми спостерігачами як знак причетності до групи віруючих людей, обов'язкова для них культурна компетенція. Окрім слів, технічно необхідних для іменування специфічних для церковного життя реалій (назв свят, церковного начиння, облачення священників

тощо), виникають лексеми, що позначають різні групи всередині сучасної спільноти православних. До таких слів належать, наприклад, намоленість, трудник, оцерковлений (а) тощо [196].

У релігійній громаді існує потреба у винайденні спеціальних слів, що позначають об'єкти або явища, уже названі в загальноповсякденному варіанті мови. До них належить, наприклад, іменування будь-якої церкви храмом, застілля в церкві чи монастирі – трапезою. Такі слова забезпечують, передусім, позначення ідентичності мовця. Ще один характерний для повсякденної мови православних віруючих приклад – звертання до незнайомої православної жінки будь-якого віку як «матінка» у випадках, коли потрібно якось назвати партнера по комунікації (світські альтернативи: «дівчина», «жінка», «панянка» тощо). Уживання цього звертання відрізняється від нормативного, оскільки так прийнято називати дружину священника – «отця». Цікаво, що паралельного спеціального звертання до чоловіка в православному соціолекті не існує [196].

Сучасні технічні можливості є новими для традиційних релігій, особливо мережа Інтернет. Проте для певної категорії вірян це зручна можливість обговорити проблеми свого світосприймання й поведінки у віртуальних спільнотах. Так, православні сайти, віртуальні спільноти та клуби православних батьків, домогосподарок, лікарів, любителів і професіоналів церковного співу, вишивки, іконопису, національних костюмів, людей, які захоплюються реконструкцією, свят тощо, рубрики «питання священнику», православні форуми володіють усіма рисами публічності. Водночас форуми не можна назвати церковним спілкуванням виключно мирянського рівня, оскільки тут можна зустріти ієреїв, ченців, інших церковних служителів і службовців. Завдяки принциповій відвертості більшості православних інтернет-форумів в обговоренні різних тем беруть участь представники інших релігій і християнських конфесій, невіруючі люди.

Представники Церкви зазначають, що сучасне літургійне відродження має на меті свідому участь вірян у літургії Церкви як народу Божого, носіїв царського священства, а не пасивних мирян. Свідомою участю передбачає розуміння віруючими значення релігійних текстів, сенсу богослужіння, власної ролі в літургії, а не лише присутність у храмі, адже в церковній літургії клір та громада співслужать. Нагальною потребою вважається необхідність перекладу

богослужіння сучасною українською мовою або поновлення церковнослов'янської мови та виправлення помилок для тих громад, котрі хочуть зберегти цю мову в богослужінні. Богослужбова мова насичена біблійними образами, богословськими поняттями, метафорами з творів Святих Отців, тому для розуміння богослужіння недостатньо знати значення окремих слів. Потрібне знання Біблії, богословської спадщини Церкви й принципів літургійного богослов'я [127]. Очевидно, що така потреба перекладу актуальна в середовищі православних вірян, адже в релігійних текстах використовуються слова, пов'язані з вірою та релігійними обрядами, наприклад бібліїзми й теологічні терміни, розуміння яких мовою оригіналу потребує спеціальної підготовки.

Участь у релігійних обрядах «сакралізує» висловлювання та їхні формальні риси. За оцінкою вчених, релігійні терміни й висловлювання, які й складають релігійну мову, у містифікованій формі відображають дійсні відносини природного, соціального, культурного й інших середовищ. Мова релігії вкладає в повсякденну мову сакральний зміст. Використання термінів «спасіння», «спокута», «гріх» тощо не в релігійній мові позбавляє їх священного змісту. Із погляду етимології, релігійних термінів у «чистому вигляді» не існує [63, 29].

Релігійну мову відрізняє від світської об'єкт мовлення, адже йдеться про надприродне. Завдання релігійної мови – наближення світу Бога, про якого можна говорити лише за допомогою символів, порівнянь, метафор, парадоксів. Отже, незважаючи на вираження в багатьох текстах того ж наміру комунікації, що й у світському житті (прохання, подяка тощо), спосіб їх формулювання регулюють інші мовні зразки.

Повсякденна релігійна мова православних вірян конструється за допомогою міфологем. Категорія «міфологема» має широкий діапазон значень. Дослідники вважають міфологему знаком міфу й розглядають як вербального носія міфу [145]. З іншого боку, міфологема постає образною свідомістю, що втілена в поняття-образи та реалізована в системі символів. Міфологему можна розуміти як свідоме запозичення міфологічних мотивів їх перенесення в повсякденність. Якщо міфологічні мотиви, уключені в буденну свідомість, проектується на сферу релігійного життя, йдеться про релігійні міфологеми. Крім міфотворчості, соціальна міфологія, до якої належить релігійний міф, забезпечує адаптацію в буденній свідомості штучно створених міфологем.

Буденна свідомість українських православних вірян містить традиційні міфологеми, які ґрунтуються на історичній міфологічній традиції. Уявлення людини про щось складає концепт – зміст поняття безвідносно до мовної форми його виразу. Певним чином упорядкований та організований мінімум концептів утворює концептуальну схему. Концепти є смислами, складовими когнітивно значущими підсистемами думки й знання. Дослідники використовують терміни «концепт-мінімум» і «концепт-максимум». Концепт є ментальною репрезентацією, яка визначає, яким чином речі пов'язані між собою і як вони категоризуються. Здатність повсякденного ментального існування залежить від уміння категоризувати або піддавати концептуалізації різні предмети чи явища. Найбільш загальні характеристики концептів групуються навколо прототипів, концептів, що визначаються за типовим прикладом і дають змогу структурувати категорії. Як ментальні об'єкти, що відображають знання про онтологічну сутність світу, вони є доказом упорядкованості навколишнього світу, множиною з центром, прототипом, стереотипом і периферією [68, 201].

Учені розглядають міфєми (конкретизація міфологеми, частина цілого) як своєрідні еталонні таксономічні відносини (родо-видові), що нетипові для природної мови й строго вирізняються лише в термінології. Уява, діяльність і результат діяльності свідомості породжують формування образів, які не мають відповідного оригіналу в навколишній дійсності. Різноманіття уявлень та образів, які перебувають поза логічною структурованістю свідомості, становить несвідоме, тому уява є синонімом несвідомого, віртуальною реальністю. Будівельний матеріал для створення образів нереального світу, що позначаються лексемами й словосполученнями, складається з минулого досвіду людини та елементів реального світу, відображаючи світ нереальний за образом і подобою реального. Фантастичні образи створюються за допомогою переробки, комбінування та переосмислення елементів існуючих образів чи розумових образів, що включають чуттєво-наочні й раціонально-логічні компоненти. Це ідеальні образи, не обтяжені ставленням зв'язки поза нами з існуючим предметом та його репрезентацією всередині нас [19].

Спираючись на ці міркування, можна стверджувати, що міфологема є дискретною одиницею колективної свідомості, концептом, що відображає об'єкти можливих світів, у вербальній формі

представлена в національній пам'яті носіїв мови. Вербальний спосіб репрезентації міфологем здійснюється за допомогою словникових одиниць, лексем і словосполучень, які вживаються в прямому чи переносному значенні. Міфологеми можуть належати культурі взагалі й відображати загальні особливості міфологічного мислення, що збереглися в сучасному суспільстві завдяки взаємовпливу культур та стереотипному відображенню нереального в усіх народів. У конкретній міфологічній картині світу інтернаціональні міфологеми набувають специфічних характеристик, варіюють залежно від лінгвокультурної ситуації. Тому значну частину персонажів міфології складають образи надприродних істот, котрим притаманні національно-культурні особливості, вивчення яких становить певний інтерес у плані виявлення специфіки національної свідомості.

К. Г. Юнг розглядає дух як архетип із безліччю смислів, що виявляються в казках і снах. Спочатку це був даймоніон у вигляді людини чи тварини, який захоплював частину свідомості, що належить несвідомому. Поступово людина завойовувала не лише природу, а й дух. На думку дослідника, дух не позбувся демонізму, архетип духу може служити добру й злу, що залежить від свободи вибору, свідомості людини [466, 336]. Учені вважають, що феномен імені є позамовною категорією, реліктовим явищем у культурі, яке належить до дологічного, образного мислення людини. Ім'я може бути іманентним прихованим силам природи, які могли бути викликані проголошенням імені. Міф, як і ім'я, – це також недискурсивна структура, улаштована на зразок імені, проте така, що ієрархічно займає вищий рівень. За О. Лосевим, міф є розгорнутим магичним ім'ям [244, 170].

Отже, повсякденна комунікація українських православних вірян здійснюється вербальним та невербальним засобами. Вербальна мова існує лише в спільному просторі мовця й слухача та передбачає розуміння й взаєморозуміння. До системи невербальних комунікативних засобів належать жести, конфігурації тіла, голосові характеристики, інтонування та модуляції тощо. Звук (голос й інтонація), а також індивідуальна рухова виразність (жест, вираз обличчя тощо) – необхідні складові частини комунікації. Важливі елементи мовної організації – голос, інтонація та мовчання. Одним із чинників конструювання повсякденної релігійної мови є міфологеми.

Висновки до розділу

Отже, дослідження повсякденного життя як простору релігійних практик українських православних вірян дає змогу зробити такі висновки. Релігійний досвід як сукупність почуттів і переживань, психічних станів, що виявляються в певній формі та пов'язані зі сповіданням релігії, зберігається в межах певної релігійної традиції. Через залучення в релігійну традицію індивід отримує готову світоглядну модель у вигляді вірувань і догматів, а також сталі стереотипи поведінки. Релігійний досвід – це досвід межового стану, натомість традиції та інститути, що претендують на тривале втілення його автентичного змісту, перебувають у повсякденній реальності. Зв'язок релігійного досвіду з повсякденністю забезпечується завдяки посередництву різноманітних форм навернення, що мають зовнішню (форми культурної належності) і внутрішню (релігійна традиція спільноти, що містить обряди життєвого циклу, календарні свята, особливості національного харчування, одягу тощо) спрямованість.

Специфіка релігійного досвіду полягає в здобутті його віруючою людиною в символічно-віртуальному просторі сакральних смислів. Когнітивний компонент релігійного досвіду – безпосередньо отримане в ньому знання про зовнішній світ або внутрішній досвід людини – фіксується за допомогою графічних символів, звуків, зображення, музики, поведінкових актів та інших форм вираження. Афективний компонент релігійного досвіду – сукупність пережитих у ньому емоцій на рівні чуттєвого сприйняття – здобувається у візуальній, тактильній, слуховій, одористичній, смаковій формах. Релігійні практики сконцентровані навколо розуміння віруючою людиною об'єктів повсякденного та божественного світів, яке досягається через соціальний досвід, взаємодію з іншими людьми, переживання трансцендентної реальності. Одна з головних функцій релігійних практик полягає в підтримці рівнозначного співвідношення між релігійними інститутами та релігійним досвідом. Релігійні практики є базовим фондом для поповнення інституційних форм, одночасно зазнаючи певного тиску з боку останніх. Практики стимулюються релігійним досвідом і водночас забезпечують первинний набір засобів для його адаптації та символізації.

Довільне осмислення релігійних практик у православному середовищі призводить до їх варіативності й свідчить про відсутність

помітного впливу на їх формування з боку релігійних інститутів. Повсякденність українських православних вірян уключає практики, що демонструють взаємодію та взаємовплив церковного й мирського дискурсів, яка часто відбувається за законами останнього. Про це свідчить дослідження дихотомії «офіційне–народне» на прикладі шанування чудотворних ікон, поклоніння святим, паломництва, участі в православних ярмарках-виставках. Аналіз поля взаємодії народних і церковних практик у межах етноконфесійного комплексу ілюструє точки перетину мирського й церковного дискурсів у релігійних практиках. Повсякденні релігійні практики мають високий ступінь гнучкості, адаптивності до соціокультурного контексту. Регулятором доступу й інтерпретації сакрального є священник, який санкціонує учасників релігійного процесу, забезпечує певний баланс офіційного та мирського дискурсів.

Повсякденне обрядовірство українських православних вірян як образ традиції з концентрованим вираженням етнічної міфології й історії, зберігає відносну пам'ять про міф і ритуал попередніх епох. Імплицитний компонент міфу виявляється за допомогою низки асоціацій чи культурно-символічних змістів, створює особливу форму побутування семантичних полів предметів та явищ, що виявляється, крім текстів, предметів, соціальних інститутів, у ритуалах. Повсякденне обрядовірство, з одного боку, демонструє автономію елементів, їх розвиток як самодостатніх одиниць, з іншого – прагнення до інтеграції й перетворення в частини певного цілого. Для релігійної повсякденності значущий космічний час, що задає річні, тижневі та денні цикли спільного й індивідуального релігійного життя. Збереження в християнстві певних аспектів вічного повернення, характерних язичницькій традиції, пояснюється уявленням про кінець історії крізь призму повернення у вічність. Обрядовірство засвідчує «вертикальну» символічну структуру простору – верхній, небесний світ, символи якого – птахи, середній світ (світ людини), його символи – тварини або людина, і нижній, підземний, підводний світ залежно від характеру місцевості, генезису культури тощо. «Горизонтальна» міфологічна структурація простору полягає у виокремленні правого та лівого напрямів і поділу за сторонами світу.

Спільними проблемами українських православних церков, які характеризують релігійні відносини в громаді, є позацерковність вірян, церковна субкультурність, парафіяльна ізоляція, пасивність,

інертність у модернізації, інституційний розкол, конкуренція Церков за перевагу на конфесійному полі. У сучасного православного вірянина відсутнє цілісне уявлення про парадигму свого існування, тобто міфологічне й символічне сприйняття світу та міжособистісних стосунків відповідно до релігійного вчення. Стан православних громад свідчить про парафіяльну ізоляцію, відхід у субкультурність, що є ознаками слабкості сучасного православ'я. Церква втратила колишній авторитет духовенства, яке подекуди не визнається носієм благодаті, а сприймається як група людей, наділених функцією організатора чи координатора. Одним зі способів виходу з кризової ситуації Церква вбачає активне місіонерське служіння, катехізацію та місію.

У контексті повсякденності українських православних вірян релігійна мова є засобом комунікації між людьми й із Богом, із яким можна розмовляти лише за допомогою символів, порівнянь, метафор, парадоксів. Релігійна мова – матеріальна оболонка релігійного мислення, дійсність релігійної думки в її знаково-символічному втіленні. У релігійній мові розрізняють вірувальні констативи, що мають когнітивний характер, і некогнітивні висловлювання, які містять творчий намір щось створити, висловлюють прохання, емоцію або волю й виражаються у вигляді молитви, клятви, прокляття, присяги, замовляння, славослів'я. Релігійна комунікація передбачає використання невербальної мови – фонаційних (звук голосу, інтонаційна палітра, тембр, гучність, особливості вимови звуків) і кінетичних чинників (жести, поза, міміка), завдяки яким уключається культурний контекст – стереотипи свідомості, емоційна забарвленість стану, особистісні характеристики тощо. Поряд із голосом та інтонацією елементом мовної організації постає мовчання.

ВИСНОВКИ

Повсякденне життя українських православних вірян – модус соціальної дійсності, середовище взаємодії трансцендентного світу із соціально детермінованими структурами повсякденності, простір розгортання буденної свідомості та практик у системі їхніх релігійних відносин і комунікацій. Специфіка повсякденності віруючої особи полягає в орієнтації на трансцендентний світ, наданні сакрального змісту явищам, які не інтерпретуються у світському контексті. Водночас, незважаючи на уявлення про надприродний вектор смислу земного життя, повсякденність віруючої людини є атрибутом соціальної дійсності.

Повсякденність українського православного вірянина виявляється в ментальних структурах буденної свідомості, в ідентичності, зберіганні й трансляції релігійної традиції, що об'єктивує релігійний досвід за посередництвом релігійних практик. Повсякденність віруючої людини конструюється в релігійному життєвому світі, що містить власні кінцеві сфери змісту. Детермінація повсякденного життя релігійним чинником зумовлює поглинання інших кінцевих сфер змісту смисловим універсумом повсякденності, що визначає спосіб мислення та поведінку віруючої людини. Суб'єкт релігійної повсякденності – віруюча особа або релігійна спільнота.

Світський і релігійний виміри повсякденного життя українського православного вірянина зумовлюють різні принципи існування людини у світі, у суспільстві, відносин між людьми. У повсякденному житті релігійність є не стільки протиположністю світськості, скільки знаком належності одночасно до релігійної та світської сфер. З одного боку, світськість сформувала й відтворює соціальність людини, з іншого – залучення релігійного фактора в повсякденне життя залежить від позиції соціального суб'єкта та його вибору життєвої стратегії. Релігійна людина є світською за соціокультурним підґрунтям, тому прийняття релігії не скасовує світськості, а породжує проблему взаємозв'язку цих феноменів повсякденного життя.

Взаємозв'язок буденної свідомості й повсякденності розкривається за допомогою «життєвого світу», що виражає істотні моменти онтології суб'єкта, відображає функціонування буденної свідомості в реальних умовах життя та її зв'язок із ціннісно-смисловою сферою життєдіяльності. Ментальний зріз буденної свідомості

православного вірянина репрезентує емоційно-вольовий складник, алогічні компоненти, що ґрунтуються на колективних стереотипах. Водночас ментальність уключає знання й досвід, способи отримання інформації з навколишнього світу, за допомогою яких людина вибудовує повсякденну картину світу та визначає своє місце в ньому. У структурі буденної свідомості українського православного вірянина особливе місце належить релігійним цінностям, що ґрунтуються на ставленні людини до Бога, укорінені в божественному бутті, мають абсолютний і вічний характер. Релігійні цінності забезпечують єдність індивідів за допомогою їх ідентифікації з культурою чи спільнотою, зумовлюють поведінку людини.

Релігійні відносини українських православних вірян передбачають ставлення людини до надприродного та відносини між віруючими. Носіями релігійних відносин є віруючі особи, спільноти, інститути, організації, контакти між якими, маючи стосунок до надприродного світу, є реальними взаєминами. Комунікація виконує функцію організації повсякденного життя віруючої людини за допомогою трансляції знань, засвоєння правил, норм, цінностей, що прийняті в суспільстві. Повсякденні практики в системі релігійних відносин, з одного боку, виражають присутність надприродного, з іншого – постають сутнісною структурою, яка буттєво визначає повсякденність. Дослідження релігійних практик передбачає осмислення релігії в соціальних категоріях. Форму взаємодії людини з трансцендентним визначають мотиви, мотивації, вірування, уявлення про соціум – елементи, за посередництвом яких можна досліджувати релігійні практики.

Основа організації повсякденного життя українських православних вірян – релігійна громада, у середовищі якої формуються світогляд та рівень релігійної активності. Релігійна громада постає ключем до вивчення повсякденного життя православних громад на первинному рівні їх функціонування. Завдяки влаштуванню громади в систему цінностей і зв'язків соціального оточення вона сприймається частиною вірян як соціальна опора в житті, спосіб колективної взаємодопомоги. Як один із механізмів релігійної соціалізації, оцерковлення передбачає належність до громади, наявність сформованої релігійної ідентичності, послідовне та регулярне дотримання релігійних практик, активне релігійне життя, місіонерську, катехізаторську, благодійну, церковно-суспільну діяльність. Пріоритет

участі в церковних ритуалах зумовлює розуміння оцерковлення переважно як формальне включення в релігійну громаду.

Православний братський рух характеризується різноманітністю форм вияву та напрямів діяльності в повсякденному житті. Братства виникають з ініціативи мирян і духовенства як доповнення до сучасної парафіяльної структури православних церков в Україні. У братствах віряни реалізуються як члени Церкви за допомогою спільних богослужінь, паломницьких подорожей, проведення зустрічей та конференцій, видання християнської періодики, добротинної діяльності. Мета функціонування братських спільнот, у тому числі молодіжних, – виконання традиційних видів діяльності – місіонерської, просвітницької, благодійницької. Для реалізації цих завдань організують масові заходи, хресні ходи, паломництва тощо.

Православний релігіївбір в Україні характеризується конфесійною розмитістю, поліваріантністю самоідентифікацій. Трансформацію православної ідентичності зумовлюють ідеологічний вакуум у суспільстві, слабкість громадянської свідомості, екзистенційні виклики сучасності, атеїстична спадщина. Номінальний характер самодекларацій ідентифікації з православною конфесією значною мірою зумовлений сприйняттям православ'я як культурної традиції. Існує розрив між декларацією релігійності й релігійними практиками віруючих, повсякденне життя яких вирізняється слабким зв'язком із релігійною громадою, поширенням нових форм релігійності. Значна частина православних вірян має еkleктичні релігійні уявлення, сприймає християнство, певною мірою, як фольклорне явище. Конфесійна ідентифікація українських православних вірян постає суб'єктивною ознакою етнічної належності.

На основі порівняння основних формальних і соціальних параметрів можна констатувати, що, крім мови богослужіння та бачення цивілізаційного вибору України, православні віряни різної юрисдикційної належності характеризуються однотипними рисами, схожістю, навіть тотожністю повсякденного життя. У православних церквах простежено тенденцію до переважання культово-ритуального складника над світоглядним, обрядовірство, наявність вірян із низьким рівнем виконання релігійних практик тощо.

Буденна свідомість українського православного вірянина конструюється навколо залучення до життя релігійної громади, має комунікативну спрямованість, характеризується консервативністю, пря-

молінійністю вияву, безпосередністю сприйняття та злиття із життєвим досвідом, успадкованими традиціями. Буденній свідомості притаманні синкретизм традиційних поглядів із релігійними й науковими уявленнями, індивідуалізація буденної свідомості, релігійний плюралізм, терпимість до інших релігійних традицій. Особливості свідомості вірян – низький рівень знання віровчення, наявність позавіросповідних уявлень.

В умовах трансформаційних процесів у повсякденному житті українських православних вірян важливого значення набувають сталість і консервативність релігійних стереотипів як індикаторів конфесійної ідентифікації. Православні автостереотипи, що втілюють уявлення віруючих про себе, свою релігійну спільноту та мають позитивний характер і гереростереотипи, у яких відображено ставлення до спільноти чи її членів із боку представників інших спільнот, формуються під впливом неусвідомленого переосмислення інформації соціокультурним середовищем та за допомогою цілеспрямованого інформаційного впливу. У повсякденному житті вірян релігійні стереотипи вказують на конфесійну належність і пов'язані зі ставленням із боку представників інших релігійних або нерелігійних спільнот. За допомогою стереотипів релігійні організації, у тому числі й православні церкви в Україні, впливають на варіативність поведінки, прийняття індивідуальних рішень.

У процесах реміфологізації буденної свідомості вірян міф розглядають як продукт колективного несвідомого, що виконує функцію підтримки людини за відсутності змоги раціонального пояснення процесів та явищ дійсності. Сучасний міфорелігійний простір повсякденного життя українського православного вірянина містить елементи традиційної міфології, які постають сукупністю універсальних сюжетів та мотивів, що спрямовані на соціальну інтеграцію. Результат «вторинного» міфотворення – функціонування сучасних міфів, упровадження штучно сконструйованих стереотипів, які ґрунтуються на бінарних опозиціях, сформовані в надрах народної традиції на основі автохтонних міфологічних образів.

Міфологічні уявлення акумульовані в повір'ях, приказках, прислів'ях, приказках, прикметах, забобонах, що складають важливий сегмент повсякденності українського православного вірянина, зберігають язичницькі уявлення завдяки перетворенню міфологічних образів на архетипні форми, здатні до оновлення. Реконструювати

міфологічний зміст дають змогу механізми трансмісії, що спроможні здатність створювати вторинні смисли.

Чинником трансформації структур повсякденності православного вірянина, стимулювання виконання практик постає релігійний досвід. Безпосередній релігійний досвід виявляється опосередковано у формі традиції, яка виконує функцію передачі накопиченого релігійного досвіду, апелює до нього як джерела власного сакрального авторитету. Релігійний досвід можна тлумачити як зустріч людини з Богом – особливим буттям – і з матеріальним простором – природним або штучно створеним середовищем, у якому Бог є змістом матеріального буття. Релігійні практики впорядковують та артикують психічний досвід, генерують на його основі інтерпретації, реакції й стилі, спрямовані на застосування релігійних норм у конфесійному середовищі. Релігійні практики – засіб уключення трансцендентної реальності в контекст повсякденності, медіатор між церковними інститутами та релігійним досвідом.

Відносно вільний простір осмислення й інтерпретації релігійних практик у повсякденному житті українських православних вірян зумовив варіативний характер практик, демонстрацію взаємодії та взаємовпливу церковного й мирського дискурсів. Повсякденне обрядовіство зберігає відносну пам'ять про міф і ритуал попередніх епох, демонструючи водночас розвиток автономних елементів і їх прагнення до інтеграції та функціонування як одного цілого.

Релігійні відносини українських православних вірян визначаються пасивністю в житті громад, що зумовлено, зокрема, характером православної релігійності, яка не передбачає обов'язкового перебування в релігійній громаді. Проблемами сучасного церковного буття в Україні є наявність значної кількості позацерковних православних християн, інертність у напрямі соціальної модернізації, недостатній рівень освіченості духовенства, подекуди невідповідність способу життя служителів культу, напруженість у відносинах українських вірян православних юрисдикцій. У сучасних умовах зусилля православних церков сконцентровано не стільки на невіруючих особах чи позацерковних вірянах, скільки на підтримці поточного рівня релігійності оцерковленої пастви.

Одним зі способів повсякденної комунікації українських православних вірян є релігійна мова, за допомогою якої виражаються віра в існування надприродного та зв'язок із ним за допомогою

використання символів, порівнянь, метафор, парадоксів, димінутивів. Релігійна мова вірян містить когнітивні вірувальні констативи й некогнітивні висловлювання у вигляді молитви, клятви, прокляття, присяги, замовляння, славослів'я. Вербальна мова існує в спільному просторі мовця та слухача й передбачає розуміння та взаєморозуміння. Невербальними засобами комунікації є жести, конфігурації тіла, голосові характеристики, інтонування та модуляції, мовчання. Елементи невербальної мови виражають стереотипи свідомості, емоційну складову частину поведінки, особистісні характеристики тощо.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Блаженный. О граде Божье / Августин Блаженный. – Минск : Харвест ; Москва : АСТ, 2000. – 1296 с.
2. Аверинцев С. С. Связь времён / С. С. Аверинцев. – Киев : Дух и Литера, 2005. – 448 с.
3. Агаджанян А. Как и зачем изучать современные религиозные практики? / А. Агаджанян, К. Русселе // Религиозные практики в современной России : сб. ст. – М. : Новое изд-во, 2006. – С. 11–32.
4. Агеев В. Благо розколу [Електронний ресурс] // Релігія в Україні / В. Агеев. – Режим доступу : www.religion.in.ua/main/analitica/16899-bлаго-rozkolu.html.
5. Академічне релігієзнавство : підручник / за наук. ред. проф. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
6. Акопов Г. В. Феномен ментальности как проблема сознания / Г. В. Акопов, Т. В. Иванова // Психологический журнал. – 2003. – Т. 24, № 1. – С. 47–55.
7. Алексеева М. С. Воцерковленность как показатель религиозности / М. С. Алексеева // Социологические исследования. – № 9. – 2009. – С. 97–102.
8. Анцыферова Л. И. Психология повседневности: жизненный мир личности и «техники» его бытия / Л. И. Анцыферова // Психологический журнал. – 1993. – Т. 14, № 2. – С. 3–16.
9. Аристотель. О душе / Аристотель. – СПб. : Питер, 2002. – 224 с.
10. Арістова А. В. М. Еліаде про релігійність «нового типу» / А. В. Арістова // Мірча Еліаде як класик світового релігієзнавства : зб. наук. ст. – К. : Парапан, 2007. – С. 35–40.
11. Арістова Алла. Етнорелігійні конфлікти в процесах національного відродження України / А. Арістова // Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства / Держ. ком. України у справах національностей та релігій. – К., 2009. – Релігійна свобода : наук. щорічник / за заг. ред. д-ра філос. наук А. Колодного і д-ра філос. наук О. Сагана. – 2009. – № 14. – С. 80–83.
12. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання : монографія / А. В. Арістова. – К. : НТУ, 2007. – 336.
13. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в Україні: вектори впливу на суспільні процеси / А. В. Арістова // Мультиверсум. Філософський альманах / голов. ред. В. В. Лях. – Вип. 52. – К., 2006. – С. 206–215.

14. Аршинов В. Синергетика как феномен постнеклассической культуры / В. Аршинов. – М. : ИФ РАН, 1999. – 203 с.

15. Арьес Ф. История ментальностей / Ф. Арьес // История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М. : РГГУ, 1996. – С. 26–30.

16. Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.14 – философия религии и религиоведение / Астахова Лариса Сергеевна ; Ленинградский гос. ун-т им. А. С. Пушкина. – СПб., 2013. – 39 с.

17. Бабій М. Ю. Міжконфесійні конфлікти у контексті взаємовідносин етноконфесійних ідентичностей / М. Ю. Бабій // Релігія і нація в суспільному житті України й світу (проект «Наукова книга») / ред. кол. : А. М. Колодний, Л. О. Филипович (відп. ред.), П. Л. Яроцький. – К., 2006. – С. 207–218.

18. Бабінський А. Плюралізм етнічних ідентичностей як чинник утворення паралельних православних ієрархічних структур в Україні / А. Бабінський // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України : кол. моногр. / відп. ред. д-р філос. наук Л. Филипович. – К., 2009. – Українське релігієзнавство. – 2009. – № 50. – С. 229–240.

19. Бабушкин А. П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка, их личностная и национальная специфика : автореф. дис. ... д-ра филол. наук : 10.02.19 – Теория языка / Бабушкин Анатолий Павлович ; Воронежский гос. ун-т. – Воронеж, 1998. – 41 с.

20. Базик Д. Реліктові вияви форм первісних релігійних вірувань у православному християнстві / Д. Базик // Українське релігієзнавство. – 2011. – № 57. – С. 94–107.

21. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А. К. Байбурин. – СПб. : Наука, 1993. – 240 с.

22. Балашов Н., протоиерей. Христианин в большом городе / протоиерей Николай Балашов [Электронный ресурс] // Православие и мир. – Режим доступа : www.pravmir.ru/xristianin-v-bolshom-gorode/.

23. Барт Р. Избранные работы: семиотика. Поэтика / Р. Барт ; пер. с фр. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.

24. Барт Р. Мифологии / Р. Барт ; пер., вступ. ст. и коммент. С. Н. Зенкина. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 1996. – 312 с.
25. Барт Р. Семантика вещи / Р. Барт // Система моды. Статьи по семиотике культуры / пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Н. Зенкина. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – С. 416–426.
26. Барт Р. Удовольствие от текста / Р. Барт // Избранные работы: семиотика; поэтика. – М. : Прогресс, 1989. – С. 462–518.
27. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики / М. М. Бахтин. – М. : Худ. лит., 1975. – 504 с.
28. Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. – М. : Наука, 1986. – С. 80–161.
29. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – М. : Худ. лит., 1990. – 543 с.
30. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1986. – 445 с.
31. Безрогов В. Г. Социальное пространство личности. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива [Электронный ресурс] / В. Г. Безрогов. – Режим доступа : <http://rl-online.ru/articles/4-02/206.html>.
32. Белова О. В. Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян (этнолингвистическое исследование) : автореф. дис. ... д-ра филол. наук : 10.02.03 / Белова Ольга Владиславовна ; Ин-т славяноведения РАН. – М., 2006. – 35 с.
33. Бергер П. Повседневная жизнь и религиозный опыт / П. Бергер, Т. Лукман // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии ; сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 535–538.
34. Бергер П. Приглашение в социологию: гуманистическая перспектива / П. Бергер ; пер. с англ. О. А. Оберемко ; под. ред. Г. С. Батыгина. – М. : Аспект-Пресс, 1996. – 168 с.
35. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Религия и общество : хрестоматия по социологии религии ; сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 212–228.
36. Бергер П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Социологические исследования. – 2011. – № 1. – С. 123–136.

37. Бергер П. Секуляризация и проблемы убедительности [Электронный ресурс] / П. Бергер // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 32. – Режим доступа : magazines.russ.ru/nz/2003/6/.

38. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман / пер. с англ. Е. Д. Руткевич. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.

39. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон. – М. : ТЕРРА, 2001. – 382 с.

40. Бердяев Н. А. Истина Православия / Н. А. Бердяев // Признания верующего вольнодумца / сост. и предисл. Т. А. Соколовой. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 256 с.

41. Біленький Є. Православні цінності – важлива складова українського шляху до Європи / Є. Біленький, О. Піціль // Історія релігій в Україні : наук. щорічник / ред. кол. : В. Гаюк, Я. Дашкевич, Л. Моравська. – Львів, 2005. – Кн. 2. – С. 431–436.

42. Блок М. Апология истории, или ремесло историка / М. Блок ; пер. Е. М. Лысенко. – 2-е изд., доп. – М. : Наука, 1986. – 254 с.

43. Богачевська І. В. Християнська нарративна традиція: філософсько-релігієзнавчий аналіз : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11– релігієзнавство / Богачевська Ірина Вікторівна ; Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2007. – 36 с.

44. Бодак В. Католицька Церква про етнорелігійні виміри культури / В. Бодак // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України : кол. моногр. / відп. ред. д-р філос. наук Л. Филипович. – К. : [б. в.], 2009. – Українське релігієзнавство. – 2009. – № 50. – С. 247–254.

45. Бодак В. Культурна соціалізація особистості та роль релігії в її формуванні / В. Бодак // Релігія та Соціум. Часопис. – Чернівці : Чернівець. нац. ун-т, 2010. – № 1(3). – С. 66–71.

46. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр ; пер. Е. А. Самарской. – М. : Республика ; Культурная революция, 2006. – 269 с.

47. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.

48. Бондаренко В. Духовно-моральний потенціал Церкви і шляхи посилення його впливу на українське суспільство / В. Бондаренко // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релі-

гійних організацій в Україні : зб. матеріалів / за заг. ред. В. Бондаренка, А. Колодного, М. Новиченка, В. Любчика. – К., 2004. – С. 6–10.

49. Бондаренко В. Д. Современное православие. Тенденции эволюции / В. Бондаренко. – Симферополь : Таврия, 1989. – 176 с.

50. Бондаренко В. Становлення громадянського суспільства і Церква в Україні / В. Бондаренко // Християнство: контекст світової історії і культури : наук. зб. / ред. кол. : А. М. Колодний, П. Л. Яроцький (голов. ред.) [та ін.]. – К., 2000. – С. 56–62.

51. Братства [Електронний ресурс] // Українська православна церква. – Режим доступу : orthodox.org.ua/category/1229/list.

52. Братство Святого Архистратига Михаїла УПЦ Київського Патріархату [Електронний ресурс] // Братство Святого Архистратига Михаїла УПЦ Київського Патріархату. – Режим доступу : bratstvoupz.io.ua/.

53. Бремон д'Арс Н. де. Религиозные практики во Франции и их изучение. Подходы и методы / Н. де Бремон д'Арс // Религиозные практики в современной России : сб. ст. / отв. ред. А. Агаджанян, К. Русселе. – М. : Новое изд-во, 2006. – С. 33–50.

54. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. : в 3-х т. – Т. 1 : Структуры повседневности: возможное и невозможное / Ф. Бродель. – М. : Весь мир, 2007. – 592 с.

55. Бубнюк Федір, єпископ. Православна молодь і проблеми сучасного церковного життя [Електронний ресурс] // Православний апологетичний портал / єпископ Федір (Бубнюк). – Режим доступу : <http://www.apologet.kiev.ua/-838773314/63-pravoslavni-poglyad/984-----html>.

56. Бурдьє П. Практический смысл / Пьер Бурдьє ; пер. с фр. – СПб. : Алетейя, 2001. – 562 с.

57. Бурдьє П. Практичний глузд / П. Бурдьє ; пер. з фр. О. Осипенко, С. Осипенка, А. Дондюка ; за ред. С. Осипенка. – К. : Укр. центр духовної культури, 2003. – 503 с.

58. Бурдьє П. Структуры, габитус, практики / П. Бурдьє // Современные социальные теории. – Новосибирск, 1998. – Т.1. – Вып. 2. – С. 21–28.

59. Бутиріна М. В. Метатеоретичний підхід до вивчення стереотипів масової свідомості / М. В. Бутиріна // Теле- та радіожурналістика. – 2010. – Вип. 9. – Ч. 2. – С. 8–15.

60. Бутиріна М. В. Стереотипи масової свідомості: особливості формування та функціонування у медіасередовищі / М. В. Бутиріна. – Дніпропетровськ : Слово, 2009. – 368 с.

61. Быховская И. М. Телесность как социокультурный феномен / И. М. Быховская // Культурология. XX век : словарь. – СПб. : Университет. кн., 1997. – 640 с.

62. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности [Электронный ресурс] / Б. Вальденфельс. – Режим доступа : http://sbiblio.com/biblio/archive/valdenfals_povsedn/.

63. Васильєва І. В. Людина у релігійному вимірі: методологічні аспекти : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 / Ірина Василівна Васильєва ; Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 37 с.

64. Ваттимо Дж. После христианства / Дж. Ваттимо ; пер. с итал. Д. В. Новикова. – М. : Три квадрата, 2007. – 160 с.

65. Ваттимо Дж. Секуляризация и спасение / Дж. Ваттимо // Синий диван. – М. : Три квадрата, 2003. – 272 с.

66. Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер. – М. : Юрист, 1994. – 704 с.

67. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990. – С. 61–272.

68. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / А. Вежбицкая ; пер. с англ. ; отв. ред. М. А. Кронгауз ; вступ. ст. Е. В. Падучевой. – М. : Рус. словари, 1996. – 416 с.

69. Верстюк І. У Свято-Успенській Лаврі розпочала роботу православна виставка-ярмарок «Медовий Спас» [Електронний ресурс] / К. Олійник. – Режим доступу : <http://arhiv.orthodoxy.org.ua/ru/node/18445>.

70. Виговський Л. Постмодерн як фактор трансформації функціональності релігійного комплексу / Л. Виговський // Християнство доби постмодерну : [кол. моногр.] / за ред. А. Колодного. – К. : Відд. релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Укр. асоц. релігієзнавців, 2005. – С. 33–45.

71. Виговський Л. А. Трансформація функціональності релігійного комплексу як реалізація його суспільних адаптаційних можливостей / Л. А. Виговський // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України : монографія / редкол. : А. Колодний та ін. – К. : [б. в.], 2009. – С. 8–12.

72. Виговський Л. А. Функціональність релігії: природа і вияви / Л. А. Виговський. – Київ ; Хмельницький : [б. в.], 2004. – 340 с.

73. Виговський Л. А. Церква як чинник формування і утвердження громадянського суспільства в Україні / Л. А. Виговський // Релігійна свобода: міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства : наук. щорічник / за заг. ред. д-ра філос. наук А. Колодного, канд. іст. наук Г. Попова, д-ра філос. наук Л. Филипович та ін. – К., 2007. – С. 23–27.

74. Витгенштейн Л. Философские работы / Л. Витгенштейн ; пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. – М. : Гнозис, 1994. – Ч. I. – 520 с.

75. Вітгенштайн Л. Філософські дослідження / Л. Вітгенштайн // Tractatus logicophilosophicus. Філософські дослідження. – К. : Основи, 1995. – С. 87–309.

76. Волковинська В. О. Події та ситуації повсякденності: соціально-феноменологічний аспект : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 – соціальна філософія і філософія історії / Вероніка Олександрівна Волковинська. – К., 2013. – 16 с.

77. Волошинов В. Н. Слово в жизни и слово в поэзии. К вопросам социологической поэтики / В. Н. Волошинов // Философия и социология гуманитарных наук : [сборник] / вступ. ст. Н. Л. Васильева ; сост. примеч., библи. указ. Д. А. Юнова. – СПб. : Аста-пресс ltd, 1995. – С. 59–86.

78. Воропаєва Т. Ідентичність українського народу в контексті соціокультурних трансформацій: теоретико-методологічні засади дослідження / Т. Воропаєва // Вісник КНУ Вісник КНУ ім. Тараса Шевченка. Українознавство. – № 14. – К., 2010. – С. 15–18.

79. Воропаєва Т. Формування національної та релігійної ідентичності громадян України (1993-2010) [Електронний ресурс] / Т. Воропаєва. – Режим доступу : ethnolog.org.ua/index.php?id=107&...

80. Габермас Ю. Комунікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації / Ю. Габермас ; пер. з нім. // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – С. 84–91.

81. Гаврілова Н. Масова християнськість українців у її виявах і перспективі Н. Гаврілова // Релігія – світ – Україна : кол. моногр. : в 3-х кн. – Кн. 3 : Релігійні процеси в перспективі їх виявів / за наук. ред. А. Колодного і Л. Филипович // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 61. – С. 153–161.

82. Гаврілова Н. С. Релігійна свідомість сучасного студентства в контексті світового плюралізму (на матеріалах України) : автореф. ... дис. канд. філос. наук : 09.00.11 – релігієзнавство / Гаврілова Наталія Сергіївна ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2007. – 18 с.

83. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.

84. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер ; пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.

85. Галушко М. М. Філософсько-антропологічний зміст феномену «повсякденність» в горизонті життєвого світу : автореф. дис ... канд. філос. наук : 09.00.04 – філософська антропологія і філософія культури / Галушко Михайло Михайлович. – К., 2007. – 19 с.

86. Гальперина А. Община и/или Личность [Электронный ресурс] / А. Гальперина. – Режим доступа : <http://www.pravmir.ru/obshhina-iili-lichnost/>.

87. Ганеграаф В. Мрії про теологію та реальність християнства / В. Ганеграаф // Філософська думка / Інститут філософії імені Г. С. Сковороди. – К., 2013. – № 3. – С. 92–116.

88. Гараджа В. И. Религиоведение : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений и преподавателей ср. шк. [Электронный ресурс] / В. И. Гараджа. – Режим доступа : <http://наука-i-religia.narod.ru/knigi/garadga.html>.

89. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии / Г. Гарфинкель ; пер. с англ. : З. Замчук. – СПб. : Питер, 2007. – 334 с.

90. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. ; ред. Е. П. Ситковский]. – Т. 3. : Философия Духа. – М. : Мысль, 1977. – 471 с.

91. Гидденс Э. Социология / Э. Гидденс. – М. : Едиториал УРСС, 2005. – 632 с.

92. Гидденс Э. Устройство общества: очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – 2-е изд. – М. : Академический Проект, 2005. – 528 с.

93. Глава аппарата Киевской УПЦ МП рассказал об отношениях с УПЦ КП [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://newsrbk.ru/news/2167043-glava-apparata-kievskoy-upc-mp-rasskazal-ob-otnosheniyah-s-upc-kp.html>.

94. Гнатенко П. І. Український національний характер / П. І. Гнатенко. – К. : ДОК-К, 1997. – 115 с.

95. Головков А. Віра і марновірство [Електронний ресурс] // Православний апологетичний портал / А. Головков. – Режим доступу : www.apologet.kiev.ua/biblioteka/17-sekty-ta-kulty/.../181---.html.

96. Головков А. Мракобісся [Електронний ресурс] // Православний апологетичний портал / А. Головков. – Режим доступу : <http://apologet.kiev.ua/-838773314/63-pravoslavni-poglyad/1209-.html>.

97. Гордиенко Н. С. Современное русское православие / Н. С. Гордиенко. – Л. : Лениздат, 1987. – 304 с.

98. Горкуша О. Зміна смислових акцентів у стратегії взаємодії зі світом Католицької Церкви / О. Горкуша // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України : кол. моногр. / відп. ред. д-р філос. наук Л. Филипович. – К., 2009. – Українське релігієзнавство. – 2009. – № 50. – С. 254–259.

99. Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – 176 с.

100. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман ; пер. с англ. А. Д. Ковалева. – М. : Директ-медиа Паблшинг, 2007. – 546 с.

101. Граус Ф. Менталитет в средневековье / Ф. Граус // История ментальностей. Историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М. : РГГУ, 1996. – С. 49–80.

102. Гримич М. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців / М. Гримич. – К. : [б. в.], 2000. – 379 с.

103. Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М. : ОАО ИГ «Прогресс», 2000. – 400 с.

104. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры / А. Я. Гуревич // Избранные труды. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербур. ун-та, 2007. – 542 с.

105. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1990. – 396 с.

106. Гуревич А. Я. Уроки Люсьена Февра / А. Я. Гуревич // Бои за историю / Люсьен Февр ; пер. А. А. Бобовича [и др.]. – М. : Наука, 1991. – С. 501–541.

107. Гуревич П. С. Философская антропология : учеб. пособие / П. С. Гуревич. – М. : Вестник, 1997. – 448 с.

108. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб. : Фонд Ун-т: Владимир. Даль, 2004. – 398 с.

109. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Э. Гуссерль // Собрание сочинений / сост., вступ. ст., пер. с нем. В. И. Молчанова. – М. : Гнозис, 1994. – Т. I : Феноменология внутреннего сознания времени. – 162 с.

110. Давидович В. Е. Повседневность и идеология / В. Е. Давидович, Е. В. Золотухина-Аболина // Философские науки. – 2004. – № 3. – С. 5–17.

111. Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ : сб. ст. / А. Дандес ; пер. с англ. ; сост. А. С. Архипова. – М. : Вост. лит., 2003. – 279 с.

112. Данилова А. Город и деревня: где выживет христианство? Беседа с архимандритом Кириллом (Говоруном) [Электронный ресурс] // Православие и мир / А. Данилова. – Режим доступа : www.pravmir.ru/gorod-i-derevnya/.

113. Декарт Р. Начала философии / Р. Декарт // Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1989. – С. 297–422.

114. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез ; пер. с фр. М. Д. Фуко. – М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. – 480 с.

115. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс ; под общей ред. П. С. Гуревича и С. Я. Левит ; пер. с англ. – М. : Наука, 1993. – 432 с.

116. Джеймс У. Принципы психологии / У. Джеймс. – М. : Педагогика, 1991. – 368 с.

117. Дивисенко К. С. Жизненный мир личности как объект социологического исследования : автореф. дис. ... канд. социол. наук : 22.00.01 – теория, методология и история социологии / Дивисенко Константин Сергеевич. – СПб., 2013. – 23 с.

118. Дивисенко К. С. Религиозные знания, убеждения, практики в структуре жизненного мира / К. С. Дивисенко // Социологический журнал. – 2011. – № 4. – С. 84–100.

119. Димитрій (Рудюк), архієпископ. Роль Православної Церкви у формуванні української ідентичності / Архієпископ Димитрій (Рудюк) // Релігійна свобода: міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства : наук. щорічник. – К., 2007. – С. 89–91.

120. Додонов Р. А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования / Р. А. Додонов. – Запорожье : РА «Тандем-У», 1998. – 191 с.

121. Докаш В. І. Релігія як чинник формування етнонаціональної свідомості / В. І. Докаш // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України : монографія / редкол. : А. Колодний [та ін.]. – К., 2009. – С. 153–159.

122. Докаш В. Проблеми соціалізації віруючої особистості в сучасному суспільстві / В. І. Докаш // Науковий вісник Чернівецького університету : зб. наук. пр. – Вип. 602–603 : Філософія. – Чернівці : Чернівець. нац. ун-т, 2012. – С.101–106.

123. Докаш В. Основні форми соціально значущої діяльності християнських конфесій в Україні / В. Докаш, С. Бочулинський // Релігія та Соціум : міжнар. часоп. – Чернівці : Чернівець. нац. ун-т, 2012. – №1 (7). – С. 71–77.

124. Доповідь Предстоятеля Української Православної Церкви Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Володимира на Ювілейному Соборі Української Православної Церкви [Електронний ресурс] // Киевские митрополиты. – Режим доступу : mitropolit.kiev.ua/index.php?option=com_content...

125. Дорофеев Ф. А. Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние / Ф. А. Дорофеев. – Нижний Новгород : Изд-во ННГУ, 2006. – 251 с.

126. Дудар Н. П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану : автореф. дис. ... канд. соціол. наук : 09.00.11 – релігієзнавство / Дудар Надія Павлівна ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2002. – 20 с.

127. Дудченко А. Виклик секуляризації в Україні та наша можлива відповідь [Електронний ресурс] / А. Дудченко. – Режим доступу : <http://archivorthodoxy.com/page-2424.html>.

128. Дуплинская Ю. М. От мифа к логосу и от логоса к мифу: дискурс современности между мифом начала и мифом заката / Ю. М. Дуплинская ; Саратовский гос. техн. ун-т. – Саратов : СГТУ, 2004. – 160 с.

129. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Методические социологии / Э. Дюркгейм ; пер. с фр. и послесловие А. Б. Гофмана. – М. : Наука, 1990. – 575 с.

130. Дюркгейм Э. Социология и теория познания / Э. Дюркгейм // Хрестоматия по истории психологии. – М. : МГУ, 1980. – С. 212–235.

131. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / пер. с англ., нем., фр. ; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М. : Канон+, 1998. – С. 174–231.

132. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии / Э. Дюркгейм // Социология религии: классические подходы : хрестоматия / сост. М. П. Гапочкин и Ю. А. Кимилева. – М. : Мир, 1994. – С. 35–69.

133. Еко У. Маятник Фуко / У. Еко. – Львів : Літопис, 1998. – 752 с.

134. Елеонская Е. Н. Сказка, заговор и колдовство в России : сб. тр. / Е. Н. Елеонская ; вступ. ст. и сост. Л. Н. Виноградовой ; подготовка текста и коммент. Л. Н. Виноградовой, Н. А. Пшеницыной. – М. : Изд-во «Индрик», 1994. – 272 с.

135. Ересько М. Н. Язык религии: смысл и символ (опыт онто-семантического анализа) : монография / М. Н. Ересько. – Тюмень : Изд-во Тюмен. гос. ун-та, 2007. – 436 с.

136. Ефименко М. Н. Религиозная традиция как предмет социально-философского анализа : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09. 00. 11 – социальная философия / Ефименко Марина Николаевна. – М., 2001. – 36 с.

137. Ефименко М. Н. Религия. Традиция. Общество. Опыт социально-философского анализа российского регионального развития : монография / М. Н. Ефименко. – Оренбург : Изд-во ОГПУ, 2001. – 298 с.

138. Євсєєва Т. Українська та православна ідентичність як історичний чинник формування і збереження української нації / Т. Євсєєва // Історія релігій в Україні : наук. щорічник. – Львів, 2005. – Кн. 2. – С. 469–479.

139. Єленський В. Березень: про боротьбу між «нижнім» і «вишнім» [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України / В. Єленський. – Режим доступу : risu.org.ua/ua/index/expert_thought/authors_columns/.../35061/.

140. Єленський В. Католицизм як цивілізація: зміни початку ХХІ ст. / В. Єленський // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність : серія наук. зб. – № 3 /

за заг. ред. д-ра філос. наук П. Яроцького, д-ра філос. наук Л. Филипович, д-ра філос. наук С. Кияка. – К., 2009. – С. 34–38.

141. Єленський В. Релігійність в Україні: характер і напрями змін / В. Єленський // Християнство доби постмодерну : [кол. моногр.] / за ред. А. Колодного. – К. : Відд. релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Укр. асоц. релігієзнавців, 2005. – С. 168–179.

142. Єленський В. Релігія «нульових»: підсумки десятиліття [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України / В. Єленський. – Режим доступу : risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40964/.

143. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформацій центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / В. Єленський. – К. : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2002. – 419 с.

144. Жайворонок В. Знаки української етнокультури : словниково-довідник / В. Жайворонок. – К. : Довіра, 2006. – 703 с.

145. Желтухина М. Р. Тропологическая суггестивность масс-медиального дискурса: о проблеме речевого воздействия тропов в языке СМИ / М. Р. Желтухина. – М. : Ин-т языкознания РАН ; Волгоград : Изд-во ВФ МУПК, 2003. – 656 с.

146. Забияко А. Религиозная идентичность / А. Забияко // Религиоведение : энцикл. словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект, 2006. – 1256 с.

147. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/resources/goverments_doc/major/43715...

148. Здіорук С. Конфлікти як спосіб розв'язання суперечностей у суспільно-релігійних відносинах / С. Здіорук // Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних трансформацій в Україні / за заг. ред. д-ра філос. наук А. Колодного і канд філос. наук М. Бабія. – Релігійна свобода : наук. щорічник. – К., 2005. – № 9. – С. 48–55.

149. Здіорук С. Проблеми оптимізації релігійної свободи і національної ідентифікації в Україні / С. Здіорук // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми : наук. щорічник / за заг. ред. д-ра філос. наук А. Колодного і канд філос. наук М. Бабія. – К., 2002. – С. 26–29.

150. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття / С. Здіорук. – К. : Знання України, 2005. – 551 с.

151. Зелененко Александр, протоиерей. Введение в основы катехизации [Электронный ресурс] // Азбука веры / протоиерей Александр Зелененко. – Режим доступа : <http://azbyka.ru/dictionary/10/katehizatsiya-all.shtml>.

152. Золотухина-Аболина Е. В. Повседневность и другие миры опыта / Е. В. Золотухина-Аболина. – Ростов н/Д : МарТ, 2003. – 192 с.

153. Золотухина-Аболина Е. В. Повседневность: философские загадки / Е. В. Золотухина-Аболина. – К. : Ника-Центр, 2006. – 256 с.

154. Золотухина-Аболина Е. В. Философия обыденной жизни. Экзистенциальные проблемы / Е. В. Золотухина-Аболина. – Ростов н/Д : Феникс, ЛРНЦ Феникс, 1994. – 139 с.

155. Иванов В. В. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформации в русских иконах / В. В. Иванов // Избранные труды по семиотике и истории культуры. – М. : Яз. славян. культур, 2007. – Т. 4. – С. 395–405.

156. Иванов В. В. Исследования в области славянских древностей / В. В. Иванов, В. Н. Топоров. – М. : Наука, 1974. – 342 с.

157. Иларион (Троицкий), архиепископ. Без Церкви нет спасения / архиепископ Иларион (Троицкий). – М. : Изд-во Сретенского монастыря ; СПб. : Знамение, 1998. – 637 с.

158. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – М. : РАРОГЪ, 1993. – 448 с.

159. Ипатова Л. П. Современные особенности освоения православной традиции / Л. П. Ипатова // Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамики / под ред. А. Б. Гофмана. – М. : РОССПЭН, 2008. – С. 7–67.

160. Ігнат'єв В. А. Українське православ'я і націософія / В. А. Ігнат'єв // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації : зб. наук. матеріалів / Держ. ком. України у справах національностей та релігій, Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова ; редкол. : В. Андрущенко [та ін.]. – К., 2007. – С. 102–106.

161. Іларіон, єпископ Чернігівський і Ніжинський. Служіння мирян в Церкві та Євхаристія [Електронний ресурс] // Синодальне управління у справах духовної освіти / єпископ Іларіон. – Режим доступу : www.kp-osvita.org.ua/misiologia/52-fa.html.

162. Історія релігії в Україні : навч. посіб. / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик [та ін.] ; за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К. : Т-во «Знання», КОО, 1999. – 735 с.

163. Казьмина О. Е. Русская православная церковь и проблемы идентичности, религиозного законодательства и прав человека в современной России / О. Е. Казьмина // Этнографическое обозрение. – 2009. – № 1. – С. 3–13.

164. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю. – М. : Радуга, 1990. – 464 с.

165. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 222–318.

166. Карасева С. Г. Многомерный кросskonфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация / С. Г. Карасева, Е. В. Шкурова // Социология. – 2012. – № 3. – С. 123–133.

167. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія / А. Карась. – Київ ; Львів : Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. – 520 с.

168. Карівець І. В. Повсякдення: між трансценденталізмом і дивовижністю / І. В. Карівець. – Львів : Вид-во Львівської політехніки, 2012. – 256 с.

169. Карпенко І. В. Філософська рецепція повсякденності в просторі культури : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури / Карпенко Іван Васильович ; Харківський держ. ун-т ім. В. Н. Каразіна. – Х., 2007. – 37 с.

170. Касавин И. Т. Анализ повседневности / И. Т. Касавин, С. П. Щавелев. – М. : Канон+ ОИ «Реабилитация», 2004. – 430 с.

171. Касавин И. Т. Анализ повседневности [Электронный ресурс] / И. Т. Касавин, С. П. Щавелев. – Режим доступа : <http://journal.iph.ras.ru/alltag.doc>.

172. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М. : Гардарики, 1998. – 784 с.

173. Кассирер Э. Лекции по философии и культуре / Э. Кассирер // Культурология. XX век : антология / ред. С. Я. Левит. – М. : Юрист, 1995. – С. 104–162.

174. Кассирер Э. Понятие символической формы в структуре наук о духе / Э. Кассирер // Культурология XX в. – 1998. – № 11. – С. 37–66.

175. Кассирер Э. Техника современных политических мифов / Э. Кассирер // Вестник МГУ. – 1990. – № 2. – С. 58–69.

176. Кирилл (Говорун), архимандрит. Религия и общество в Украине через призму постсекулярного [Электронный ресурс] // Релігія в Україні / архимандрит Кирилл (Говорун). – Режим доступа : www.religion.in.ua/.../14578-religiya-i-obshhestvo-v-ukraine-cherez-prizmu-postsekulyarnogo.html.

177. Кияк С. Релігійно-церковний чинник в становленні громадянського суспільства: український католицький аспект / С. Кияк // Релігійна свобода : наук. щорічник / Держ. ком. України у справах національностей та релігій. Державно-церковна політика в Україні як фактор формування громадянського суспільства / за заг. ред. д-ра філос. наук А. Колодного і д-ра філос. наук О. Сагана. – К., 2009. – № 14. – С. 130–134.

178. Кияк С. Роль Української Церкви у формуванні духовної ідентичності українського народу / С. Кияк // Християнство в Україні на межі третього тисячоліття / ред. кол. : В. І. Кононенко (голова), Б. К. Остафійчук, С. М. Возняк [та ін.]. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 35–40.

179. Климов В. Зростання ролі біляцерковних спільнот в житті традиційних церков / В. Климов // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 48. – С. 198–215.

180. Кнабе Г. С. Знак и его свойства / Г. С. Кнабе // Искусство : газ. издат. дома «Первое сентября». – 2002. – № 4. – С. 5–6.

181. Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима : учеб. пособие / Г. С. Кнабе. – М. : Индрик, 1993. – 527 с.

182. Кнабе Г. С. Семиотика культуры / Г. С. Кнабе. – М. : Рос. гос. гуманит. ун-т (РГГУ), 2005. – 63 с.

183. Козлова Н. Н. Социология повседневности: переоценка ценностей / Н. Н. Козлова // Общественные науки и современность. – 1992. – № 3. – С. 47–56.

184. Козловський О. Р. Концепт «релігійного досвіду та його методологічна роль у філософії й соціології релігії / О. Р. Козловський // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2006. – № 56. – С. 135–145.

185. Козловський О. Р. Релігійна свідомість і релігійні практики населення сучасної України як предмет соціально-філософського

аналізу : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Козловський Олег Ростиславович ; Ін-т вищої освіти АПН України. – К., 2007. – 20 с.

186. Колодний А. Конфесійний плюралізм етапу постмодерну [Електронний ресурс] // Релігія в Україні / А. Колодний. – Режим доступу : www.religion.in.ua/.../12455-konfesijnij-plyuralizm-etapu-postmodernu...

187. Колодний А. М. Основи релігієзнавства : курс лекцій / А. М. Колодний. – Дрогобич : Коло, 2006. – 168 с.

188. Колодний А. Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства / А. Колодний // Християнство доби постмодерну. – К, 2005. – С. 5–32.

189. Колодний А. М. Релігійні процеси в Україні: реалії сьогодення / А. Колодний // Релігія і церква в контексті реалій сьогодення : тези доп. і повідомл., м. Київ, 16–18 трав. 1995 р. / редкол. : А. Колодний (відп. ред.), С. І. Головащенко, П. Косуха, Л. О. Филипович [та ін.] ; НАН України. Ін-т філософії ; НаУКМА. – К., 1995. – С. 32–34.

190. Колодний А. Україна в її релігійних виявах : монографія / А. Колодний. – Львів : Сполом, 2005. – 336 с.

191. Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції / А. Колодний. – К. : Світ знань, 1999. – 52 с.

192. Колодний А. Християнство в контексті історії духовної ситуації в Європі / А. Колодний // Українське релігієзнавство. – 2009. – № 51. – С. 86–100.

193. Колодний А. Церква в процесі національного самовизначення українців / А. Колодний // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України : кол. моногр. / відп. ред. д-р філос. наук Л. Филипович. – К. : [б. в.], 2009. – Укр. релігієзнав. – 2009. – № 50. – С. 175–182.

194. Комінко Ю. У столиці відгомони перша православна Масляна [Електронний ресурс] // Православ'є в Україні / Ю. Комінко. – Режим доступу : orthodoxy.org.ua/uk/tserkovni_hroniki/2009_02/23/22353.html.

195. Конончук Д. В. Проблемы исторической антропологии и символическая концепция ментальности / Д. В. Конончук // Философия, социология, информационные технологии. – 2006. – С. 99–110.

196. Кормина Ж. «Святая энергетика намоленного места»: о языке православных паломников [Электронный ресурс] / Ж. Кормина. – Режим доступа : <http://pandia.ru/text/77/396/96752.php>.

197. Костина Н. Б. Религиозная общность: институционально-доктринальный аспект социологического исследования : автореф. дис. ... д-ра социол. наук : 22.00.04 – социальные институты и процессы / Костина Наталия Борисовна. – Уфа, 2001. – 47 с.

198. Костюк О. В. Особливості формування та трансформації релігійного міфу (релігієзнавчий аспект) : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / Костюк Олександр Васильович. – К., 2006. – 18 с.

199. Кравченко Е. И. Теория социального действия в западной социологии. От Макса Вебера к феноменологам : автореф. дис. ... д-ра социол. наук : 22.00.01 – теория, методология и история социологии [Электронный ресурс] // dissercat.com / Кравченко Елена Ивановна ; Московский гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. – М., 2002. – Режим доступа : dissercat.com/content/teoriya...

200. Кралюк П. М. Особливості взаємовпливу національної та конфесійної свідомості в українській суспільній думці XVI – першої половини XVII ст. : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 / Кралюк Петро Михайлович ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 1998. – 28 с.

201. Кралюк П. Принцип свободи совісті в контексті націогенезу й національної ідентифікації / П. Кралюк // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми : наук. щорічник / за заг. ред. д-ра філос. наук А. Колодного і канд. філос. наук М. Бабія. – К., 2002. – С. 71–73.

202. Красных В. В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? / В. В. Красных. – М. : ИТДГК «Гнозис», 2003. – 375 с.

203. Кримський С. Архетипи української культури / С. Кримський // Вісник НАН України. – № 7–8. – С. 74–87.

204. Кримський С. Архетипи української ментальності / С. Кримський // Проблеми теорії ментальності / відп. ред. акад. НАН України М. В. Попович. – К. : Наук. думка, 2006. – С. 273–299.

205. Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве / А. Н. Крылов. – М. : Изд-во НИБ, 2012. – 306 с.

206. Кулагіна Г. Ідентичність як вияв особистості віруючого / Г. Кулагіна // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : зб. наук. праць. – К., 2004. – № 14. – С. 122–126.

207. Кулагіна Г. Інтерпретаційне поле поняття духовного досвіду [Електронний ресурс] / Г. Кулагіна. – Режим доступу : <https://philosophyofreligion.wordpress.com/2010/11/23/кулагіна-інтерпретаційне-поле-поня/>.

208. Кулагіна Г. М. Релігійна та етнічна ідентичності за умов релігійної свободи України / Г. М. Кулагіна // Релігійна свобода: функціонування релігії в умовах свободи її буття : наук. щорічник / за заг. ред. д-ра філос. наук А. Колодного і канд. філос. наук М. Бабія. – К., 2004. – С. 64–68.

209. Кулагіна Г. Християни в суспільстві: між етнічним та релігійним / Г. Кулагіна // Історія релігій в Україні : наук. щорічник / ред. кол. : З. Білик, Я. Дашкевич, Л. Моравська. – Львів, 2006. – Кн. 2. – С. 354–364.

210. Кулагіна-Стадніченко Г. Антропологічні виміри індивідуальної релігійності православного віруючого у реаліях сьогодення / Г. Кулагіна-Стадніченко // Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття : наук. зб. / за ред. Л. Филипович і П. Яроцького. – К. : УАР, 2015. – Українське релігієзнавство. – 2015. – № 73. – С. 204–211.

211. Кулагіна-Стадніченко Г. Індивідуальна релігійність віруючого у її предметному полі та об'єктивних виявах / Г. Кулагіна-Стадніченко // Українське релігієзнавство. – 2015. – 74–75. С. 13–23.

212. Кураев А. Второе пришествие апокрифов. Проповедь о «порче» вместо проповеди о Христе [Электронный ресурс] // Православная беседа / А. Кураев. – Режим доступа : www.pravbeseda.ru/library/index.php?page...

213. Кураев А., диакон. Попытка быть оптимистом [Электронный ресурс] // Храм Илии пророка / диакон А. Кураев. – Летопись, 2009. – 256 с. – Режим доступа : ilynka.prihod.ru/bibliocat/view/id/1142402.

214. Кырлежев А. «Безрелигиозное христианство» в «совершенном мире»? [Электронный ресурс] / А. Кырлежев. – Режим доступа : http://reshma.nov.ru/texts/kirzhelev_bezrelig_rovershen.htm.

215. Кьеркегор С. Или-или / С. Кьеркегор. – СПб. : Амфора, 2011. – 823 с.

216. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М. : Республика, 1993. – 383 с.

217. Лавлинский Р. А. Стереотип в функционировании религиозного сознания / Р. А. Лавлинский // Вестник Донецкого национального университета экономики и торговли им. М. Туган-Барановского. – Серия : Гуманитар. науки. – 2011. – № 2 (50). – С. 36–39.

218. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Ж. Лакан ; пер. с фр. А. Черноглазова. – М. : Гнозис, 1995. – 222 с.

219. Латур Б. Нового Времени не было: эссе по симметричной антропологии [Электронный ресурс] / Б. Латур. – Режим доступа : vcsi.ru/files/latur.pdf.

220. Лебедев В. Ю. Семиотический анализ западнохристианского религиозного ритуала : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 24.00.01 – теория и история культуры / Лебедев Владимир Юрьевич ; Моск. гос. ун-т культуры и искусств. – М., 2009. – 37 с.

221. Лебедев С. Д. Две культуры: религия в Российском светском образовании на рубеже XX–XXI веков : монография / С. Д. Лебедев. – Белгород : Изд-во БелГУ, 2005. – 252 с.

222. Лебедев С. Д. О религиозном возрождении, секуляризации и фундаментализме: к проблеме соотношения понятий [Электронный ресурс] / С. Д. Лебедев. – Режим доступа : www.socionav.narod.ru/staty/renessans.htm.

223. Лебон Г. Психология народов и масс / Г. Лебон. – М. : Харвест, АСТ, 2000. – 320 с.

224. Лебон Г. Психология толп / Г. Лебон ; предисл. И. В. Задорожнюка ; вступ. ст. В. Н. Дружинина]. – М. : Ин-т психологии РАН: КСП+, 1988. – 412 с.

225. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль // Психология мышления / под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер и В. В. Петухова. – М. : Изд-во МГУ, 1980. – С. 130–140.

226. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль // Хрестоматия по истории психологии. – М. : Изд-во МГУ, 1980. – С. 237–256.

227. Леві-Строс К. Первісне мислення / К. Леві-Строс. – К. : Укр. центр духовної культури, 2000. – 324 с.

228. Леві-Строс К. Структурная антропология / К. Леві-Строс ; пер. с фр. В. В. Иванова. – М. : Академ. проект, 2008. – 555 с.

229. Леві-Строс К. Структурная антропология / К. Леві-Строс. – М. : Наука, 1985. – 536 с.

230. Ле Гофф Ж. С небес на землю (перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII–XIII вв.) / Ж. Ле Гофф // Одиссей. Человек в истории. – М. : Наука, 1991. – С. 25–44.

231. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф ; пер. с фр. ; общ. ред. Ю. Л. Бессмертного ; послесл. А. Я. Гуревича. – М. : Издат. группа «Прогресс, Прогресс-Академия», 1992. – 376 с.

232. Лелеко В. Д. Пространство повседневности в европейской культуре / В. Д. Лелеко. – СПб. : Санкт-Петерб. гос. ун-т культуры и искусств, 2002. – 320 с.

233. Лелеко В. Д. Пространство повседневности как предмет культурологического анализа : дис. ... д-ра культурол. наук : 24.00.01 – теория и история культуры [Электронный ресурс] / Лелеко Виталий Дмитриевич. – СПб., 2002. – Режим доступа : <http://www.dissercat.com/content/prostranstvo-povsednevnosti-kak-predmet-ulturologicheskogo-analiza>.

234. Липпман У. Общественное мнение / У. Липпман ; пер. с англ. Т. В. Барчуновой. – М. : Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2004. – 384 с.

235. Лисий І. Менталітет і духовна культура українців / І. Лисий // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 11/12. – С. 37–59.

236. Лісеєнко О. В. Менталітет : сутність та особливості регіональних проявів : автореф. дис. ... канд. соціол. наук : 22.00.06 – Соціологія культури, науки та освіти / Лісеєнко Олена Василівна ; Харк. держ. ун-т. – Х., 1998. – 19 с.

237. Лісовець О. В. Теорія і методика роботи з дитячими та молодіжними організаціями України : навч. посіб. [Електронний ресурс] / О. В. Лісовець. – Режим доступу : http://pidruchniki.com/14990312/sotsiologiya/teoriya_i_metodika_roboti_z_dityachimi_ta_molodizhnimi_organizatsiyami_ukrayini.

238. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – Киев : Наук. думка, 1986. – 247 с.
239. Лобок А. М. Антропология мифа / А. М. Лобок. – Екатеринбург : Банк культурной информации, 1997. – 688 с.
240. Локтионов А. Н. Координаты индивидуального опыта / А. Н. Локтионов. – Харьков : Бизнес Информ, 1998. – 492 с.
241. Ломачинська І. М. Комунікативний зміст християнського духовного лідерства / І. М. Ломачинська // Мультиверсум. Філософський альманах : зб. наук. пр. – К., 2009. – Вип. 78. – С. 83–95.
242. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. – М. : Правда, 1990. – 100 с.
243. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Миф – Число – Сущность. – М. : Мысль, 1994. – С. 14–24.
244. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 524 с.
245. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю. М. Лотман. – М. : Языки рус. культуры, 1996. – 464 с.
246. Лотман Ю. М. О мифологическом коде сюжетных текстов / Ю. М. Лотман // Семиосфера. – СПб. : Искусство-СПБ, 2000. – С. 670–673.
247. Лотман Ю. М. Семиосфера: культура и взрыв, внутри мыслящих миров, статьи, исследования, заметки / Ю. М. Лотман. – СПб. : Искусство-СПБ, 2001. – 703 с.
248. Лотман Ю. М. Текст и полиглотизм культуры / Ю. М. Лотман // Избранные статьи : в 3 т. – Таллин, 1992. – Т. 1. – С. 142–147.
249. Лотман Ю. Миф – имя – культура / Ю. М. Лотман, Б. Успенский // Избранные статьи : в трех томах. – Т. I : Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин : Александра, 1992. – С. 58–75.
250. Лотман Ю. М. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский // Ученые записки Тартуского государственного университета. – Вып. 414. – Тарту : Изд-во ТГУ, 1977. – С. 3–36.
251. Луман Н. Теория общества (вариант San Foca'89) / Н. Луман // Теория общества: фундаментальные проблемы / под. ред. А. Ф. Филиппова. – М. : Канон-Пресс-Ц-Кучково Поле, 1999. – С. 196–235.

252. Лурье С. В. Историческая этнология : учеб. пособие для вузов / С. В. Лурье. – М. : Гаудеамус, Академический Проект, 2004. – 624 с.

253. Лурье С. В. Метаморфозы традиционного сознания: опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала / С. В. Лурье. – СПб. : Тип. им. Котлякова, 1994. – 288 с.

254. Лустенко А. Ю. Повсякденність у християнстві: досвід не даності Бога / А. Ю. Лустенко // Філософські дослідження : зб. наук. пр. СНУ ім. Володимира Даля. – Луганськ, 2008. – Вип. 9. – С. 96–105.

255. Лустенко А. Ю. Проблема обыденности в философско-эстетическом контексте : монография / А. Ю. Лустенко. – Киев : ПАРАПАН, 2011. – 244 с.

256. Лютко О. Трансформація конфесійної складової ментальності в умовах демократизації суспільства / О. Лютко // Історія релігій в Україні : наук. щорічник / ред. кол. : З. Білик, Я. Дашкевич, О. Киричук [та ін.]. – Львів : Логос, 2008. – Кн. I. – С. 753–760.

257. Мадей Н. Феномен конфесійної ідентичності в українському суспільстві / Н. Мадей // Духовність. Культура. Нація : зб. наук. ст. – Вип. 4. – Львів : Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2009. – С. 158–165.

258. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. д-ра філос. наук Л. О. Филипович і канд. філос. наук О. В. Горкуші. – К. : Самміт-Книга, 2014. – 656 с.

259. Маринович М. Проблема збереження релігійної ідентичності в умовах відкритого суспільства / М. Маринович // Громадянське суспільство як здійснення свободи: центрально-східноєвропейський досвід / за заг. ред. А. Карася. – Львів, 1999. – С. 219–224.

260. Малер А. Постсекулярность или язычество [Электронный ресурс] // Русский журнал / А. Малер. – Режим доступа : <http://www.russ.ru/pole/Postsekulyarnost-ili-yazychestvo>.

261. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления / М. К. Мамардашвили. – М. : Прогресс, 1993. – 352 с.

262. Марсель Г. Быть и иметь / Г. Марсель ; пер И. Н. Полонской. – Новочеркасск : Сагуна, 1994. – 159 с.

263. Марчишак А. Р. Трансформація православ'я в глобалізованому світі: пострадянський контекст : автореф. дис. ... канд. філософ. наук : 09.00.11– релігієзнавство / Марчишак Арсен Романович ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2007. – 18 с.

264. Марчук В. Етнос, нація і релігія: теоретико-методологічний аналіз / В. Марчук // Християнство в Україні на межі третього тисячоліття / ред. кол. : В. І. Кононенко (голова), Б. К. Остафійчук, С. М. Возняк [та ін.]. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 56–64.

265. Медведєва Н. С. Проблема співвідношення тілесності та соціальності в людині і суспільстві : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Медведєва Наталія Сергіївна ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2005. – 18 с.

266. Мелетинский Е. М. Миф и двадцатый век [Электронный ресурс] / Е. М. Мелетинский. – Режим доступа : www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky1.htm. .

267. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М. : Восточная лит., 2006. – 406 с.

268. Мерло-Понти М. Око и дух / М. Мерло-Понти ; пер. А. В. Густырь. – М. : Искусство, 1992. – 63 с.

269. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – СПб. : Ювента, 1999. – 605 с.

270. Мид Дж. Интернализированные другие и самость / Дж. Мид // Американская социологическая мысль: тексты / сост. Е. И. Кравченко ; под ред. В. И. Добренкова. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 222–224.

271. Мид Дж. От жеста к символу [Электронный ресурс] / Дж. Мид. – Режим доступа : http://www.gumer.info/nfo/bogoslov_Vuks/Philos/Article/Mid_GestSimv.php.

272. Митрохин Н. А. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы / Н. А. Митрохин. – М. : Изд-во НЛЮ, 2004. – 648 с.

273. Місіонерська діяльність Української Православної Церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://archiv.orthodox.org.ua/page-223.html>.

274. Монтень М. Опыты. Эссе / М. Монтень. – М. : Эксмо, 2007. – 944 с.

275. Морина Л. П. Семиотика ритуализированных поведенческих форм культуры : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 24.00.01 – теория и история культуры / Морина Лариса Павловна ; С.-Петербур. гос. ун-т. – СПб., 2008. – 42 с.

276. Мороз А. Народный культ преподобного Никиты Стопника, переславского чудотворца / А. Мороз // Религиозные практики в современной России : сб. ст. / под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М. : Новое изд-во, 2006. – С. 290–312.

277. Морозов А. Наступила ли постсекулярная эпоха? [Электронный ресурс] / А. Морозов. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/continent/2007/131/mo9.html>.

278. Найвідоміше молодіжне братство УПЦ КП – кузня єпископських кадрів – відзначило 10-ліття [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – Режим доступу : www.religion.in.ua/.../15216-najvidomishe-molodizhne-bratstvo-upc-kp-kuznya-episkopskikh-kadriv-vidznachilo-10-litty.html.

279. Найдыш О. В. Обыденное сознание и мифотворчество : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 – Онтология и теория познания / Найдыш Ольга Вячеславовна ; Рос. ун-т дружбы народов. – М., 2011. – 24 с.

280. Налётова И. Современные православные ярмарки как выражение православной веры вне храма / И. Налётова // Религиозные практики в современной России : сб. ст. / под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М. : Новое изд-во, 2006. – С. 178–198.

281. Нанси Ж.-Л. *Corpus* / Ж.-Л. Нанси. – М. : Ad Marginem, 1999. – 256 с.

282. Недавня О. В. Конфесійне життя України як вияв особливостей її культурно-цивілізаційної природи [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України / О. В. Недавня. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/40886.

283. Недавня О. В. Політкоректність та ідентичність: проблеми в релігійно-духовній царині сучасного українського суспільства / О. В. Недавня // Суспільно-політичні виміри релігійних процесів в Україні : зб. наук. пр. – Чернівці : Рута, 2008. – С. 25–31.

284. Недавня О. Суспільно значуща діяльність християнських церков у дослідженнях українських релігієзнавців / О. Недавня // Українське релігієзнавство. – 2011. – № 60. – С. 151–161.

285. Недзельська Ю. К. Православний мирянин: життя в сьогодні (український контекст) : монографія / Ю. К. Недзельська. – К. : Укр. асоц. релігієзнавців, 2010. – 162 с.

286. Недзельська Ю. Спосіб життя православного віруючого / Ю. Недзельська // Україна релігійна : кол. моногр. – Книга перша : Стан релігійного життя України. – К. : [б. в.], 2008. – Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46. – С. 135–146.

287. Недзельська Ю. Таїнства в православ'ї та католицизмі: спільні та відмінні риси / Ю. Недзельська // Українське релігієзнавство. – 2011. – № 59. – С. 146–154.

288. Недзельський К. Суперечності релігійного життя та проблеми національної ідентифікації українського народу / К. Недзельський // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми : наук. щорічник / за заг. ред. д-ра філос. наук А. Колодного і канд. філос. наук М. Бабія. – К., 2002. – С. 79–84.

289. Новосад М. Релігійна свідомість в контексті української народної традиції / М. Новосад // Українське релігієзнавство. – 2013. – № 67. – С. 132–137.

290. Огульчанський Богдан., протоієрей. Життя і рух в церкві: минуле, сучасне, майбутнє. Міркування про Православ'я в Україні [Електронний ресурс] // Релігія в Україні / протоієрей Богдан Огульчанський. – Режим доступу : www.religion.in.ua/.../14434-zhittya-i-ruh-v-cerkvi-minule-suchasne-majbutnye-mirkuvannya-pro-pravoslavyya-v-ukrayini.html.

291. Олійник К. Великий благодійний етно-фестиваль «Трійця на «Мамаєвій Слободі» [Електронний ресурс] / К. Олійник. – Режим доступу : <http://mamajeva-sloboda.ua/news.php?id=573>.

292. Онищенко О. С. Ідейна криза релігії і релігійний модернізм / В. І. Онищенко. – К. : Наук. думка, 1974. – 331 с.

293. Основы религиоведения : учеб. для вузов / И. Н. Яблоков [и др.] ; под. ред. И. Н. Яблокова. – 5-е изд., перераб. и доп. – М. : Высш. шк., 2006. – 568 с.

294. Павленко П. Етнокультурні і релігійні обриси сучасного українського суспільства / П. Павленко // Історія релігій в Україні : наук. щорічник / ред. кол. : З. Білик, Я. Дашкевич, Л. Моравська. – Львів, 2006. – Кн. 2. – С. 407–413.

295. Павленко П. Змирщення християнства і криза християнської цивілізації / П. Павленко // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України / відп. ред. д-р філос. наук Л. Филипovich. – К., 2009. – Українське релігієзнавство. – 2009. – № 50. – С. 12–21.

296. Павленко Ю. В. История мировой цивилизации. Философский анализ / Ю. В. Павленко. – Киев : Феникс, 2002. – 760 с.

297. Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект [Электронный ресурс] // Либрусек / А. А. Панченко. – Режим доступа : lib.rus.ec/b/355422.

298. Папаяні І. В. Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу : дис. ... канд. філос. наук / Папаяні Іван Володимирович ; Державний ун-т інформатики і штучного інтелекту. – Донецьк, 2010. – 207 с.

299. Паращевин М. Відмінності ціннісних орієнтацій православних і греко-католицьких віруючих України (дані соціологічних досліджень) / М. Паращевин // Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття : наук. зб. / за ред. Л. Филипovich і П. Яроцького. – К. : УАР, 2015. – Українське релігієзнавство. – 2015. – № 73. – С. 269–274.

300. Паращевин М. Релігія та релігійність в Україні / М. Паращевин / за ред. С. Макеєва ; передне слово О. Іващенко. – К. : Ін-т політики, Ін-т соціології НАН України, 2009. – 68 с.

301. Петр (Мещеринов), игумен. В защиту расцерковления [Электронный ресурс] // Релігія в Україні / игумен П. Мещеринов. – Режим доступа : www.religion.in.ua/zmi/...zmi/9171-v-zashhitu-rascerkovleniya.html.

302. Петр (Мещеринов), игумен. О лубочном христианстве [Электронный ресурс] // Киевская Русь / игумен П. Мещеринов. – Режим доступа : www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/1033/.

303. Петр (Мещеринов), игумен. Почему дети воцерковленных родителей уходят из Церкви? [Электронный ресурс] // Релігія в

Україні / игумен П. Мещеринов. – Режим доступа : www.religion.in.ua/.../8274-rochemu-deti-vocerkovlennyx-roditelej-uxodyat-iz-cerkvi.html.

304. Петр (Мещеринов), игумен. Проблемы воцерковления [Электронный ресурс] / игумен Петр (Мещеринов). – Режим доступа : <http://kiev-orthodox.org/site/churchlife/1484/>.

305. Петр (Мещеринов), игумен. Размышления о расцерковлении [Электронный ресурс] // Православие и мир / игумен Петр (Мещеринов). – Режим доступа : <http://www.pravmir.ru/razmyshleniya-o-rascerkovlenii/>.

306. Петрушенко В. Л. Філософія знання: онтологія, епістемологія, аксіологія: монографія / В. Л. Петрушенко. – Львів : Ахілл, 2005. – 320 с.

307. Петрушкевич М. С. Особливості вияву комунікативної функції релігії у християнських конфесіях : автореф. дис. ... канд. філос. наук / М. С. Петрушкевич ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2007. – 20 с.

308. Петрушкевич М. С. Релігійні комунікації: християнський контекст : монографія / М. С. Петрушкевич. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту «Острозька академія», 2011. – 228 с.

309. Пивоваров Д. В. О языке религии. Произойдет ли в наступившем тысячелетии лингво-компьютерный синтез? [Электронный ресурс] / Д. В. Пивоваров. – Режим доступа : www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1790.

310. Пивоварова Н. Релігійність українців: тенденції десятиліття / Н. Пивоварова // Українське релігієзнавство. – 2014. – № 71–72. – С. 77–84.

311. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека / пер. Л. Брагиной ; Дж. Пико делла Мирандола // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. – Т.1. – С. 506–514.

312. Писаренко Ю. До питання про українську ментальність і її витоки / Ю. Писаренко // Проблеми теорії ментальності / відп. ред. М. В. Попович. – К, 2006. – С. 302–323.

313. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Платон. – М. : Мысль, 1999. – 528 с.

314. Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий / Платон. – М. : Мысль, 1999. – 655 с.

315. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию : материалы лекционных курсов 1992–1994 гг. / В. Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 340 с.

316. Політичне православ'я [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : risu.org.ua/ua/index/resources/directory/48781/.

317. Полякова И. П. Повседневность в социально-философском контексте: теоретико-методологический анализ) : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11– социальная философия / Полякова Ирина Павловна ; Моск. гос. техн. ун-т им. Н. Э. Баумана. – М., 2011. – 46 с.

318. Попович М. В. Теорія ментальності / М. В. Попович // Проблеми теорії ментальності / відп. ред. академік НАН України М. В. Попович. – К. : Наук. думка, 2006. – С. 3–28.

319. Попович М. В. Українська національна ментальність / М. М. Попович // Проблеми теорії ментальності (проект «Наукова книга») / відп. ред. М. В. Попович. – К. : [б. в.], 2006. – С. 232–272.

320. Православний Пасхальний Фестиваль – 2012 «Пасхальна писанка» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zazuzoom.com.ua/sobitia/drugoe/festival-pasxalnaya-pisanka-2012.html>.

321. Православні скаути взяли шефство над найбільшою в Карпатах установою для дітей з ДЦП [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – Режим доступу : www.religion.in.ua/.../18877-pravoslavni-skauti-vzyali-shefstvo-nad-najbilshoyu-v-karpatax-ustanovoju-dlya-ditej-z-dcp.html.

322. Преподобный Иоанн Лествичник, игумен монахов Синайской горы. Лествица, возводящая в небо / игумен Иоанн. – М. : Православное изд-во «Лествица», 2000. – 672 с.

323. Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / под. ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. – М. : Весь мир, 2011. – 368 с.

324. Проблемы жизни современного прихода. Пути духовного руководства православного человека в современном мире [Элек-

тронний ресурс]. – Режим доступа : [http:// pokrovchram.ru/ problemu_zhizni_sovremennogo_prihod](http://pokrovchram.ru/problemu_zhizni_sovremennogo_prihod).

325. Процюк Р. Релігійна ідентичність як чинник становлення громадянського суспільства / Р. Процюк // Християнство в Україні на межі третього тисячоліття / ред. кол. : В. І. Кононенко (голова), Б. К. Остафійчук, С. М. Возняк [та ін.]. – Івано-Франківськ, 2002. – С. 74–81.

326. Пятигорский А. Национальный суверенитет как объект феноменологии [Электронный ресурс] / А. Пятигорский. – Режим доступа : <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/601>.

327. Разумовский Д. Рождество в эпоху постмодерна [Электронный ресурс] / Д. Разумовский. – Режим доступа : <http://www.bogoslov.ru/text/266578.html>.

328. Рафаил, архимандрит. Традиция и Петух [Электронный ресурс] / архимандрит Рафаил. – Режим доступа : karelin-r.ru/pravoslavie/81/1.html.

329. Ребров Дмитрий. Архимандрит Кирилл (Говорун): что такое Церковь? [Электронный ресурс] // Релігія в Україні / Д. Ребров. – Режим доступа : www.religion.in.ua/.../16593-archimandrit-kirill-govorun-что-такое-cerkov.html.

330. Религиозные практики в современной России : сб. ст. / под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М. : Новое изд-во, 2006. – 687 с.

331. Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

332. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2016 року) [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2016/63055/>.

333. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин : інформ.-аналіт. матеріали до круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку» 8 лютого 2011 року. – К. : Центр Разумкова, 2011. – 82 с.

334. «Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин» : інформ. матеріали до Круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні станом на 2013 рік: рух до партнерства держави і Церкви чи до кризи взаємин?» 22 квітня 2013 р. – К. : Центр Разумкова, 2013. – 76 с.

335. Релігія, Церква, суспільство і держава: два роки після Майдану (інформаційні матеріали). – К. : Центр Разумкова, 2016. – 44 с.

336. Риккерт Г. Ценности жизни и культурные ценности / Г. Риккерт // Логос. – М. : Тип. Т-ва А. А. Левенсон, 1912–1913. – Кн. 1 и 2. – С. 1–35.

337. Рормозер Г. Кризис либерализма / пер. с нем. – М. : ИФРАН, 1996. – 298 с.

338. Руткевич Е. Д. Томас Лукман / Е. Руткевич // Современная американская социология / под ред. В. И. Добренькова. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 227–250.

339. Рыжова С. В. О соотношении православной идентичности и гражданского сознания / С. В. Рыжова // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / отв. ред. В. С. Магун. – М. : Изд-во Ин-та социологии РАН, 2006. – С. 141–168.

340. Рязанова Л. С. Релігійне відродження в Україні: соціокультурний контекст / Л. С. Рязанова. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2004. – 252 с.

341. Савченко Л. А. Повседневность: методология исследования, современная социальная реальность и практика (социально-философский анализ) : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 – социальная философия / Савченко Людмила Алексеевна ; Рост. гос. ун-т. – Ростов н/Д, 2001. – 67 с.

342. Саган О. Етноконфесійна специфіка релігійності в Україні / О. Саган // Українське релігієзнавство. – 1999. – № 12. – С. 94–105.

343. Саган О. Основні проблеми європейського розвитку православ'я / О. Саган // Християнство: контекст світової історії і культури : наук. зб. / ред. кол. : А. М. Колодний, П. Л. Яроцький (голов. ред.) [та ін.]. – К., 2000. – С. 41–44.

344. Саган О. Н. Підгрунття формування Київського християнства. Чинники, що впливають на процес націоналізації православної культури (продовження) [Електронний ресурс] // Релігія в Україні / О. Н. Саган. – Режим доступу : www.religion.in.ua/.../12162-pidruntya-formuvannya-kiyivskogo-xristiyanstva-chinniki-shho-vplivayut-na-proces-onacionalnennya-...

345. Саган О. Православна ортодоксія у світі релігійного постмодерну / О. Саган // Християнство доби постмодерну : [кол. мо-

ногр.] / за ред. А. Колодного. – К. : Від-ня релігієзнав. Ін-ту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Укр. асоц. релігієзнавців, 2005. – С. 189–207.

346. Саган О. Н. Православ'я в його інституційному розвитку: історіософський аналіз : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 – релігієзнавство / Саган Олександр Назарович. – К., 2004. – 47 с.

347. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Ж. П. Сартр ; [пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко]. – М. : Республика, 2004. – 639 с.

348. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319–344.

349. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / Э. Сепир ; пер. с англ. проф. А. Е. Кибрика. – М. : Прогресс, 1993. – 656 с.

350. Сергазина К. Динамика возрождения русской религиозной культуры / К. Сергазина // Религиозные практики в современной России : сб. ст. – М. : Новое изд-во, 2006. – С. 106–125.

351. Сизонтова Є. Михайло Білецький: Наша релігійність більше носить формальний характер, ніж задовольняє внутрішню потребу в вірі / Є. Сизонтова [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – Режим доступу : www.religion.in.ua/.../17863-mixajlo-bileckij-nasha-religijnist-bilshe-nosit-formalnij-karakter-nizh-zadovolnyaye-vnutrishnyu-potrebu-v-viri.htm...

352. Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных / Ю. Ю. Синелина // Социологические исследования. – 2006. – № 11. – С. 89–97.

353. Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения [Электронный ресурс] / Ю. Ю. Синелина. – Режим доступа : <http://www.synergia.itn.ru/kerigma/katehiz/stat/krit-rel.htm>.

354. Синелина Ю. Ю. Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII – начало XXI века) : автореф. дис. д-ра социол. наук : 22.00.01 – теория, методология и история социологии / Синелина Юлия Юрьевна. – М., 2009. – 54 с.

355. Складорова Т. В. Релігійна соціалізація: проблеми і напрямлення досліджень [Електронний ресурс] / Т. В. Складорова. – Режим доступу : <http://www.verav.ru/common/mpublic.php? num=1095>.

356. Скрипник Г. А. Національна ментальність та традиційні світоглядні уявлення / Г. А. Скрипник // Історія української культури : у 5 т. – Т. 4, кн. 1 : Українська культура ХІХ ст. / Л. Ф. Артюх, В. Г. Балущок, Г. Б. Бондаренко. – К. : Наук. думка, 2008. – С. 241–298.

357. Сліпушко О. Давньоукраїнський бестиарій / О. Сліпушко // Дніпро. – 1995. – № 9–10. – С. 124–135.

358. Смирнов М. Ю. Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании : дис. д-ра социол. наук : 22. 00. 01 / Смирнов Михаил Юрьевич ; С.-Петербург. гос. ун-т. – СПб., 2006 [Электронный ресурс] / М. Смирнов. – Режим доступа : www.dissertcat.com/content/religiozno-mifologicheskii-kompleks-v-rossiiskom-obshchestvennom-soznanii-istoriko-sotsiolog. .

359. Смирнов М. Ю. Российское общество между мифом и религией. Историко-социологический очерк / М. Ю. Смирнов. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. – 228 с.

360. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність / Д. Ентоні Сміт ; пер. з англ. П. Тарашука. – К. : Основи, 1994. – 224 с.

361. Снежкова І. Православні ярмарки Москви і Києва як етнографічне джерело / І. Снежкова // Народна творчість та етнографія. – № 2. – 2010. – С. 64–68.

362. Соловьев В. С. Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы) [Электронный ресурс] / В. С. Соловьев. – Режим доступа : <http://www.rodon.org/svs/pobvzfs.htm>.

363. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин. – М. : Астрель, 2006. – 1176 с.

364. Статут про управління Української Православної Церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступу : orthodox.org.ua/page/statut-upts.

365. Стоколос Н. Етноконфесійні трансформації в Україні: історичні уроки / Н. Стоколос // Релігія і церква в Україні: уроки минулого і проблеми сьогодення / за заг. ред. А. Колодного, М. Новиченка, О. Сагана. – К. : Світ знань, 2003. – Релігійна свобода : наук. щорічник. – 2003. – № 7. – С. 33–39.

366. Суханцева В. К. Хайдеггер: к онтологии обыденности / В. К. Суханцева // Філософські дослідження. – Луганськ, 2003. – Вип. 4. – С. 7–15.

367. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. ; пер. з англ. – М. : Политиздат, 1989. – 573 с.

368. Танчер В. К. Религия и современный мир: проблемы социально-политического модернизма в Русской православной церкви / В. К. Танчер. – Киев : Знание, 1985. – 48 с.

369. Тарабукина А. В. Фольклор и культура прицерковного круга : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.09 – фольклористика [Электронный ресурс] / Тарабукина Арина Валерьевна. – СПб., 2000. – Режим доступа : <http://www.ruthenia.ru>...Tarabukina/arina_tarabukina.html.

370. Тен Ю. П. Символ в межкультурной коммуникации : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.13 – религиоведение, философская антропология и философия культуры / Тен Юлия Павловна ; Южный федеральный ун-т. – Ростов н/Д, 2008. – 46 с.

371. Теремко В. І. Релігійна громада: сутність та її історичні форми : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 – релігієзнавство / Теремко Василь Іванович ; Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2007. – 18 с.

372. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності / Т. М. Титаренко. – К. : Либідь, 2003. – 376 с.

373. Тітовський І. Проблема адаптації / зміни канонів та церковних традицій у православ'ї сучасної України / І. Тітовський // Українське релігієзнавство. – 2013. – № 69. – С. 34–42.

374. Токарева Т. В. Религиозные компоненты механизмов идентификации в транзитивном социуме : автореф. дис. ... канд. социол. наук : 22.00.06 – Социология культуры, духовной жизни / Токарева Татьяна Викторовна ; Саратовский гос. техн. ун-т. – Саратов, 2003. – 24 с.

375. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н. И. Толстой. – М. : Индрик, 1995. – 512 с.

376. Топорков А. Л. Миф: традиция и психология восприятия / А. Л. Топорков // Мифы и мифология в современной России. – М. : Фонд Фридриха Науманна, АИРО-XX, 2003. – С. 39–64.

377. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического : избранное / В. Н. Топоров. – М. : Прогресс-Культура, 1995. – 624 с.

378. Турій О. Греко-католики, латинники і православні в Україні: проти, поруч чи разом? [Електронний ресурс] // РІСУ / Олег Турій. – old.risu.org.ua/ukr/study/research_conference/Turiy/04/.

379. Угринович Д. М. Психология религии / Д. М. Угринович. – М. : Политиздат, 1986. – 352 с.

380. Узланер Д. Расколдовывание дискурса: религиозное и светское в языке нового времени / Д. Узланер // Logos. – 2008. – № 4. – 159 с.

381. Україна-2014: суспільно-політичний конфлікт і Церква. Позитивні релігійних діячів, експертів, громадян. – К. : Центр Разумкова, 2014. – 28 с.

382. Українська Православна Церква (Московського Патріархату) [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : risu.org.ua/ua/index/resources/webcatalog/uoc_catalog.

383. Українська Православна Церква та виклики сучасності [Електронний ресурс]. – Режим доступу : theology.in.ua/bp/theological_library/theological_doc/.../47505/.

384. Українське Православ'я на рубежі епох. Виклики сучасності, тенденції розвитку [Електронний ресурс]. – Режим доступу : risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uocmp_doc/39158.

385. У Львові – XV фестиваль «Прощання з колядою» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zik.ua/news/2012/02/07/u_lvovi_xv_festyval_proshchannya_z_kolyadoyu_332579.

386. Уминский Алексей, протоиерей. Христианская община и гражданское общество [Электронный ресурс] / протоиерей Алексей Уминский. – Режим доступа : <http://www.pravmir.ru/xristianskaya-obshhina-i-grazhdanskoe-obshhestvo-video/>.

387. Устьянцев В. Б. Жизненное пространство человека: ценностные и институциональные начала / В. Б. Устьянцев // Современная парадигма человека. – Саратов : Изд-во СГТУ, 2000. – С. 110–114.

388. Февр Л. Бои за историю / Л. Февр ; пер. с фр. – М. : Наука, 1991. – 629 с.

389. Фейербах Л. Избранные философские произведения : в 2-х т. – Т. 1 / Л. Фейербах. – М. : Госполитиздат, 1955. – 676 с.

390. Филипович Л. О. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення / Л. О. Филипович. – К. : Світ знань, 2000. – 333 с.

391. Филипович Л. О. Етнологія релігії: традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу : автореф. дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 / Филипович Людмила Олександрівна ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2000. – 36 с.

392. Филипович Л. О. Етнорелігійна ідентичність: визначення і збереження / Л. О. Филипович // Українське релігієзнавство. – 2010. – № 56. – С. 228–237.

393. Филипович Л. Етнорелігійні стереотипи та їх функціонування в українському суспільстві /Л. Филипович // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України : кол. моногр. / відп. ред. д-р філос. наук Л. Филипович. – К., 2009. – Українське релігієзнавство. – 2009. – № 50. – С. 160–166.

394. Филипович Л. Історичні віхи та закономірності етнорелігієгенезу / Л. Филипович // Релігія і нація в суспільному житті України й світу (проект «Наукова книга») / ред. кол. : А. М. Колонний, Л. О. Филипович (відп. ред.), П. Л. Яроцький. – К., 2006. – С. 37–56.

395. Филипович Л. Майдан і Церква / Л. Филипович // Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Українська асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. д-ра філос. наук Л. О. Филипович і канд. філос. наук О. В. Горкуші. – К. : Самміт-Книга, 2014. – 656 с.

396. Филипович Л. Неохристиянська релігійність в умовах конфлікту ідентичностей / Л. Филипович // Релігійна свобода. – К., 2005. – № 9. – С. 66–81.

397. Филипович Л. Релігія в сучасній громадській думці Америки [Електронний ресурс] // Релігія в Україні / Л. Филипович. – Режим доступу : // <http://www.religion.in.ua/main/analitica/13141-religiya-v-gromadskij-dumci-suchasnoyi-ameriki.html>.

398. Филиппович Л. Роль религии в истории украинской национальной идентификации / Л. Филиппович // Религия и национализм. – М. : Ин-т религии и права, 2000. – С. 100–110.

399. Филиппович Л. Українські візії релігійної свободи і національної ідентичності / Л. Филиппович // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми : наук. щорічник / за заг. ред. д-ра філос. наук А. Колодного і канд. філос. наук М. Бабія. – К., 2002. – С. 30–33.

400. Филиппович Л. Функції і роль релігії в етнічних процесах / Л. Филиппович // Релігія і нація в суспільному житті України й світу / ред. кол. : А. М. Колодний, Л. О. Филиппович (відп. ред.), П. Л. Яроцький. – К., 2006. – С. 57–72.

401. Филиппович Л. Християнство в контексті національного самовизначення / Л. Филиппович // Християнство і національна ідея : наук. зб. / ред. кол. : А. Колодний, П. Яроцький, М. Братасюк [та ін.]. – Тернопіль, 1999. – С. 43–48.

402. Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.

403. Флиер А. Я. Культурология как гуманитарная наука / А. Я. Флиер // Общественные науки и современность. – 2005. – № 1. – С. 160–168.

404. Фрейд З. Психопатология обыденной жизни / З. Фрейд ; пер. с нем. О. Медем. – М. : Азбука, 2008. – 224 с.

405. Фрейд З. Толкование сновидений / З. Фрейд. – Минск : Попурри, 2000. – 576 с.

406. Фролова С. М. Институциональные основы повседневности / С. М. Фролова // Вестник Поволжской академии государственной службы. – Саратов, 2012. – № 4 (33) – С. 113–120.

407. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1986. – 238 с.

408. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.

409. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко ; пер. с фр. Владимира Наумова. – М. : «Ad Marginem», 1999. – 480 с.

410. Фуко М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Философия эпохи постмодерна : сб. переводов и рефератов ; пер. с фр. – Минск, 1996. – С. 78–97.

411. Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с франц. В. П. Визгин, Н. С. Автономова. – СПб. : А-сэд, 1994. – 406 с.

412. Хабермас Ю. Вера и знание [Электронный ресурс] / Ю. Хабермас. – Режим доступа : www.antropolog.ru/doc/library/habermas Habermas4.

413. Хабермас: лекция о жизненном мире [Электронный ресурс] / Ю. Хабермас. – Режим доступа : http://russia.ru/video/nauka_habermas/.

414. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас ; пер. с нем. ; под ред. Д. В. Складнева. – СПб. : Наука, 2000. – 380 с.

415. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? – Ч. 1 / Ю. Хабермас // Российская философская газета. – 2008. – № 4 (18).

416. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия / Ю. Хабермас // Вестник Московского университета. – Серия 7 : Философия. – 1993. – № 4 – С. 43–63.

417. Хайдеггер М. Время и бытие : ст. и выступления / М. Хайдеггер ; сост., пер. с нем. и коммент. В. В. Бибихина. – М. : Республика, 1993. – 447 с.

418. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер ; пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. : Гнозис, 1993. – 464 с.

419. Хай жінка мовчить? Розмови про «гендерну рівність» нині дуже модні. А чи не ущемляються права жінок у Православ'ї? [Електронний ресурс] // pravoslaviavolyni.org.ua. – Режим доступу : <http://www.ppravoslaviavolyni.org.ua/gazeta/stattja/?newsid=841>.

420. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон ; пер. с англ. А. Башкирова. – М. : Изд-во АСТ: Транзит книга, 2004. – 635 с.

421. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.

422. Хейзинга Й. Осень Средневековья / Й. Хейзинга ; пер. с нидерландского Д. В. Сильвестрова. – 5-е изд. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2007. – 768 с.

423. Хренов И. А. Мир повседневности в социально-философской рефлексии : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 – социальная философия / Хренов Игорь Анатольевич ; Твер. гос. ун-т. – Тверь, 2007. – 21 с.

424. Хренов Н. А. Культура в эпоху социального хаоса / Н. А. Хренов. – М. : Едиториал УРСС, 2002. – 448 с.

425. Хюбнер К. Истина мифа / К. Хюбнер ; пер. с нем. – М. : Республика, 1996. – 448 с.

426. Черенков М. М. Антиномії релігійного і національного в соціально-богословській позиції українського євангельського протестантизму / М. М. Черенков // Українське релігієзнавство. – 2007. – № 44. – С. 199–204.

427. Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века [Электронный ресурс] / В. Ф. Чеснокова. – Режим доступа : http://www.krotov.info/history/20/1990/chesnokova_01.htm.

428. Четвертый з'їзд СПБ // Православне слово. – 1993. – № 2.

429. Чи чутний сьогодні голос православних мирян? [Електронний ресурс] // Автокефалія. – Режим доступу : uaoc.net/2009/12/holos-myryan/.

430. Чорноморець Ю. Сучасні проблеми з релігійною ідентичністю: трагедія православ'я [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України / Ю. Чорноморець. – Режим доступу : risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/42544/.

431. Чорноморець Ю. Християнська молодіжна організація на початку 21 століття: нові можливості для вирішення вічних проблем [Електронний ресурс] // Релігія в Україні / Юрій Чорноморець. – Режим доступу : www.religion.in.ua/.../15205-xristiyanska-molodizhna-organizaciya-na-pochatku-21-stolitti-novi-mozhливosti-dlya-virishennya-vichnix-proble...

432. Чорноморець Ю. Церква в інформаційному суспільстві: як уникнути принципових помилок і суттєвих іміджевих втрат? [Електронний ресурс] // Релігія в Україні / Ю. Чорноморець. –

Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/analitica/15662-cerkva-v-informacijnomu-uspilstvi-yak-uniknuti-p...>

433. Чорноморець Ю. Чи можна побудувати державу «закону» та «моральних засад» лише зусиллями громадянського суспільства? [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України / Ю. Чорноморець. – Режим доступу : risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/46549/.

434. Что делает приход общиной? Опыт пастырей и прихожан [Электронный ресурс] // Нескучный сад. – Режим доступа : <http://www.nsad.ru/articles/chto-delaet-prihod-obshhinoj>.

435. Что такое православный приход? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.pravmir.ru/chto-takoe-pravoslavnyj-prihod/>

436. Шаповал Ю. В. Религиозные ценности: религиоведческий анализ (на примере иудаизма, христианства, ислама) [Электронный ресурс] / Ю. В. Шаповал. – Режим доступа : <http://do.gendocs.ru/docs/index-212.html>.

437. Шартье Р. Одна четверть свободы, три четверти детерминизма / Р. Шартье // Споры о главном. Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». – М. : Наука, 1993. – С. 42–43.

438. Шевченко В. Актуалізація української релігійної духовності в проблематичному зрізі внутрішньодержавного і загальноцивілізаційного поступу / В. Шевченко // Україна релігійна : кол. моногр. – Кн. друга : Прогнози релігійних прогнозів України. – К., 2008. – Українське релігієзнавство. – 2008. – № 48. – С. 109–135.

439. Шевченко В. В. Істинність релігії і проблема налагодження міжконфесійного діалогу сучасності [Електронний ресурс] / В. В. Шевченко. – Режим доступу : <http://www.kda.org.ua/statti/236-dialog.html>.

440. Шевченко В. Конфесійна свідомість в системі цінностей цивілізованого світу / В. Шевченко // РЕЛІГІЯ– СВІТ– УКРАЇНИ : кол. моногр. : у 3-х кн. – Кн. I : Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу // Українське релігієзнавство. – К., 2010. – № 56. – С. 46–62.

441. Шевченко В. В. Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики: історія та сучасність / В. В. Шевченко. – К. : Вид. відд. УПЦ Київського патріархату, 2013. – 639 с.

442. Шевченко В. В. Україна духовна: постаті, події, явища / В. В. Шевченко. – К. : Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України; Київська духовна академія, 2008. – 572 с.

443. Шмелев В. Ю. Диалектическая взаимозависимость христианских религиозных догматов и стереотипов / В. Ю. Шмелев, С. А. Саженова // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2011. – № 3 (8). – С. 106–110.

444. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр ; пер. Ю. И. Айхенвальда // Собрание сочинений : в пяти томах. – Т. I. – М. : Моск. клуб, 1992. – 400 с.

445. Шпенглер О. Закат Европы. Всемирно-исторические перспективы / О. Шпенглер. – Т. II. – Минск : Попурри, 1999. – 720 с.

446. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории : в 2 т. / О. Шпенглер. – М. : Мысль. – Т. 1 : Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – 1993. – 669 с.

447. Шрамко А., священник. По поводу «усталости от церковности» [Электронный ресурс] // Релігія в Україні / священник Александр Шрамко. – Режим доступа : www.religion.in.ua/.../11873-ro-povodu-ustalosti-ot-cerkovnosti.html.

448. Шюц А. Некоторые структуры жизненного мира / А. Шюц // Философия языка и семиотика. – Иваново : Иванов. гос. ун-т, 1995. – С. 213–229.

449. Шюц А. О множественности реальностей / А. Шюц // Социологическая теория: история, современность, перспективы. – СПб. : Владимир Даль, 2007. – С. 58–109.

450. Шюц А. О множественности реальностей / А. Шюц // Социологическое обозрение. – 2003. – Т. 3. – № 2. – С. 3–35.

451. Шюц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / А. Шюц ; пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой. – М. : Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2003. – 336 с.

452. Шюц А. Структура повседневного мышления / А. Шюц // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129–137.

453. Щедрін А. Т. Культурологічно-релігійознавчі виміри «вторинної» міфотворчості : автореф. дис. ... д-ра культурології : 26.00.01 – теорія та історія культури / А. Т. Щедрін ; Харк. держ. академія культури. – Х., 2008. – 40 с.

454. Щоткіна К. Собор і порожнеча [Електронний ресурс] / К. Щоткіна. – Режим доступу : http://dt.ua/columnists/sobor-i-porozhnecha-198251_.html.

455. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. – СПб. : Петрополис, 1998 – 432 с.

456. Элбакян Е. С. Повседневность в мире религии, религия в мире повседневности [Электронный ресурс] / Е. С. Элбакян. – Режим доступа : <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnost...>

457. Элбакян Е. С. Семья в традициях религий мира (краткий обзор) / Е. С. Элбакян // Семья: феноменология повседневности : кол. моногр. / под общ. ред. Е. С. Элбакян, Г. С. Широкаловой. – Н. Новгород : НГСХА, 2016. – С114–136.

458. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде ; пер. с фр. – М. : «Инвест – ППП», СТ «ППП», 1996. – 240 с.

459. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде ; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

460. Элиаде М. Трактат по истории религий : в 2 т. / М. Элиаде ; пер. с фр. А. А. Васильева. – СПб. : Алетейя, 1999. – Т. 2. – 1999. – 415 с.

461. Элиас Н. Общество индивидов / Н. Элиас ; пер. с нем. – М. : Праксис, 2001. – 336 с.

462. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Н. Элиас ; Акад. исслед. культуры. – М. ; СПб. : Университет. кн., 2001. – Т. 1 : Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада / [науч. ред. О. Ю. Бойцова ; пер. А. М. Руткевич]. – 2001. – 331 с.

463. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Н. Элиас. – Т. 2 : Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. – М. ; СПб. : Университет. кн., 2001. – 382 с.

464. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон ; пер. с англ. ; общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. – М. : Издат. группа «Прогресс», 1996. – 344 с.

465. Юнг К. Г. Архетипы и символ / К. Г. Юнг. – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с.

466. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / К. Г. Юнг. – Киев : Порт-Рояль ; Москва : Совершенство, 1997. – 384 с.

467. Юнг К. Г. О природе психе / К. Г. Юнг // О природе психе / пер. : С. Л. Удовик, Г. А. Бутузов. – Москва : «Рефл-бук», Киев : «Ваклер», 2002. – С. 7–94.

468. Юнг К. Г. Очерки по аналитической психологии / К. Г. Юнг. – Минск : Харвест, 2003. – 480 с.

469. Юнг К. Г. Психология бессознательного / К. Г. Юнг. – М. : Канон, 1994. – 316 с.

470. Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуализации / К. Г. Юнг. – М. : Наука, 1996. – 296 с.

471. Яковенко И. Г. Ментальность в структурировании субъекта и субъектности / И. Г. Яковенко // Человек как субъект культуры / отв. ред. Э. В. Сайко. – М. : Наука, 2002. – С. 130–151.

472. Яроцький П. Л. Духовний і соціальний потенціал протестантських церков в Україні / П. Л. Яроцький // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації : зб. наук. матеріалів / Держ. ком. України у справах національностей та релігій, Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова ; редкол. : В. Андрущенко та ін. – К., 2007. – С. 167–171.

473. Яроцький П. Інкультурація: рух до національних Церков чи клерикалізація національних культур / П. Яроцький // Українське релігієзнавство. – 1999. – № 12. – С. 73–81.

474. Яроцький П. Культура й інкультурація в контексті міжрелігійного і міжкультурного діалогу / П. Яроцький // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України : кол. моногр. / відп. ред. д-р філос. наук Л. Филипович. – К., 2009. – Українське релігієзнавство. – 2009. – № 50. – С. 105–116.

475. Яроцький П. Міжконфесійна толерантність, правова коректність в інституалізаційно-конфесійних означеннях і стосунках / П. Яроцький // Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як

суспільні фактори утвердження : наук. щорічник / за заг. ред. д-ра філос. наук А. Колодного. – К., 2001. – № 5. – С. 156–160.

476. Яроцький П. Національно-культурна ідентифікація і конфесійна уніфікація як вияв особливостей релігієгенезу / П. Яроцький // Релігійна свобода : наук. щорічник. – № 14. – 2009. – К., 2009. – С. 33–39.

477. Яроцький П. Л. Релігієзнавство / П. Л. Яроцький. – К. : Кондор, 2004. – 306 с.

478. Ammerman N. (Ed.) *Congregation & Community* / N. (Ed.) Ammerman. – New Brunswick ; Nev. Jork and London, 1997. – 434 p.

479. Bauman Z. *Intimations of Postmodernity* / Z. Bauman. – London and New-York : Routledge, 1992. – 280 p.

480. Beaugrande R. de. *Text Linguistics* / R. de. Beaugrande // *The Encyclopaedia of Language and Linguistics* / R. E. Asher (ed.). – Oxford ; New York ; Seoul ; Tokyo : Pergamon Press, 1994. – S. 4537.

481. Bourdieu P. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* / P. Bourdieu. – Cambridge : Harvard University Press, 1984. – 616 p.

482. Chaves M. *Congregations in America* / M. Chaves. – Cambridge ; MA : Harvard University Press, 2004. – 382 p.

483. Eco U. *Art and Beauty in the Middle Ages* / U. Eco. – New Haven ; London, 1986. – X, 131 p.

484. Eco U. *Semiotics and the Philosophy of Language* / U. Eco. – Bloomington : Indiana University Press, 1986. – 242 p.

485. Elias N. *Zum Begriff des Alltags* / N. Elias // *Materialien zur Soziologie des Alltags*. – Westdeutscher Verlag. – Koelner Zeitschrift fuer soziologie und sozialpsychologie, 1978. – S. 22–29.

486. Fichter J. H. *Sociological Measurement of Religiosity* / J. H. Fichter // *Review of Religious Research*, 1969. – Vol. 10. – No. 3.

487. Heller A. *Das Alltagsleben* / A. Heller // *Materialien zur Soziologie des Alltags*. – Kuln, 1978. – S. 250.

488. Heller A. *The Power of Shame. A Rational Perspective* / A. Heller. – London : Routledge&Kegan Paul, 1985. – 316 p.

489. Lim Ch. *Religion, Social Networks, and Life Satisfaction* / Ch. Lim, R. Putnam // *American Sociological Review*. – 2010. – Vol. 75. – № 6.

490. Melucci A. Social movements and the democratization of everyday life / A. Melucci // Civil society and the state. Social movements in complex society. – London, 1989. – P. 52–75.

491. Togeby D. Text Pragmatics / D. Togeby // The Encyclopaedia of Language and Linguistics. R. E. Asher (ed.) – Oxford ; New York ; Seoul ; Tokyo : Pergamon Press, 1994. – S. 4579.

492. Touraine A. Production de la societe / A. Touraine. – Paris : Seuil, 1973. – 542 p.

ДЛЯ ПОДАТОК

Наукове видання

Борейко Юрій Григорович

**ПОВСЯКДЕННІСТЬ
УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ВІРЯНИНА**

Монографія

Редактор та коректор *Г. О. Дробот*
Технічний редактор *Л. М. Козлюк*

Підписано до друку 08.08.2016 р.
Формат 60x84 ¹/₁₆. Обсяг 22,01 ум. друк. арк., 22,09 обл.-вид. арк.
Наклад 300 пр. Зам. 610. Редакція, видавець і виготовлювач – Вежа-Друк
(м. Луцьк, вул. Бойка, 1, тел. (0332) 29-90-65).
Свідоцтво Держ. комітету телебачення та радіомовлення України
ДК № 4607 від 30.08.2013 р.