

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М. П. ДРАГОМАНОВА

На правах рукопису

КОНДРАТЬЄВА Вероніка Ігорівна

УДК 291.14 : 291.37

**РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ ТРАДИЦІЇ ОБ'ЯВЛЕННЯ:
ДОКТРИНАЛЬНІ ОСНОВИ, СУТНІСНІ ОСОБЛИВОСТІ,
ХАРАКТЕР ФУНКЦІОНУВАННЯ**

09.00.11 – релігієзнавство

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник –
БОНДАРЕНКО Віктор Дмитрович,
доктор філософських наук, професор

Київ – 2017

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК ТРАДИЦІЇ ОБ'ЯВЛЕННЯ.....	12
1.1. Джерельна та методологічна база дослідження.....	12
1.2. Сутність релігійних практик.....	32
1.3. Основи доктринальної системи релігій традиції об'явлення.....	76
Висновки до першого розділу.....	88
РОЗДІЛ 2 СОТЕРІОЛОГІЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК ТРАДИЦІЇ ОБ'ЯВЛЕННЯ.....	92
2.1. Загальна характеристика релігійних практик іудаїзму.....	92
2.2. Конфесійні особливості релігійних практик християнства.....	110
2.3. Мусульманські релігійні практики.....	133
Висновки до другого розділу.....	147
РОЗДІЛ 3 ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК У СУСПІЛЬСТВІ.....	150
3.1. Релігійні практики як чинник соціальної ідентичності.....	150
3.2. Історичні трансформації релігійності та їх вплив на специфіку релігійної практики.....	179
Висновки до третього розділу.....	195
ВИСНОВКИ.....	198
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	210

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасний світ характеризується широкомасштабними змінами, які виявляються у трансформації соціокультурного буття та відповідних йому ціннісних орієнтирів. Останні обумовлені новим «великим переселенням» народів та відповідною йому політикою мультикультурності, спрямованою проти етнічної, расової, культурної та релігійної дискримінації.

Релігійне відродження, яке виявляється на тлі постмодерного світогляду, зумовлює переосмислення не тільки ролі релігії в сучасному світі, але й тих процесів модернізації, що відбуваються в ряді структурних компонентів релігії й виявляють, з одного боку, новації в релігійній свідомості та релігійних практиках, а з іншого – зростання консервативних і фундаменталістських настроїв, які визначають політичну поведінку і політичні процеси. Показово, що зростання соціально-політичного значення релігійного чинника яскраво спостерігається не тільки у суспільствах пострадянського простору, де в наслідок краху тоталітарного світогляду сформувався певний світоглядний та духовний вакуум, але й тих країнах, які визначають основні вектори цивілізаційного розвитку.

Констатований ріст релігійності супроводжується двома амбівалентними процесами: з одного боку, представники різних релігійних конфесій прагнуть відродити знівельовані в період секуляризації релігійні цінності та традиції, а з іншого – велика кількість різноманітних політичних і соціальних програм намагаються дистанціюватися від будь-яких проявів та взаємозв'язків людини з релігійною сферою. Ця тенденція, обумовлена докорінною зміною у специфіці сучасної релігійності, часто призводить до формування хибних і навіть шкідливих соціальних та політичних проєктів.

Формування нового типу релігійності у сукупності з «релігійним ренесансом», що виявляється у зародженні нових типів взаємозв'язку між релігією та державою й трансформації цивілізаційних цінностей та

орієнтирів (С. Гантінгтон), вимагає не тільки переосмислення змісту основних структурних компонентів релігії, але й їх соціальних функцій. Провідне місце в цьому контексті відіграють релігійні практики, які тривалий час залишалися зовнішнім виявом релігійних відмінностей, насамперед, у суспільствах європейської цивілізації, де домінуючими до нашого часу залишаються релігії традиції об'явлення.

Обумовленість багатьох сучасних соціокультурних і політичних процесів світоглядними та ціннісними інтенціями релігій традиції об'явлення тісно співвідноситься з дефіцитом наукових досліджень, присвячених не тільки компаративному аналізу релігій традиції об'явлення та, відповідно, пошуку тих умов, які забезпечать діалог між ними, але й вивченню виразних трансформацій, які відбуваються всередині самих цих релігій, призводячи до зміни змісту релігійності та її сучасних соціокультурних виявів.

Таким чином, практична актуальність вивчення релігійних практик релігій традиції об'явлення обумовлена сучасним «релігійним ренесансом», який, з одного боку, супроводжується формуванням нового типу «релігійності», а з іншого – зростанням фундаменталістських настроїв, які в сукупності з децентралізацією релігійного простору можуть підривати стабільність і єдність не тільки сучасних держав, але й видозмінювати ціннісні інтенції, насамперед, європейської цивілізації. Теоретична необхідність дослідження детермінована відсутністю комплексних філософсько-релігієзнавчих робіт, присвячених осмисленню взаємозв'язку доктринальних основ, сутнісних характеристик і характеру функціонування релігійних практик традиції об'явлення.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного

педагогічного університету імені М. П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009 р.).

Мета дисертаційного дослідження полягає у з'ясуванні сутності релігійних практик традиції об'явлення, виявленні специфіки їх доктринальних основ, місця, значення та функціонування у житті суспільства на різних етапах історичного і соціокультурного розвитку.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність послідовного розв'язання таких основних **дослідницьких завдань**:

- висвітлити джерельну базу наукового вивчення релігійних практик у діахронному й синхронному аспектах;
- обґрунтувати методологічну парадигму філософсько-релігієзнавчого дослідження релігійних практик традиції об'явлення;
- прояснити сутність релігійних практик як релігійного та соціокультурного феномену й висвітлити змістовне навантаження поняття «релігійні практики»;
- проаналізувати основні інституціалізовані форми релігійних практик (культ, ритуал, обряд), уточнити їх змістовне навантаження та виявити співвідношення між ними;
- дослідити сутність і значення ритуалу на різних етапах історичного й соціокультурного розвитку та різних сферах соціального буття;
- виявити доктринальні риси релігій традиції об'явлення;
- комплексно охарактеризувати, визначити домінантні особливості релігійних практик іудаїзму, християнства й ісламу;
- розкрити інтенціональність релігійних практик релігій традиції об'явлення;
- показати роль та значення релігійних практик релігій традиції об'явлення у формуванні різних типів соціальної ідентичності й спроектувати наслідки їх занепаду;

- репрезентувати історичні трансформації релігійності та їх вплив на специфіку релігійної практики.

Об'єктом дослідження виступають релігійні практики як соціокультурний та релігійний феномен.

Предметом дисертаційної роботи є сутність та роль релігійних практик релігій традиції об'явлення в конкретно-історичному вимірі.

Теоретико-методологічна основа дослідження. Тривале домінування у сучасному релігієзнавстві описового методу при дослідженні релігійних практик релігій традиції об'явлення сформувало багатий емпіричний матеріал, узагальнення якого сприяє формуванню загальнотеоретичних, абстрактних схем їх функціонування та розвитку. Водночас, більш глибоке проникнення в сутність релігійних практик є вкрай необхідним і вимагає використання феноменологічного методу, який дозволяє дистанціюватися від натуралістичних та суб'єктивних нашарувань і виявити дійсний зміст релігійних практик.

Значна увага у дисертації приділяється аналізу релігійних та релігійно-філософських текстів, інтерпретація яких здійснювалася крізь призму методологічних настанов філософської герменевтики, зокрема, принципу невичерпності автентичного тексту, який поєднувався з методом змістовно-історичної інтерпретації та розуміння. Такий підхід дав можливість піднятися над конкретно-історичними виявами релігійних практик релігій традиції об'явлення та показати їх онтологічний статус. При роботі з джерелами пріоритет надався синхронному методу, що передбачає використання різномірних джерел певного чітко визначеного історичного періоду.

Інтерпретація окремих текстів релігійних практик традиції об'явлення вимагала звернення до семіотичного методу, що допомагав структурувати символічний підтекст передаваної інформації.

Досягнення поставленої у дисертаційному дослідженні мети вимагало використання таких загальнометодологічних принципів, як єдність логічного та історичного, об'єктивність і неупередженість. В свою чергу,

релігієзнавчий контекст дослідження вимагав використання специфічно релігієзнавчих принципів – позаконфесійності та толерантності. У роботі також використано ряд таких загальнонаукових методів, як аналіз та синтез, опис, узагальнення, метод компаративного аналізу, проблемності, ретроспективи тощо.

Поряд з вказаними, при написанні дисертаційного дослідження були використані наступні методи: аналітичний – задіяний у процесі аналізу джерельної бази дослідження та формування теоретико-методологічних засад роботи; культурологічного аналізу – дав можливість виявити специфіку релігійних практик у різних соціокультурних та релігійних середовищах; текстологічного аналізу – спрямований виявити імпліцитний авторський зміст релігійних текстів; структурно-функціонального аналізу – спрямований на виявлення структурних елементів і принципів функціонування релігії як складної органічної системи.

Використання кожного із зазначених методів обумовлено завданнями дисертаційного дослідження, реалізація яких відбувалася у відповідних розділах дисертаційного дослідження.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у з'ясуванні сутності релігійних практик традиції об'явлення, розкритті їх специфіки, місця і значення у житті суспільства на різних етапах історичного та соціокультурного розвитку.

В процесі дослідження обґрунтовано положення та висновки, які відзначаються науковою новизною і виносяться на захист.

Вперше:

- розроблено поліметодологічний підхід вивчення релігійних практик традиції об'явлення на основі феноменологічного, герменевтичного і семіотичного наукових методів. Така дослідницька парадигма уможлиблює, зокрема: комплексний аналіз наявних смислів «насичених феноменів», у яких споглядання переважає інтенцію (феноменологія); розкриття прихованих значень текстів, інтегральну інтерпретацію символічної мови релігійних

практик у прагненні виявити Одкровення (герменевтика); системне дослідження конотацій «символічних форм», комунікаційних процесів у широкому семіотичному просторі релігійних практик (семіотика);

- сформовано цілісний концептуальний підхід до релігійних практик як релігійного та соціокультурного феномену; обґрунтовано історичний та динамічний характер релігійних практик і запропоновано авторську їх дефініцію, а саме: релігійні практики – це відкрита динамічна система взаємодії віруючого з наперед встановленими догматичними засадами певної конфесії, результатом якої є безперервний семіотично-герменевтичний процес, що виявляється у відповідній соціальній практиці;

- запропоновано авторську ієрархічну схему основних інституалізованих форм релігійної практики: культ – ритуал – обряд. На цьому тлі показано, що релігійний культ варто розглядати як богошанування, яке на соціокультурному рівні проявляється як комплекс релігійних акцій (зокрема, ритуалів та обрядів) спрямованих на вшанування Бога з боку прихильників тієї чи іншої релігії. Виявлено, що основою та зовнішнім виявом релігійного культу є ритуал, який, у свою чергу, може передбачати цілий комплекс обрядових (зовнішніх) дій;

- обґрунтовано сутнісну відмінність ритуалу в архаїчних, домодерних та сучасних суспільствах. Обґрунтовано необхідність розмежування понять «ритуал» та «релігійний ритуал», показано, що ритуал – це чітко встановлений порядок обрядових дій, яких людина повинна дотримуватися незалежно від внутрішнього стану душі та індивідуальних переживань. Релігійний ритуал варто розглядати як чітко встановлений порядок дій, результатом якого має стати зустріч з нумінозним (формування релігійного досвіду);

- показано, що релігійні практики релігій традиції об'явлення спрямовані на формування конфесійної релігійності, яка передбачає визнання певних зовнішніх зразків, сприяючи тим самим консолідації групи. На цьому тлі підкреслюється, що сучасна криза теїзму, що супроводжується релігійним

ренесансом та атомізацією індивідуального духовного пошуку, зумовлює формування позацерковної релігійності, високий ступінь соціальної індиферентності якої сприяє дезінтеграції соціальних груп;

Уточнено:

- догматичні засади релігійних практик релігій традиції об'явлення та показано, що, по-перше, релігійні практики іудаїзму спрямовані на реалізацію даного у Торі закону в земному житті шляхом вдосконалення одного народу; по-друге, наявне різноманіття християнських релігійних практик, обумовлене рядом суперечностей тлумачення природи Христа та Його спокутувальної жертви – специфікою тлумачення Євхаристії (розуміння її змісту може суттєво відрізнятися у представників різних конфесій), спрямоване на досягнення спільної мети – Царства Божого, входження до якого відбувається ще в земному житті; по-третє, специфіку ісламської релігійної практики, яка виходячи за рамки етнічних та національних кордонів, спрямована сформуванню нового справедливого суспільства (ісламську умму), входження до якої стане запорукою земного щастя та подальшого спасіння;

Набуло подальшого розвитку:

- дослідження специфічних особливостей релігій традиції об'явлення та показано, що з-поміж інших вони вирізняються принциповим монотеїзмом, ідеєю божественного об'явлення і творення світу з «ніщо».

Теоретичне значення дисертації. У дисертації вперше у вітчизняному релігієзнавстві розкрито сутність релігійних практик релігій традиції об'явлення, показано їх місце та значення у житті суспільства на різних етапах історичного й соціокультурного розвитку. Представлене дослідження може слугувати теоретичною основою формування політичних проєктів, спрямованих на реалізацію міжконфесійного діалогу на державному й міжнародному рівні. Положення та висновки, обґрунтовані у дисертаційному дослідженні, можуть бути теоретичною основою подальших релігієзнавчих,

філософських, соціологічних та політологічних досліджень місця і значення релігійного чинника у соціокультурних і політичних процесах сьогодення.

Практичне значення дисертації. Висновки дисертаційної роботи можуть бути використані при викладанні релігієзнавчих, філософських та культурологічних дисциплін у вищих навчальних закладах, а також для підготовки відповідної навчально-методичної літератури. Запропоновані теоретичні висновки можуть слугувати ядром формування державної політики та консолідації суспільства.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійною науковою працею, яка розкриває особисті ідеї та розробки, що забезпечили можливість вирішити поставлені мету й завдання. Використані в процесі дослідження ідеї, гіпотези та положення інших авторів мають відповідні покликання.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Апробація результатів дисертаційного дослідження відбулася на таких наукових конференціях: Міжнародна наукова конференція «Людина. Світ. Суспільство» (Київ, 21–22 квітня 2009 р.); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2010» (Київ, 21–22 квітня 2010 р.); Науково-практична конференція «Ідеологія в сучасному світі» (Київ, 19–20 жовтня 2011 р.); Міжнародна наукова конференція «Дні науки філософського факультету – 2011» (Київ, 20–21 квітня 2011 р.); Науково-практична конференція «Ідеологія в сучасному світі» (Київ, 19–20 жовтня 2011 р.); Всеукраїнська науково-теоретична конференція «Філософія в умовах сучасних соціокультурних викликів» (Черкаси, 11–12 жовтня 2012 р.); Дніпропетровська сесія II Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (Дніпропетровськ, 22 лютого 2013 р.); Третя всеукраїнська наукова конференція з міжнародною участю «Досягнення соціально-гуманітарних

наук в сучасній Україні» (Сімферополь, 26 квітня 2013 р.); Міжнародна наукова конференція «Капеланське служіння у вищих навчальних закладах. Комунікативний аспект» (Київ, 21–22 березня 2013 р.).

Публікації. Основні положення дисертаційної роботи представлено в чотирьох статтях в українських фахових виданнях, одній статті в іноземному періодичному науковому виданні, а також у п'яти публікаціях – у матеріалах наукових конференцій.

Структура й обсяг дисертації. Структура дисертаційної роботи зумовлена логікою дослідження, що впливає з його мети та завдань. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Повний обсяг дисертації становить 241 сторінку, з них основного тексту 209 сторінок, список використаних джерел містить 347 найменувань (32 сторінки).

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК ТРАДИЦІЇ ОБ'ЯВЛЕННЯ

1.1 Джерельна та методологічна база дослідження

Помітні зміни в світогляді українського суспільства, які розпочалися після проголошення незалежності й особливо гостро виявилися протягом останніх років, торкнулися не тільки економічної, мілітарної чи політичної сфер суспільного буття, але визначили місце й окреслили вектори подальшого розвитку релігії в Україні. Останнім часом, насамперед, серед українського православного населення спостерігається виразна тенденція до зміни конфесійної приналежності. Це обумовлено не стільки протестом проти релігійної практики представників певної православної конфесії, скільки політичними переконаннями та векторами цивілізаційного вибору.

Ріст релігійності, спалах якої яскраво простежується останнім часом, супроводжується двома амбівалентними процесами – з одного боку, постулюється та популяризується думка про взаємообумовленість процесу «релігійного ренесансу» з сучасним українським націєтворенням, що, безумовно, детермінує прагнення до відродження духовних та етичних цінностей православної культури й значно розширює сферу функціонування релігії. А з іншого боку, спостерігається прямо протилежна тенденція, яка виявляється у прагненні українців дистанціюватися від будь-яких проявів релігійного життя та догматів церкви, а також активному зацікавленні протестантизмом, неорелігійними рухами тощо.

Розкол православної церкви в Україні, наявність великої кількості різних релігійних організацій та інститутів й національна консолідація на ґрунті релігійного чинника супроводжуються низкою деструктивних тенденцій. У поліетнічному й, відповідно, полірелігійному суспільстві (як це маємо в Україні) ідентифікація людини за релігійним чинником сприяє формуванню своєрідних «закритих суспільств» (К. Поппер), які, в певних соціокультурних

та політичних умовах, можуть призвести до світоглядного розколу українського суспільства.

Однак, варто зауважити, що ідентифікація людей за релігійним чинником не завжди виявляє справжню релігійність. З одного боку, користуючись теоретичною основою робіт Г. Олпорта, змушені брати до уваги наявність зовнішньої та внутрішньої релігійності, де перша розглядається як своєрідний духовний інструмент для здобуття почуття безпеки та соціальних позицій, а друга – як самоцінність релігійної віри, що пронизує все життя людини [208, с. 198–204]. А з іншого – у сучасному українському релігійному світогляді яскраво вираженими є синкретизм та еклектичність. Вони подекуди обумовлені незнанням релігійних догматів, а інколи й упередженим ставленням до них. Все це, на нашу думку, дає повне право стверджувати, що в сучасній Україні наявна тенденція до поширення поза- або надконфесійної релігійності. Люди ідентифікують себе з православними, католиками чи протестантами, не представляючи при цьому жодної конфесії, виявляючи, насамперед, соціокультурну ідентичність, а не релігійну.

Чільне місце релігійної складової як чинника соціальної ідентифікації, визначення місця та значення релігії у житті певної спільноти вимагає вивчення специфіки релігійних відмінностей. Важливого значення в цьому контексті набуває дослідження місця та значення релігії, особливостей релігійності й перспектив її розвитку в різних соціокультурних середовищах. Останнє реалізується крізь призму вивчення місця та ролі релігійних практик у житті суспільства чи забезпеченні можливості модернізації релігії відповідно до політичних, соціокультурних і духовних запитів сьогодення.

Отже, комплексне дослідження релігійних практик детерміноване не тільки академічною науковою актуальністю, але й потребою визначення особливостей практичного виміру релігії у суспільному житті.

Визначення місця та значення релігії у житті певної спільноти крізь призму релігійних практик актуалізує питання, пов'язані з визначенням

змісту останніх. Показово, що всупереч тривалій історії вивчення цього питання – вона сягає своїм корінням середини XIX ст., зокрема, праць Л. Моргана, Е. Тайлора, Дж. Фрезера, Е. Дюкргейма та інших – до сьогодні ми не маємо повного визначення змісту цього релігійного та соціокультурного феномену. Це обумовлено, на наш погляд, тим, що згадані дослідники, звертаючись до вивчення релігійних практик, насамперед, акцентують увагу на змісті та соціальному значенні окремих, передусім, інституалізованих релігійних практик у ранніх та традиційних суспільствах, дистанціюючись при цьому від загального їх визначення. Суттєвих змін у дослідженні цього аспекту проблеми не відзначалося й пізніше. Це засвідчують праці таких дослідників XX ст., як О. Арутюнов, А. Байбурін, К. Берндт, Р. Берндт, Ю. Бромлей, О. Гофман, Л. Гумільов, Т. Єлізаренкова, В. Смелянов, Л. Іонін, К. Леві-Стросс, В. Левкович, І. Огієнко, С. Радхакрішнан, В. Руднєв, О. Садохін, С. Токарьов, В. Топоров, Ю. Чернявська, та ін. Всі вони, досліджуючи релігійні практики, акцентують увагу, насамперед, на окремих їх виявах та специфіці функціонування у різних історичних і соціокультурних середовищах, залишаючи осторонь питання змісту та внутрішніх механізмів їхнього розвитку.

Варто відзначити емпіричний характер більшості наявних у сучасному соціогуманітарному дискурсі досліджень. Користуючись описовим методом, дослідники (М. Грушевський, Е. Дюкргейм, Ю. Катрій, О. Львов, Л. Морган, І. Огієнко, М. Познанський, Е. Тайлор, Г. Шолем та ін.) приділяють багато уваги конкретно-історичним релігійним практикам, насамперед, обрядам та ритуалам. На наше переконання, такий підхід не дозволяє повноцінно розкрити аналізоване явище.

Певні зрушення у вивченні змістовного навантаження поняття «релігійні практики», їх конфесійної специфіки та соціального значення спостерігаються останнім часом. Варто назвати дисертаційну роботу української дослідниці Т. Ратушної [232], яка, працюючи в руслі соціологічного підходу, пропонує авторське бачення змісту й особливостей

функціонування релігійних практик у соціокультурному просторі Південної України. Загалом визнаючи важливість цієї роботи для сучасного вітчизняного соціогуманіратного дискурсу, все ж повинні визнати, що суто соціологічний підхід, який ґрунтується на емпіричному фундаменті конкретно-історичних умов одного з регіонів України, не дає можливості зрозуміти ані внутрішній зміст релігійних практик, ані загальні механізми їх розвитку й функціонування у суспільстві.

Плідними стали також роботи таких сучасних дослідників, як О. Агаджанян, О. Белова, П. Бурдє, Н. де Бремон д'Арс, О. Данилко, В. Кабо, Б. Кнорре, О. Колдибаєва, О. Львов, С. Нізар, О. Панченко, К. Русселе, М. де Серто та ін. Праці загаданих науковців розкривають особливості функціонування окремих релігійних практик у різних соціокультурних та релігійних середовищах на теоретичному тлі авторського бачення змісту релігійних практик. Звісно, у ряді таких визначень яскраво проглядається традиційний для релігієзнавства середини ХХ ст. есенціалізм, в межах якого релігійні практики зводяться виключно до церковних.

Вихід за межі есенціалістського підходу у вивченні релігійних практик уможливорює використання методологічних настанов, запропонованих у працях П. Бергера, П. Бурдє, Л. Вітгенштейна, Г. Гадамера, В. Дільтея, Т. Лукмана та ін., зокрема: принципів рефлексії, невичерпності змісту тексту, відносності та множинності істин тощо. Вони дають можливість дистанціюватися від пануючого у ХХ ст. тлумачення релігійних практик як наперед визначених, утверджених, а відтак, незмінних церковних приписів щодо різних аспектів життя особистості та спільноти й розглянути їх як відкриту систему, що реагує на найменші соціокультурні та світоглядні зміни. В контексті такого підходу релігійні практики постають не як монологічний зв'язок релігійного тексту та практики, а як діалогічна система, яка не має жодного, наперед визначеного сенсу.

Комплексне релігієзнавче дослідження релігійних практик, які у сучасному інтелектуальному дискурсі розглядаються як дії, спрямовані на

зустріч з нумінозним (Д. Безнюк, О. Кирльожев, Р. Раппапорт, О. Садохін та ін.), не можливе поза висвітленням змісту релігійного досвіду. Важливого значення в цьому контексті набувають праці таких зарубіжних мислителів як Т. Баррі, М. Бубер, У. Джеймс, М. Еліаде, Г. ван дер Леув, Р. Отто, Р. Раппапорт, Ф. Шлейермахер та ін. У їхніх працях релігійний досвід розглядається як своєрідний психічний стан особистості, що й дає можливість провести чітку демаркаційну лінію між релігійним досвідом та релігійними практиками і показати, що останні не завжди спрямовані на формування релігійного досвіду.

Взаємозв'язок релігійного досвіду та релігійної практики, як свідчать праці американського антрополога Роя Раппапорта [340], може досягатися в рамках такої інституалізованої форми релігійної практики як ритуал. Наукове вивчення останнього розпочалися у середині ХІХ ст. на основі пануючих у тогочасній науці еволюціоністських уявлень, що яскраво засвідчують праці В. Вундта, Р. Маретта, М. Мюллера, С. Рейнака, Ш. Ренана, Г. Спенсера, Е. Тайлора, Дж. Фрезера, та ін. Серед представників антиеволюціоністського підходу варто згадати Ф. Боаса, Ф. Гребнера, Р. Лоуї, У. Робертсона-Сміта, Л. Фробеніуса, та В. Шмідта. Найбільш значний внесок у вивчення ритуалів зробили представники антропологічного підходу, а саме: Р. Бенедикт, Е. Еванс-Прічард, Ж. Ле Бра, А. Кребер, Б. Маліновський, П. Радін, А. Редкліфф-Браун та ін. Вони вивчали ритуали на рівні конкретних суспільств і культур. Важливим емпіричним фундаментом вивчення ритуалів та обрядів стали етнографічні розвідки А. Байбуріна, А. ван Геннепа, В. Єр'оміної, Є. Новіка, В. Проппа, С. Токарева, О. Топоркова та ін.

Праці Е. Мелетинського, Й. Хейзінги, О. Фрейденаберга, присвячені вивченню ритуалу в архаїчних суспільствах у широкому культурологічному контексті, допомагають виявити ігрові та міфопоетичні аспекти ритуальної поведінки. Взаємозв'язок міфу та ритуалу висвітлений у працях К. Леві-Стросса, Є. Мелетинського, М. Познанського, І. Скворцова-Степанова, С. Токарева, С. Хука, Ю. Францева, Дж. Фонтенроза, та ін.

Соціологічні дослідження ритуалу (П. Бергер, І. Вах, Г. Гарфінкель, Є. Гоффман, Е. Дюркгейм, Р. Коллінз, М. Мосс, С. Мур, У. Уорнер,) присвячені вивченню ритуалу в античних і сучасних суспільствах, його місця та значення в повсякденному житті особистості й суспільства, відтворенні й трансформації культури.

Невід'ємною частиною ритуальної практики людства виступає обрядова діяльність. Її наукове вивчення має досить тривалу історію, сягаючи своїм корінням в етнографічні розвідки філософів ХІХ ст. Чільне місце в цьому контексті відіграють праці таких українських та російських дослідників, як О. Афанасьєв, О. Веселовський, І. Снегірьов, М. Костомаров, Й. Лозинський, І. Огієнко, О. Потебня, Б. Рибakov, О. Терещенко, П. Шейн та багато інших. Показово, що більшість наявних сьогодні праць дають переважно етнографічний опис обряду, дистанціюючись при цьому від його релігійного змісту. Така тенденція значно ускладнює релігієзнавче вивчення обряду.

Деякі зрушення у вивченні змістовного навантаження поняття «обряд», виявленні його сутнісних характеристик, окресленні місця та значення у релігійній практиці простежуються у працях С. Арутюнова, А. Байбуріна, А. Генєпа, М. Козлова, П. Левашова, В. Легойди, О. Садохіна, М. Сумцова, Е. Тайлора, С. Токарева, Ю. Чернявської та інших. Водночас, варто визнати, що ці дослідження пропонують лише окремі, обумовлені чітко визначеним контекстом дослідження, аспекти висвітлення змісту та специфіки обряду як органічної частини ритуалу й релігійної практики. Саме тому ці роботи можуть слугувати важливим теоретичним тлом подальшого релігієзнавчого вивчення обряду та визначення його місця у структурі соціальної практики.

Загалом, праці усіх згаданих дослідників дають можливість розкрити змістовне навантаження та внутрішні механізми розвитку релігійних практик у різні історичні періоди, у відмінних соціокультурних і релігійних середовищах. Такі підходи, пропонуючи узагальнені теоретичні конструкти розвитку й функціонування релігійних практик у суспільстві, як правило, мають низьку пояснювальну здатність у конкретно-історичному вимірі.

Зважаючи на це, у запропонованому дисертаційному дослідженні вивчення змісту релігійних практик було обмежено релігіями традиції об'явлення.

Теоретичною основою вивчення релігійних практик традиції об'явлення стали праці С. Аверинцева, К. Армстронга, І. Байрона, М. Бердяєва, Л. Васильєва, М. Еліаде, Ю. Іжевчанина, митрополита Іларіона (Київського), Г. Керімова, Л. Медведко, Ф. Мустафаєва, Г. Синило, Є. Торчинова, А. Тойнбі, Г. Шолема, А. Штейнзальца та ін. Праці цих дослідників дають можливість сформулювати загальні риси релігій традиції об'явлення, виокремивши їх тим самим із наявного різноманіття релігійних світоглядів та практик.

Підвищений інтерес у сучасному вітчизняному та світовому дискурсі до вивчення релігій традиції об'явлення, з одного боку, супроводжується апологією певного віросповідання чи конфесії (Ізраель-Меїр Лау, Ю. Максимова, Моше Хаїм Луцатто, С. Табатабаї, Г. Шолем та ін), а з іншого, – як свідчать праці багатьох згаданих дослідників, спрямований лише на компаративний аналіз чи наукові узагальнення (М. Бердяєв, І. Загребельний, Ф. Мустафаєв, М. Якубович, та ін.), які мало сприяють встановленню внутрішнього та зовнішнього міжконфесійного діалогу. Окремі аспекти цієї проблеми були висвітлені у роботах Р. Гайнутдіна, М. Гордієнко, І. Кривелева, В. Нікітіна, О. Сидорова, І. Яблокова та інших.

Необхідність подолання прогалини у вивченні можливостей міжконфесійного діалогу, та зміни у специфіці соціальних проявів релігійної практики, актуалізують вивчення сотеріологічних інтенцій релігій традиції об'явлення. Цей й не дивно, адже сотеріологія завжди виступала тим незмінним світоглядним осердям, яке не тільки відрізняло одну релігію від іншої, але й визначало особливості її соціокультурного буття та здатність до релігійного діалогу. Зважаючи на те, що сотеріологія є невід'ємною частиною релігійного віровчення, теоретичну основу її вивчення склали основні канонічні джерела релігій традиції об'явлення, а саме: Тора (П'ятикнижжя Мойсея), Біблія (Старий та Новий Завіти) і Коран. Важливе

теоретичне значення для вивчення сотеріологічної спрямованості релігійних практик традиції об'явлення мали праці іудейських (С. Зігеля, р. Ізраеля-Меїра Лау, І. Леві, М. Левуша, р. Н. Шермана, та ін.), християнських (І. Дамаскіна, преп. Іустина (Поповича), М.Кунцлера, М.Лютера, Ю. Максимова, О.Меня, Максима Сповідника, К. Олександрійського, Й.Рацінгера, О. Шмемана та ін.) та мусульманських (С. Табатабаї, С. Шомалі та ін.) богословів та релігійних мислителів.

Окремо варто відзначити дослідників, у роботах яких розглядалися доктринальні й ритуальні особливості окремих релігій традиції об'явлення, зокрема: іудаїзму (Р. Джонстона, О. Львова, М. Левуша, П. Полонського, М. Фішбейна, М. Уїлсона, І. Шифмана, А. Штейнзальца); християнства (С. Аверінцева, О. Дугласа, І. Свенціцької, А.Сидорова, П. Тілліха, С. Тишкевича,); ісламу (Ш. Аляутдінова, П. Грязневича, Ч. Гусейнова, А. Кулієва, С. Прозорова, Е. Резвана, Р. Сагадєєва, С. Табатабаї, М. Шомалі, Ш. Шукурова).

Нинішнє зростання наукової зацікавленості до проблеми сутності та внутрішніх механізмів розвитку релігійних практик зумовлене не стільки необхідністю наукового висвітлення фундаментальних проблем суспільного буття, скільки практичною потребою пояснення тих змін, що відбуваються в сучасному суспільстві. Зростання значення релігійного чинника в соціальній ідентичності актуалізує звернення дослідників не тільки до вивчення головних причин цього процесу, але й питань, пов'язаних із тлумаченням самого поняття «релігійна ідентичність». Останнє в сучасному соціогуманітарному дискурсі навряд чи можна зарахувати до всебічно проаналізованих й усталених. Окремі аспекти його розробляли такі відомі мислителі XIX – XX ст., як У. Джеймс, Е. Еріксон, К. Пламмер, П. Рікер, Дж. Тернер, З. Фройд та ін.

Об'єктивне наукове дослідження специфіки сучасної релігійної ідентичності неможливе без включення у контекст наукового аналізу діяхронних та синхронних особливостей релігійної ідентичності. Висвітлення

цього аспекту проблеми відкриє можливість пояснити умови й чинники релігійної ідентичності в різних історичних та соціокультурних умовах. Відтворення окремих аспектів особливостей релігійної ідентифікації в різних релігійних середовищах уможливорюють праці, які лише опосередковано стосуються цих проблем. В цьому контексті важливого значення набувають роботи А. Байбуріна, М. Бердяєва, Е. Гіббона, М. Грушевського, Л. Гумільова, Г. Еллінека, М. Крюкова, К. Леонтьєва, О. Лідова, Ю. Лотмана, В. Лур'є, М. Макдоналда, Ш. Монтеск'є, К. Олександрійського, Р. Скальфі, А. Тойнбі, Е. Тонкіна, М. Чепмена, Ф. Шаффа та ін.

Наукові роботи (насамперед, П. Б'юкенена та С. Хантінгтона), присвячені висвітленню особливостей релігійної ідентичності, виявляють необхідність включення у контекст вивчення питання про доцільність, умови та критерії розмежування релігійної і конфесійної ідентичності, вимагають аналізу специфіки конфесійної соціалізації у різних соціокультурних середовищах.

Варто вказати на дефіцит комплексного філософсько-релігієзнавчого дослідження сутності релігійних практик у контексті домінуючих у сучасному європейському просторі релігій традиції об'явлення. Дослідження цього феномену дає можливість об'єктивно висвітлити не тільки специфіку сучасної релігійності, але й ті соціальні процеси, які відбуваються на світоглядному тлі релігійних практик.

Для результативності дослідження, розв'язання поставлених мети і завдань обрано декілька методологічних підходів, які забезпечать всебічний комплексний аналіз релігійних практик традиції об'явлення.

У нашому дослідженні одним із методів є феноменологічний, зважаючи на предмет дисертаційної роботи, адже «феноменологія відчуває в собі покликання дослідити смисли явищ незалежно від того, чи є за їхніми межами якась реальність, або її немає. Згідно феноменології, наука про явища повинна передувати науці про речі. Було б неправильно, якщо б ми, не відрізняючи одну сферу об'єктивності від іншої, переносили істини, властиві

явищам, у сферу, властиву речам, а істини, властиві речам, накладали на сфери явищ» [276, с. 58–59].

Французький феноменолог і католицький теолог Жан-Люк Маріон, визначаючи сучасний статус феноменології, критикує кантівське розрізнення між феноменом та річчю-в-собі, вважає, що його слід усунути через поняття інтенціональності, на перше місце ставить споглядання, яке охоплює трансцендентальне і передує акту свідомості. Він робить висновок, що «феноменологія долає метафізику, оскільки вона відмовляється від трансцендентального проекту, дозволяючи розгорнутися радикальному емпіризму – врешті радикальному, тому що він більше не обмежується чуттєвим спогляданням, але визнає будь-яке споглядання таким, що первісно дає. Наслідком цього перевертання принципу апіорі на користь а posteriori є дві визначальні тези: про *ontologia* та про основу відповідно. Перша виводиться безпосередньо з даності: явлення феноменів відбувається без звернення (принаймні обов'язкового та настійливого) до буття. Справді, мова йде про будь-яке споглядання, про факт дивитися та про присутність за плоттю – цих трьох виражень достатньо для того, щоб визначити ідеальну феноменальність феномену, не звертаючись ні до буття, ні до сущого та ще менше до об'єктивного поняття сущого. <...> Це означає, що феноменологія могла б повністю звільнитися не тільки від будь-якої *metaphysica generalis* (*ontologia*), але й від питання про буття (*Siensfrage*). (а) Дійсність замінюється можливістю <...> (б) Достовірність як виключний модус істини замінюється даністю» [178, с.133–134].

У зіставленні феноменологічного й теологічного уявлення про Бога, Ж.-Л.Маріон робить висновок: «Бог у феноменології тісно пов'язаний із Богом філософів та вчених, незважаючи на відмінність від Бога метафізики, *causa sui* та одночасно зі зближенням із Богом Авраама, Ісаака та Якова. Можна навіть сказати, що між останнім та Богом феноменології немає жодної відмінності, що вони обидва – явленість певного типу: явленість насиченого феномену, вірніше, такого типу насиченого феномену, як одкровення» [178,

с.141]. Проте вони не змішуються, адже «межа між феноменологією і теологією проходить між одкровенням як можливістю та одкровенням як історичністю» [178, с.142].

Для нашої дисертаційної роботи цікавий феноменологічний аналіз християнського мистецтва, зокрема іконології, яке здійснює Ж.-Л. Маріон. Відзначаючи такі риси ікони, як відсутність перспективи, наповнення художнього простору невидимим, включення невидимого у видиме, спрямування «погляду з ікони» на людину, філософ наводить приклад ікони як «типу того, що не має типу» – образ страждаючого Христа: «Христос на Хресті вступає у відношення типове із собою, поза схожістю або несхожістю. Ніколи образ не відмінюється так радикально, як у випадку абсолютного Лику, і зовсім не дає своїй славі заповнити весь простір видимого у постійному та необмеженому преображенні, а дає позбавити себе не тільки свого божественного лику, але й загалом якогось людського обличчя (адже жоден із нас не хотів би того, що люди зробили з Ісусом) <...> Христос вбиває образ у собі, тому що він розвертає у собі безмірну безодню між своєю видимістю та своєю славою» [182, с.134]. Подібно як ікона відсилає людину до прототипу, так і релігійні практики мають своїм завданням занурити людину в хронотоп священної історії. Однак, слід зазначити, що протестантське віровчення стосовно релігійних практик не закликає до актуалізації комеморації так активно, як це має місце у католиків чи православних.

Ж.-Л.Маріон вважає, що феномени розрізняються між собою в залежності від співвідношення у них їх самоявленості та ступеню їх даності. Відповідно, виділяє три типи феноменів (за аналогією до трьох шляхів богослов'я у Діонісія Ареопагіта – катафатичним, апофатичним та містичним): 1) «бідні феномени», в яких відсутнє споглядання (чуттєве); 2) «звичайні феномени», в яких значення співвідноситься з наповненням спогляданням; 3) «насичені феномени», в яких споглядання завжди переважає інтенцію, відповідно, властивості, характерні звичайним

феноменам, видозмінюються. Якщо у випадку «недостатніх» та «звичайних» феноменів інтенція передуює спогляданню і тим самим обмежує даність, то у насичених феноменів феноменальність визначається, передусім, даністю, тобто спогляданням, а не інтенцією. До таких насичених феноменів можна зарахувати ідолів, книги, плоть, події, одкровення. Ж.-Л.Маріон опирається на принцип, згідно якого щось показує себе тільки у відповідності з тим, що (і як) воно дає себе. Тому насичені феномени виступають «єдиною парадигмою феноменальності». Автор пише: «Вводячи у феноменологію поняття насиченого феномена, ми описали його як феномен, який за кількістю – неможливо інтендувати (передбачити), за якістю – неможливо витримати, а також як феномен безумовний у відношенні та незведений до Я (феномен, на який неможливо дивитися) за модальністю» [179, с.95]. На нашу думку, в релігійних практиках традиції об'явлення представлено у прихованому змісті та в ідеальних інтенціях саме ті «насичені феномени», які «вислизують від предметного конституювання силою надлишку споглядання» [179, с.98].

У феноменології Е.Гуссерля підкреслюється спільнотність, що важливо в дослідженні релігійних практик, які складно зрозуміти саме поза спільнотним виміром: «Для феноменології мова йде про те, щоб, змінюючи точки зору, охопити або сам суб'єкт, або множину суб'єктів окремо, а в результаті – суб'єктів, що становлять спільноту: феноменологія знає, що дві перші перспективи виникають тільки в результаті абстрагування. В натуралізмі конкретною дійсністю виявляється індивідуальність, в феноменології конкретної дійсності немає ніде, окрім як у спільноті» [цит. за: 276, с. 60]. Для наділення смыслом людського суспільства як «визначеного смыслу зв'язку людини з людиною є комунікація», без якої «жодне соціальне життя неможливе, комунікація відкриває смысловий горизонт соціального життя. Але подібно як вирішальний штрих художника не гарантує того, що з образу на полотні виникне хороший портрет, так і комунікація не гарантує ще правильності й повного розвитку соціального

життя. Поруч із нею повинні діяти й інші фактори. Проте без неї всі інші фактори соціально безсилі» [276, с. 62–63]. Комунікативний аспект релігійних практик безсумнівний, а його смислове наповнення досягнути допомагає саме феноменологічний підхід. У релігійних практиках комунікативний діалог уможливорює спільна віроповчальна парадигма тієї чи іншої релігії об'явлення – за термінологією Гуссерля, ідея: «необхідною умовою комунікації є існування якогось розуміння між людьми, існування певної зрозумілої «мови комунікації». Ці умови пов'язані з сутністю «власної» комунікації, але її ще не становлять. «Власну сутність» комунікації становить воля (намір) – для передачі іншому якогось повідомлення, разом з очікуванням відповідної відповіді» [276, с. 64].

Телеологічність релігійних практик безсумнівна, що співпадає з уявленням про світ явищ у концепції Е.Гуссерля: «Явища намагаються здійснити або досягти якусь ідею. Інколи це ідея «абсолютної адекватності», наприклад, у випадку з тим, як виглядають речі, котрі «прагнуть» за можливістю адекватно представити себе, інколи ж це ідея «гармонії соціальної єдності», наприклад, у випадку комунікації, в якій будь-який акт однієї людини є пропозицією об'єднатися з іншою людиною» [276, с. 66]. Метою релігійних практик у кінцевому результаті є вибудовування моделі ідеального буття, наслідування «втраченого раю» або «небесного Єрусалиму», відповідність середньовічному схоластичному принципу *ordo universi*. Схожі міркування знаходимо і в Гуссерля щодо уявлення про світ явищ: «Телеологічний процес, процес буттєвості трансцендентальної інтерсуб'єктивності містить у собі універсальну, непомітну на перший погляд окремими об'єктами «волю до життя» або, вірніше, волю до правильного буття» [276, с. 69]. Релігійні практики традицій об'явлення «ресакралізують» світ, суть чого можна зрозуміти в їхньому феноменологічному сприйнятті, адже «при ресакралізації віддаленого від Бога світу відмінність між сакральним і профанним виступає ще чіткіше: символи, символічні дії, жести, слова, предмети, твори мистецтва,

літургійний одяг і приміщення стають «епіфанією сакрального», вони не можуть з'явитися в земних уявленнях, вони оточені чимось незвичайним, наче оповиті млою» [137, с. 54–55].

Оскільки вважаємо, що релігійні практики становлять собою окремі тексти із призначеною для передання й зашифрованою інформацією, то у нашій роботі не обійтись без застосування герменевтичного наукового методу. На думку феноменолога Юзефа Тішнера, «герменевтика – теорія пізнання тексту, значення якого якимось чином приховане. Основна його мета – схопити те, що текст справді говорить, і про що він говорить. Але щоб виконати свій намір, вона повинна вникнути не тільки в те, що в конкретному тексті впадає у вічі просто й безпосередньо, але й врахувати відношення тексту до інших значимих текстів, так чи інакше пов'язаних між собою, нерідко слід взяти до уваги цілу систему знаків, у якій виконаний текст <...> Герменевтика формулює питання, які належить поставити тексту, щоб видобути з нього все його багатство та виключити неправду» [276, с. 71].

У нашій роботі важлива концепція Поля Рікера, зокрема його робота «Конфлікт інтерпретацій: Нариси про герменевтику» (1969), де він вдало інтерпретує мову релігії: «Приймається, що мова релігії за своєю суттю є мовою символічною, тобто мовою, що оперує символами (автор тут слідує за М.Еліаде, Ван дер Леувом, М.Лінхардтом – В.К.). В її основі лежить можливість інтегрального прочитання цієї мови. Мова говорить про щось, вона спрямована на когось, вимовляється кимось. Приймається, що через посередництво символічної мови релігії з людиною говорить про основні загадки її буття «Трансценденція» [276, с. 73–74]. П.Рікер вважає, що «герменевтика відкриває спосіб існування, який від початку і до кінця залишається інтерпретованим буттям» [246, с.42].

Ю.Тішнер звертає увагу на те, що «первісно мова релігійного міфу була мовою символічною. Це не означає, що вся релігійна мова є символічною мовою. Рефлексивна герменевтика стверджує, що мова символу – це мова первісна і лише потім вона стає коренем релігійної мови. Але щоб зрозуміти

те, що ця мова говорить, треба зрозуміти природу символічної мови. Як ми переконаємося, суть релігійного символу в тому, що він є певним смисловим знаком, який щось говорить людині та про людину, мовою, в якій проявляє себе Трансценденція – *Sacrum*. До дослідження природи символічної мови належать три виміри: семантичний, антропологічний та метафізичний. З іншого ж боку, і антропологічний вимір, і метафізичний, нерозривно пов'язані з проблематикою цінності: релігійна мова є аксіологічною мовою, тобто мовою, яка щось говорить про цінності, а вірніше, – про людину, яка живе у світі визначених цінностей та у постійному виборі, котрий здійснюється між ними» [276, с. 75]. Як бачимо, польський філософ звертає увагу на аксіологічний вимір мови релігії. На нашу думку, ціннісний аспект є органічною частиною релігійних практик, в яких, окрім зовнішньої форми, потрібно побачити змістовий ракурс, зокрема аксіологічне ядро, що впливає з богословського компендіуму тієї чи іншої релігії об'явлення.

Ю.Тішнер відомий, зокрема, тим, що запропонував поняття «Я-аксіологічне», що вказує на цінність кожної людини. Свої аксіологічні погляди він поширив також і на дослідження символу: «Релігійний символ – це передусім аксіологічний символ: він перебуває в особливому зв'язку, що вимагає окремого опису, з різного роду і ряду цінностями («вітальними», «духовними», «моральними»), серед яких провідне місце займає *Sacrum* як цінність найвища і водночас основна» [276, с. 79]. Вважаємо, що в семіотичному аналізі релігійних практик слід звертати увагу на їхній аксіологічний вимір, що покликаний бути певним орієнтиром тим людям, котрі належать чи спорадично звертаються до певної конфесії.

Ю.Тішнер вважає, що в герменевтичній інтерпретації слід враховувати екзистенційне послання релігійного символу: «У герменевтиці символу постулат розуміння символу у його співвіднесенні «до мене» вріс у саму сутність релігійного символу. Адже символ означений <...> особливою рефлексивною рисою: він символізує щось для мене, говорить мені, присвоює смисл, не враховуючи того, що говорить, до речі, на мою тему. В

кінцевій інстанції мені відкривається моя ситуація в світі (релігійний символ), ситуація в найбільш наочному значенні цього слова – екзистенційному. Таким чином, людина бачить себе саму завдяки представленому символом «світу» та бачить представлений «світ» через свій власний особливий світ. Із сутності релігійного символу випливає необхідність розуміння себе в ньому» [276, с.83].

Герменевтичний метод здатний «виявити Одкровення», що – підкреслимо – особливо важливо у релігіях об’явлення: «Герменевтика, спрямовуючись до самої границі інтенції мови символу, торкається метафізики – метафізики одкровення Бога і метафізики людини, що творить. Повторюю: йдучи до кінця за лінією мови символу, герменевтика не має наміру ні сама стати одкровенням, ні замінити його внутрішню структуру. Всю її амбіцію можна виразити в двох словах: виявити Одкровення. Проте виявити до самого дна, тобто при допомозі значення і через цінність досягти Бога» [276, с. 94].

Поєднання герменевтичного й феноменологічного методів не суперечить чіткості наукового дослідження, а, навпаки, сприяє його всебічному аналізу в парадигмі, за образним порівнянням П.Рікера, «щеплення герменевтичної проблематики до феноменологічного методу» [246, с.33]. Для нього інтерпретація, за аналогією до екзегетики, – «це робота мислення, яка полягає в розшифруванні смислу, що приховується за очевидним смислом, у виявленні рівнів значення, що містяться в буквальному значенні» [246, с.44]. П.Рікер відзначає, що в процедурах інтерпретації займає вагоме місце поняття символу, яке він розуміє як «будь-яку структуру значення, де один смисл – прямий, первісний, буквальний – означає одночасно й інший смисл – опосередкований, вторинний, іномовний, – який можна зрозуміти лише через перший» [246, с.44]. Відзначаючи рефлексивний аспект, філософ намагається досягти глибинну вимогу герменевтики: «Будь-яка інтерпретація має на меті подолати відстань, дистанцію між минулою культурною епохою, якій належить текст, і самим

інтерпретатором. Долаючи цю відстань, стаючи сучасником тексту, інтерпретатор може собі присвоїти смисл: із чужого він хоче його зробити своїм, власним; відповідно, розширення саморозуміння він має намір досягти через розуміння іншого. Таким чином, явно чи неявно, будь-яка герменевтика – це розуміння самого себе через розуміння іншого» [246, с.48–49]. У релігійних практиках учасник або науковець також намагається максимально зрозуміти своє місце у просторі сакрального саме через співвіднесення із досвідом минулих поколінь, що створювали відповідний текст. На основі робіт Е.Гуссерля, Ж.-Л. Маріона та в контексті т.зв. «богословського перевороту» у феноменології Джон Пантелеймон Мануссакіс відзначає: «Раніше вважалося осмисленим переконання, що все явлене повинно «звертатися» до мого інтенціонального горизонту, а отже, отримувати основу в конститууючому Я. Однак, як стає згодом зрозуміло, така основа (будь-якого явища – об'єкту, поняття і навіть іншої людини) означає, що всі феномени конститууюче Я розглядає в певній симетрії з його власною самістю, і, більше того, ця симетрія передбачає свого роду присвоєння. Таким чином, світ виявляється певним власним театром свідомості – безумовного режисера та одночасно ексклюзивного глядача цієї вистави» [176, с.40–41].

Якщо прийняти положення, що релігійні практики є автономними релігійними текстами, які, звісно, між собою взаємопереплітаються, то кожен із них є «репрезентантом певного комунікативного акту, реального чи потенційного, що залежить як від його внутрішньоформної динаміки, так і зовнішнього комунікативно-прагматичного функціонування» [214, с.62]. Системно дослідити ці символічні конотації допомагає семіотичний метод.

Неокантіанець Е. Кассіер у праці «Філософія символічних форм» вважає, що символічний спосіб спілкування з світом відрізняє людину від тварин, яким властиві знакові сигнальні системи: «Якщо культура виражається в творінні ідеальних образних світів, певних символічних форм, то мета філософії полягає не в поверненні до того, що було до них, а в тому,

щоб зрозуміти й осмислити їхній фундаментальний формоутворюючий принцип. Лише у цій свідомості зміст життя вперше знаходить свою справжню форму» [110, с.47]. В основі його концепції переконання, що символ є людським конструюванням. Сигнали – це частина фізичного світу, символи ж, будучи позбавленими природного, або субстанціального буття, наділені, передусім, функціональною цінністю. Е. Кассіер усі форми культури інтерпретує як «символічні форми», відповідні духовному світу людини. Символічна форма для нього – це одкровення, що виходить із внутрішнього в зовнішнє, синтез світу й духу. Зокрема, він категорично зазначає: «заперечення символічних форм насправді призвело б нас не до пізнання змісту життя, а було б не чим іншим, як руйнуванням духовної форми, необхідно пов'язаної з цим змістом» [110, с.47].

Символи вчений розуміє як конкретні форми духовного життя, що беруть свій початок у творчості самопізнаючого духу. Е.Кассіер запропонував називати людину «людиною символотворчою», адже вона конструює світ у символічних образах: «Принцип символізму з його універсальністю, значимістю і загальноприйнятістю – чарівне слово, те саме «Сезам, відчинись!», яке дозволяє увійти в специфічно людський світ, у світ людської культури. Якщо людина володіє таким магічним ключем, подальший розвиток її забезпечений» [109, с.481].

Е.Кассіер твердив, що дійсність є завжди символічною, а філософія дійсності є філософією символічних форм. Основна ж функція символу є формативною, конструктивною у структуруванні людського досвіду; «символічні форми» – це апріорні структури, що інтегрують досвід: «Мова, міф, мистецтво, релігія – частини цього універсуму, ті різні нитки, з яких сплітається символічна мережа, заплутана тканина людського досвіду. Весь людський прогрес у мисленні й досвіді звужує і водночас зміцнює цю мережу. Людина вже не протистоїть реальності безпосередньо, вона не стикається з нею, так би мовити, віч-на-віч. Фізична реальність начебто віддаляється мірою того, як зростає символічна діяльність людини. Замість

того, аби звернутися до самих речей, людина постійно звернена на саму себе. Вона настільки занурена в лінгвістичні форми, художні образи, міфічні символи або релігійні ритуали, що не може нічого бачити і знати без втручання цього штучного посередника» [109, с.471]. Як бачимо, Е. Кассіер у мереживному сплетінні символів виділяє окремо й символічний вимір релігійних ритуалів, адже сфера релігійних практик є однією з найбільш символічно зашифрованих.

Е. Кассіер закликає розуміти символ як вираження загальної функції творчості й пізнання культури, а символічну форму – як одкровення, що переходить із внутрішнього в зовнішнє, як синтез світу й духу: «Якщо культура виражається в творінні ідеальних образних світів, певних символічних форм, то мета філософії полягає не в поверненні до того, що було до них, а в тому, щоб зрозуміти й осмислити їх фундаментальний формоутворюючий принцип. Лише у цій свідомості зміст життя вперше віднаходить свою справжню форму» [112, с.47].

Засновник тартусько-московської семіотичної школи Ю.Лотман запропонував термін «семіосфера», пояснення якого подав у такій образній формі: «Уявімо собі в якості єдиного світу, взятого в синхронному зрізі, залу музею, де в різних вітринах виставлені експонати різних епох, написи на відомих і невідомих мовах, інструкції з дешифрування, складені методистами пояснювальні тексти до виставки, схеми маршрутів екскурсій і правила поведінки відвідувачів, і уявімо все це як єдиний механізм <...> Ми отримаємо образ семіосфери» [157, с.168]. За вихідну точку будь-якої семіотичної системи Ю.Лотман приймає не окремий знак (слово), а відношення мінімально двох знаків, що дозволило йому по-новому осмислити фундаментальні основи семіозису. Об'єктом аналізу виявляється не одинична модель, а семіотичний простір («семіосфера»), всередині якого реалізуються комунікаційні процеси і виробляється нова інформація. Отже, в такому сприйнятті культура є певним знаково-символічним простором існування людини як системи означень, завдяки яким тільки й можливе

існування міжлюдської комунікації.

Існує також окремий напрям семіотики – метод наративної семіотики (структурної семантики), який запропонував Альгірдас Греймас. Він базується на семіотичних дослідженнях Ч.С.Пірса, Ч.Морріса, Ф. де Соссюра, а також працях основоположника порівняльно-типологічного методу в фольклористиці й сучасної теорії тексту Володимира Проппа, зокрема стосовно аналізу казок, де підкреслюється роль форми в передачі значення. Згідно цього методологічного підходу, тексти є системами знаків, що складаються з двох компонентів: «поверхневої структури на рівні синтаксису та слів і значення, що лежить в основі. Для наративної семіотики ця модель завжди має наступний вигляд:

- Поверхнева структура – це безпосередньо, миттєво впізнавані та легко доступні форми тексту. Це структура, яку регулярно досліджують у традиційному текстовому й контент-аналізі.
- Глибинна структура – це фундаментальна система цінностей, вмонтована в текст. Вона сформована з норм, цінностей та установок, які універсальні в тому, що вони відображають в тексті ціннісні й нормативні структури специфічних соціальних систем.

Наративна семіотика – як зв'язок між цими двома рівнями – створює третій рівень – структуру уявлення, яка пов'язана з наративними структурами» [275, с.174].

Отже, довівши наукову актуальність вивчення релігійних практик традиції об'явлення, висвітливши традицію їхнього вивчення, обґрунтовано авторську позицію, що доцільним є поліметодологічний підхід на основі феноменологічного, герменевтичного й семіотичного методів, які дозволять всебічно розкрити мету й основні завдання дисертаційної роботи.

1.2 Сутність релігійних практик

Дослідження соціології релігії свідчать про те, що сучасне поширення релігійних практик на всі сфери соціокультурного буття, як правило, супроводжується тільки декларуванням релігійності. Отже, відповідно, актуалізуються питання, пов'язані з вивченням їхнього змістового наповнення та специфіки вияву в соціальній практиці. Це обумовлено тим, що ряд сучасних релігійних практик, зокрема в Україні, є радше даниною моді чи суспільним нормам та цінностям, ніж справою особистої віри. В свою чергу, релігійні практики, які не супроводжуються релігійною вірою, отримують відтінок театральності та профанації, знецінюючи тим самим докорінно важливе значення релігії в житті суспільства, або є частиною народної релігійності, в якій фольклорно-традиційний складник і фактор формальної традиційності відіграють важливу роль.

Зрозуміти роль та значення релігійних практик як у релігійному, так і соціокультурному вияві буття людини неможливо без відповідного розуміння змісту цього поняття. Показово, що широке використання останнього в науковій та публіцистичній літературі не супроводжується його чітким визначенням, а відтак і розумінням. Зокрема, у вітчизняному науковому дискурсі одне із небагатьох визначень цього поняття зустрічаємо у дисертаційній роботі Т. Ратушної, яка, підкреслюючи ключову роль ідентифікаційної функції релігійних практик, вважає їх різновидом соціальної практики. Користуючись теоретичними висновками дослідниці, можемо припустити, що як різновид соціальної практики, релігійні практики варто розглядати як загальноприйняті й загальновизнані форми та види діяльності, що сформувались у житті людей [81, с. 312].

Розуміючи обмеженість такого виключно соціологічного підходу, дослідниця підкреслює, що трактувати термін «релігійні практики» можна у двох аспектах. У широкому сенсі, зазначає Т. Ратушна, «релігійні практики – це будь-яка практична діяльність людини, групи або спільноти, яка

направлена на задоволення своїх потреб у релігійній сфері. А також спосіб життя та діяльність, що зумовлені та визначені визнанням і поширенням певного віросповідання» [232, с. 63]. Більше того, дослідниця підкреслює, що ця «діяльність включає в себе виконання індивідуально або колективно, визначених внутрішніми релігійними приписами, обрядів, ритуалів та церемоній. Дотримання приписів стосовно певних форм спілкування віруючих і священнослужителів, відзначання певних свят, набуття або надання релігійної освіти; трактування, інтерпретації та тлумачення віровчення, продукування та систематизація релігійних ідей» [232, с. 63].

Якщо розглядати релігійні практики у більш вузькому значенні, тобто тільки на рівні індивідуальних уявлень та відчуттів, то їх можна визначити як систему дій, що «направлена на досягнення певного духовного стану» [232, с. 63].

В сучасному науковому дискурсі існують визначення поняття «релігійні практики», які акцентують увагу на дещо інших його аспектах. Так, наприклад, К. Русселе та О. Агаджанян вважають, що під релігійними практиками варто розглядати «сукупність інтерпретацій і дій, здійснених людьми в зв'язку з їх віруваннями, їх релігійним досвідом та/або їх взаємодією з релігійними інститутами» [5]. Загалом, констатуючи співмірність цієї дефініції з вищенаведеним визначенням Т. Ратушної, зазначимо, що у визначенні дослідників мова йде про вузьке значення цього поняття. Більше того, К. Русселе та О. Агаджанян особливо наголошують на тому, що релігійні практики включають у себе обряди (ритуали) – не в якості прописаних каноном зразків, а як дії, які можуть відрізнятися від цих взірців.

Як бачимо, наведене визначення яскраво демонструє, що поняття «релігійні практики» набагато ширше від поняття «обряд», оскільки воно може позначати ряд дій, які не включають у себе обряди (ритуали) і лише прямо чи опосередковано мають релігійний сенс. Досить показовим, на наш погляд, прикладом такої тенденції є одноденний православний і католицький піст у п'ятницю, якого дотримується лише незначна частина людей, що

ідентифікують себе як приналежні до цих конфесій, або практика кашруту, якої дотримуються тільки ортодоксальні іудеї. Щоденна п'ятиразова молитва – саят (намаз) – у мусульман, що проживають у європейських країнах, залишаючись частиною релігійної практики, також втрачає обрядовий статус.

Проте К. Русселе та О. Агаджанян прагнуть акцентувати увагу на тому, що незважаючи на відірваність різних релігійних практик від релігійної обрядовості, все ж не варто змішувати їх з усією сукупністю інших соціальних і культурних практик, в яких немає більш-менш усвідомленої релігійної заданості.

Вищенаведене уточнення є засадничим для дистанціювання від суто соціологічних трактувань змісту релігійних практик. Останні, акцентуючи увагу переважно на функціональному аспекті, розглядають релігійні практики лише як засіб «ідентифікації особистості, механізм якої може розумітись як конструювання ідентичності через засвоєння та відтворення ціннісно-нормативних систем, які відображають різноманітні релігійні структури, здійснюють певний вплив на соціальні інститути та водночас залежать від них» [232, с. 63].

Цілком очевидно, що релігієзнавче дослідження змісту поняття «релігійні практики» має акцентувати увагу, насамперед, на сутнісних виявах цього феномену. Адже, як підкреслюють К. Русселе та О. Агаджанян, в широкому значенні, поняття «релігійні практики» позначають явища, які досить часто несумісні з жорстко встановленою системою релігійних текстів, норм та інститутів, а відтак вони постають в якості постійного «герменевтичного процесу» їх переосмислення і прикладного коригування. Вчені підкреслюють, що репертуар практик, їх жорсткість/еластичність, відповідні їм наративи, смислове наповнення, функції всередині релігійного комплексу та життєвого світу загалом – все це рухливе і підлягає постійній інтерпретації з боку суб'єктів практики [5].

Запропонована дефініція, на наш погляд, демонструє внутрішню динамічну сутність релігійної практики, що виявляється не як система

наперед заданих норм, цінностей, способів поведінки та дії, а як діалогічна взаємодія віруючих та тих релігійних інститутів, які вони офіційно представляють. Адже, як зазначає французький дослідник О. Львов, спираючись на Оксфордський словник, «практики – це все те, що люди роблять, на відміну від того, що вони говорять (думають – В.К.)» [339; 170]. Це, здавалось би просте зауваження, несе в собі засадничу для розуміння змісту релігійних практик думку, яка виявляється через глибинну прірву між справами і словами, між практиками й текстами. Як приклад, можемо згадати взаємозв'язок фольклорних переказів у християн та іудеїв про «криваву наречену» зі специфікою приготування маці (з додаванням християнської крові), проскуру (причастя – тілом і кров'ю) та їх текстові інтерпретації.

Слід підкреслити, що відкритість релігійних практик обумовлена тим, що один і той же текст може використовуватися для легітимації відмінних, а часом і протилежних практик, аналогічно як і не пов'язані між собою релігійні практики можуть брати свій початок від одного й того ж самого тексту. Це обумовлено динамічною структурою самого тексту. Адже, як зазначав Л. Вітгенштейн, у прагматичних теоріях значення повністю визначається контекстом, способом вживання слова або тексту [45]. Варто підкреслити, що всупереч правомірності запропонованої мислителем теорії, на практиці, тексту найчастіше приписується якесь одне значення, яке не залежить від контексту, а визначається спільнотою. Таке приписане значення загалом не спростовує варіативності прагматичних значень, однак робить їх другорядними і допоміжними в процесі осмислення тексту [170].

В контексті сказаного варто звернути увагу на важливе для нашого дослідження зауваження О. Львова щодо двоякої взаємодії між текстом, змістом та практикою. Зокрема, він зазначає, що у випадку, коли ми визнаємо наявність іманентно властивого єдиного змісту тексту, то мусимо визнати, що маргінальні відхилення, обумовлені тими ж текстами, заслуговують на увагу лише як приклади «вторинного» використання і «переосмислення» текстів. Це призводить до того, що варіативність практик, яка виникає

внаслідок вторинного переосмислення тексту, зумовлює необхідність їх поділу на «канонічні» («правильні») і «народні» [170]. Справді, в такому випадку можемо говорити про те, що основний зміст тексту (загальноприйнятий – В.К) визначає канонічні практики, які співіснують із великою кількістю «народних релігійних практик», обумовлених ментальністю, етнічними особливостями, мовою тощо. Суттєво, що між цими двома видами практики немає змістовної прірви, оскільки вони існують у загальній системі «релігійної картини світу, або Логосу» (О. Львов).

Суперечливість монологічного підходу яскраво проглядається й під час його аналізу в контексті теоретичних засновків П. Бурдьє, який обґрунтовує ілюзорність поняття «релігійна норма», яка завжди, тобто в кожен момент її застосування, перебуває в стані динамічного випробування. Звісно, вчений визнає, що норми, й тим паче релігійні, можуть бути кодифіковані у вигляді «ортодоксії», коріння якої сягає періоду зародження кожної традиції, залишаючи норму центром релігійної практики. Водночас, П. Бурдьє підкреслює, що конкретний, живий зміст норми завжди істотно варіюється [328, р. 227].

Аналізуючи взаємодію релігійної норми (теорії) та практики, П. Бурдьє намагається спростувати традиційний сучасній науці погляд на практику як на «продукт підпорядкування нормам», відмовитися від уявлення про практики як про «механічну реакцію, прямо детерміновану попередніми умовами і, що повністю зводиться до механічного функціонування наперед встановлених структур, «моделей», «норм» і «ролей». Замість «механічних норм і правил» П. Бурдьє вводить іншу регулюючу практики категорію – габітус, який він визначає як систему прийнятих у конкретному колективі/групі «імпліцитних» правил, «матрицю сприйняття, оцінок і дій». Показово, що імпліцитність та напівформальність робить габітус, на відміну від прописаних і соціально сконструйованих «правил/норм», – більш відкритим для впливу контексту і ситуації [328, р. 246–261].

Загалом, продовжуючи теоретичну лінію роздумів П. Бурдьє,

французький мислитель М. де Серто вважає, що вивчення релігійних практик – це вивчення не тільки самого процесу експериментування з нормою, але також і постійного процесу релігійної нормотворчості, суперництва за право легітимно представляти «споконвічну», автентичну норму, авторитетно інтерпретувати її й ідентифікувати себе з нею (або з нормативною спільнотою) [330, р. 360].

Більш плідною й відповідною сучасному теоретико-методологічному рівню гуманітарного знання, за твердженням О. Львова, є конструктивістська схема тлумачення специфіки взаємодії релігійних практик, норм (текстів) та сенсу. Вона, як зазначає вчений, дає можливість відійти від монологічного зв'язку між текстами і практиками й припустити, що їх різноманіття обумовлене діалогічним відношенням, яке й породжує сенс (Логос). Показово, діалогічне відношення між текстом і практиками не має жодної наперед заданої логічної схеми чи монологу, а відтак їх результатом може стати будь-який породжений ними сенс [170].

Загалом визнаючи доцільність запропонованого О. Львовим підходу, все ж, спираючись на теоретичну спадщину П. Бурдьє, вважаємо за необхідне зробити деякі уточнення та роз'яснення: варто пам'ятати про зазначену вченим обумовленість будь-яких, зокрема й релігійних, практик певними соціальними структурами. Відповідно, зважаючи на те, що практики не можуть здійснюватися поза певними об'єктивними структурами, які є необхідними умовами та передумовами будь-яких практик (як в об'єктивованій формі предметів і засобів практик, так і в суб'єктивованій – у вигляді диспозицій, знань, навиків тощо), люди можуть діяти виключно «всередині» вже існуючих соціальних відносин і, тим самим, лише репродукувати або трансформувати їх, формуючи тільки власні сенси [315].

Головним здобутком такого діалогічного підходу є можливість розглядати практики без надання їм оціночного забарвлення – типу «чисті», «нормативні», «нечисті», «народні» релігійні практики. Це є вкрай важливо в контексті релігієзнавчих досліджень, які ґрунтуються на засадах

об'єктивності, толерації та конфесійно неупередженого висвітлення релігії як соціокультурного й духовного феномену.

Загалом, припущення щодо динамічного, змінного характеру релігійних практик допомагає відмовитися від їх механічного тлумачення, тобто як чогось похідного від нормативних текстів та інститутів. Як показано вище, кожен сенс опосередкований практикою і тому нескінченно варіює, постулюючи проміжок між словом і ділом, між текстом і практиками.

Фактично, об'єктивне висвітлення змісту поняття «релігійні практики» передбачає включення в його змістовний контекст опозиції «теорія/практика». Адже, в той час як релігійний текст є нормативним (канонічним), релігійні практики – це відкрита динамічна система, що має простір для інтерпретації та вільного експериментування. Все це дає повне право стверджувати, що релігійна практика – це така сфера індивідуальних і колективних дій, яка передбачає постійні експерименти з нормою.

Поряд із вказаним, засадничим для розуміння змісту релігійної практики є висвітлення його співвідношення з «релігійним досвідом», адже, як відомо, творчий, варіативний процес формування практик завжди обумовлений досвідом. У філософії, у найзагальнішому сенсі, під досвідом прийнято розглядати «знання, яке безпосередньо дано свідомості суб'єкта і супроводжується почуттям прямого контакту з пізнаваною реальністю – незважаючи на те, чи це реальність зовнішніх суб'єкту предметів і ситуацій (сприйняття) або ж реальність станів самої свідомості (уявлення, спогади, переживання і т. д.). Більшість філософів зближували досвід із чуттєвим знанням» [202, с.112].

Зважаючи на те, що праця У. Джеймса «Різноманіття релігійного досвіду» (1902) сьогодні залишається однією з найбільш змістовних наукових робіт, присвячених вивченню релігійного досвіду, вважаємо за необхідне зупинитися на окремих його ідеях. Головною й найбільш загальною характеристикою релігійного досвіду, на думку вченого, є емоційна насиченість. Пережиті почуття і пов'язана з ними поведінка є більш

універсальними компонентами релігії, ніж ті чи інші вірування або догмати: «Теорії, створювані релігією, такі різні між собою, а відтак є елементом похідним і другорядним; якщо ви хочете вловити її (релігії, релігійного досвіду – В.К.) сутність, ви повинні вдивлятися в почуття, в загальну життєву поведінку, як в елементи більш стійкі» [62, с. 392].

Для У. Джеймса дуже важливо розрізнити узагальнене наукове знання про релігію, з одного боку, та індивідуальний досвід релігійного життя, з іншого. Знання про релігію ще не є самими речами, знання про релігію – ще не сама релігія, підкреслює вчений: «Фактично, за своєю сутністю релігія є приватним явищем, яке має тільки індивідуальне значення, яке не піддається об'єктивним формулюванням» [62, с. 335]. Саме тому для релігійного життя дуже важливим є внутрішній стан кожної конкретної людини, її почуття, емоції, а не просто інтелектуальні уявлення про богів, устрій світу і сенс життя.

Якщо досвід справді релігійний, людина не може від нього дистанціюватися. Тексти, які виражають релігійний досвід, відрізняються від філософських і літературних принциповою недопустимістю будь-якої іронії чи сарказму, а також вірою у вищий сенс: «Для середньостатистичної людини «релігія», які відтінки не переважали б у ній, означає завжди специфічний стан душі. <...> Справжня релігійність <...> породжує серйозне ставлення до життя і виключає легковажність; вона змушує замовкнути порожню, хоча б і блискучу промову. Релігія ворожа не тільки зухвалій іронії, але також похмурим наріканням та скаргам. Для багатьох релігій світ трагічний, але трагедія в них є очисним моментом, який не виключає віри в кінцевий порятунок» [62, с. 392].

Отже, релігійний досвід у кінцевому випадку завжди емоційно позитивний. У. Джеймс описує глибоку меланхолію, панічний жах, безпросвітний відчай та інші негативні почуття, що можуть мати місце перед наверненням або містичним одкровенням, але ці стани не описуються як викликані зустріччю з божественними сутностями. Навпаки, ця зустріч

звільняє від емоційних страждань. Саме тому, узагальнюючи віровчення різних релігій, У. Джеймс приходить до висновку, що всі вони дають душевне звільнення. «1. Страждання, зведене до найпростішої своєї форми, полягає в почутті, що зі мною, який я є тепер, відбувається щось погане. 2. Звільнення полягає в почутті, що я врятований від зла, завдяки залученню до вищих сил» [62, с. 395].

У. Джеймс вважає, що релігійні емоції є не стільки особливим різновидом почуттів, скільки специфічними проявами звичайних почуттів, відомих у повсякденному житті: «І якими б своєрідними властивостями не відрізнялася релігійна меланхолія, в якості саме релігійної? – вона проте різновид меланхолії. Релігійний екстаз – все ж екстаз» [62, с. 29]. Те ж саме, на думку вченого, можемо сказати й щодо інших релігійних почуттів, зокрема, релігійного страху, релігійної любові, релігійної радості та піднесення тощо. У. Джеймс переконаний, що немає жодної підстави стверджувати, що існує абстрактне «релігійне почуття» як окрема елементарна емоція, притаманна кожному релігійному переживанню без винятку» [62, с. 32].

Аналізуючи специфіку релігійних почуттів, У. Джеймс підкреслює унікальність містичних переживань. На його думку, цілком очевидно, що останні не можна розглядати як органічну складову релігійного досвіду, оскільки вони відомі далеко не всім віруючим. Проте вчений зразу ж уточнює: «всі корені релігійного життя, як і центр його, ми повинні шукати в містичних станах свідомості» [62, с. 296]. У. Джеймс виділяє чотири головні ознаки таких станів, а саме: невимовність, інтуїтивність, короткочасність і бездіяльність волі. Містичний стан може бути пов'язаним із почуттям «надзвичайної глибини, що криється за сенсом почутого нами, може бути викликано не тільки цілими фразами, а й окремими словами, особливими поєднаннями слів, світловими ефектами, запахами, музичними звуками, якщо душа людини налаштована відповідним чином» [62, с. 298–299].

Якщо використовувати сучасну термінологію, то містичні стани, про які

пише У. Джеймс, можна розглядати як різновиди змінених станів свідомості, що викликаються найрізноманітнішими причинами, зокрема психічними захворюваннями або прийомом галюциногенів. У зв'язку з цим знову постає питання про реальність тих об'єктів, з якими людина зустрічається, переживаючи релігійний досвід. У рамках ситуаційної логіки можна говорити про різні розуміння ситуації: з одного боку, людина реально зустрічається з божественними чи іншими трансцендентними об'єктами, а з іншого – відчуває лише ілюзію такої зустрічі. Відповідно, по-різному можуть розумітися зовнішні обставини релігійного досвіду, зокрема: як умови такої справжньої зустрічі; як умови її символічного відтворення і передачі істинного знання від її учасників до їх учнів і нащадків; як умови створення ілюзії такої зустрічі.

Відзначене символічне відтворення релігійного досвіду співпадає з розумінням комунікації як «загальним терміном для позначення різноманітних видів взаємодії за допомогою символів. Тут комунікація є вільною від упередженості щодо того, на що ми, люди, маємо бути здатні. Комунікація в цьому випадку є описовим терміном наших стосунків у сигніфікації. Приблизно таким чином слово вживається у Євангелії: «Нехай ваші слова (communication в англійському перекладі «Євангелія» короля Якова) будуть так або ні: те, що більше – від лукавого» (Мт 5:37). Тут словом «комунікація» перекладено грецьке *logos* – слово, одне з найбагатших значеннями у давньогрецькій мові. Охоплюючи такі значення, як «слово», «аргумент», «твердження», «трактат», «промова», «оповідь», «книга» і «причина», *logos* слугує узагальнюючим терміном для людських здібностей, які базуються на тому факті, що людина, за словами Арістотеля, є твариною, наділеною словом. Євангельські слова радять нам, щоб наша мова була простою, проте загалом вони говорять про людей і *logos*» [220, с.18]. Символізм міцно закорінений у саму сутність релігійних практик релігій об'явлення у їхньому комунікативному просторі.

У. Джеймс розуміє, що містичний і релігійний досвід, як і будь-який

інший, може бути пов'язаний із певним станом організму людини, але вважає, що це не принижує цінності цього досвіду: «Смішно тому наполягати на органічній зумовленості релігійних переживань, як на чомусь, що підриває їх високу духовну цінність <...>; інакше не залишиться жодної думки, жодного відчуття, жодної наукової доктрини, жодного сумніву, яке зберегло б ціну розкриття істини. Адже все це, без винятку, виникає з тілесного стану, в якому перебував індивід у той час, коли переживав що-небудь» [62, с. 22].

У. Джеймс припускає, що релігійний досвід може бути досвідом справжньої зустрічі з реально існуючими трансцендентними об'єктами, але цей контакт здійснюється в сфері несвідомої психіки: «Останні межі нашої сутності перебувають, як мені здається, в зовсім іншій сфері буття, ніж чуттєвий і «пізнаваний» світ. Цю сферу можна назвати містичною, або надприродною. У більшості своїй наші духовні прагнення, мабуть, зароджуються саме в цій галузі; інакше вони не могли б опанувати нами таким чином, що ми не в змозі пояснити їх появу. Тому слід визнати, що ми належимо до цієї сфери набагато більше і в набагато більш інтимному сенсі, ніж до видимого світу, тому що ми більше й інтимніше живемо в тому світі, де живуть і народжуються наші духовні прагнення й ідеали» [62, с. 401].

На основі сказаного приходимо до висновку, що за У. Джеймсом, релігійний досвід – це, насамперед, психічний феномен, який формується шляхом взаємодії людини з певною трансцендентною сутністю – Богом. Суттєво, що ця взаємодія відбувається у свідомості особистостей й не зводиться до якоїсь спільної основи.

У загальному поділяючи запропоновану й обґрунтовану У. Джеймсом думку щодо необхідності тлумачити релігійний досвід як категорію індивідуальної психіки, Д. Дьюї вважає за необхідне підкреслити, що специфіка релігійного досвіду залежить від просторово-світоглядного, історичного та соціокультурного середовища кожної окремої особистості [68]. Однак таке розуміння релігійного досвіду, на думку Р. Отто, не дає можливості відмежувати справжній релігійний досвід від тих видів досвіду,

що характеризуються зовнішньою спорідненістю з ним. Німецький теолог і релігієзнавець переконаний, що релігійний досвід не має віроповчальної оцінки і виявляється в акті безкорисного відчуття присутності Вищого й Святого (*нумінозного*, божественної волі – В.К.). Зважаючи ж на те, що святе немає жодного відношення до реального світу і ніяк не пов'язане з ним, релігійний досвід має трактуватися як прорив до трансцендентного або ж як вихід у іншу реальність [215].

Запропонована Р.Отто специфіка тлумачення релігійного досвіду широко використовується сьогодні. Так, наприклад, в одному із сучасних релігієзнавчих словників релігійний досвід розглядається як «стан психіки, в якому людина усвідомлює індивідуальний взаємозв'язок з надприродною істотою або могутністю, відчуває свою причетність до інобуття» [240, с. 413]. В свою чергу, В. Москалець, дещо дистанціюючись від теоретико-методологічних засад вчення Р. Отто, вважає, що індивідуальний релігійний досвід варто розглядати як «емоційне, чуттєве та мисленнєве перетворення суб'єктом концептуально-догматичних положень релігії з позиції їх цінності особисто для нього» [195, с. 229].

Майже усі дослідники погоджуються з тим, що релігійний досвід – це не формальне дотримання обрядових приписів і чітко сформованих положень життя релігійної спільноти, а результат взаємодії суб'єкта з надприродною сутністю, який виявляється у «відновленні людиною божественного образу своєї особистості» (Е. Фромм) [121]. Іншими словами, релігійний досвід – це категорія психології релігії, яка відображає певний специфічний психічний стан особистості в результаті переживання людиною зустрічі з інобуттям. В свою чергу, релігійні практики – це категорія соціології та соціології релігії, яка акцентує увагу на специфіці поведінки та діяльності віруючих. Аналогічно релігійному досвіду, релігійні практики мають індивідуальне вираження, однак вони завжди співвіднесені з певними соціальними зразками та світоглядними сенсами.

Зважаючи на сказане, приходимо до висновку, що релігійні практики,

перебуваючи «між» нормативним світом і світом внутрішнього досвіду, є тією соціально значимою сферою людських дій, де відбуваються два амбівалентних процеси: з одного боку, вноситься нормативна впорядкованість і артикулювання в «невимовний» психічний досвід, і, з іншого боку, цей останній генерує цілу гаму інтерпретацій, реакцій і стилів, спрямованих на застосування норми та її пристосування до складного й мінливого контексту.

Релігійні практики, окрім окресленого контексту психології релігії й соціології релігії, обов'язково слід розглядати й у загальній структурі релігієзнавчої науки, яку ґрунтовно розробили українські науковці Анатолій Колодний, Борис Лобовик, Олександр Сарапін та інші.

В «Академічному релігієзнавстві» виділено такий структурний компонент як праксеологія релігії, і розглянуто сутність та форми вияву релігійної діяльності, особливості інтелектуальної діяльності в релігії, культову діяльність [6, с. 256–277]. Автором цієї частини колективного підручника є О.Сарапін, який вважає, що діяльність можна визначити як релігійну в тому випадку, коли вона є сотеріологічно орієнтована, тобто ідея спасіння є її вихідним моментом. Як відомо, «християнську сотеріологічну доктрину можна звести до такого положення: людина спасається завдяки поєднанню божественного сприяння у вигляді благодаті і власних зусиль» [6, с. 258]. Зовнішня сторона релігійної діяльності розкривається в культовій (обрядовій) формі. О.Сарапін відзначає: «В контексті праксеології релігії культ доцільно розглядати як реалізовану «живу догматику» або ж як релігійне уявлення та догмати в діях. Перефразовуюючи положення відомого голландського історика К.Тіле, зауважимо, що культ – це сповідання через слова і справи, це і є засіб розкриття релігії <...> Культові акти (ритуальні дії, молитва, паломництво тощо) уособлюють собою процес втілення певних релігійних вірувань, установок, цінностей, догматів і т.п. Такого типу уособлення має чітко виражене сакральне забарвлення. Йдеться про те, що саме в культовій діяльності людина, керуючись в своїх діях певною

символікою, покидає світ повсякденності, буденності і прилучається до світу святковості, невимовності, потойбічності» [6, с. 264].

Б.Лобовик серед основних елементів релігійного комплексу виокремлює погляди, почуття, культові та релігійні організації. Культ визначає як «систему дій і засобів впливу на надприродне, а через нього – й на людину та її довкілля» [6, с. 188]. До культових дій як актів релігійної активності зараховує молитви, таїнства, обряди, свята, богослужіння, ритуальні табу, жертвопринесення тощо; до засобів релігійного культу – культові будови, їхнє облаштування, священицькі облачення, а також релігійне мистецтво. Вчений відзначає, що протягом історії релігії культ завжди був у ній присутній, адже він «спосіб існування релігійних уявлень та почуттів, а всі вони разом є сторонами одного цілого – релігійного практично-духовного входження людини в світ. Якщо хтось говорить, що може вірити в Бога без жодних культових дій, – така людина виходить за межі релігії, промовляє як агностик» [6, с. 189].

Б.Лобовик зазначає, що «релігійний культ виникає з віри в існування надприродного та можливості, єднаючись з ним, через нього справляти на буттєві стани людини такі впливи, що виповнювали б ці стани. Засоби та дії культу виражають зміст релігійних вірувань, явлених в поглядах та почуттях віруючих. Тому можна сказати, що культ – це мова релігії, де предмети, дії, слова мають символічне значення» [6, с. 189]. На нашу думку, такий ракурс розуміння релігійного культу через його символічну наповненість виправдовує звертання до семіотичного методу як одного з основних у дослідженні релігійних практик, зокрема культу.

На думку українського вченого, «за допомогою дій та засобів культу (в тому числі вербальних) у свідомості віруючих відтворюються релігійні образи та виникають відповідні почуття, причому не на відображальному, а на збагаченому виповнювальними значеннями належному рівні. Цим культ задовольняє релігійні потреби віруючих, збуджуючи психологічно-вольові процеси в такому напрямі, якого вимагають дані обставини життєдіяльності

віруючого» [6, с. 189].

І.Яблоков відзначає, що «релігійна свідомість постає в культурі передусім у вигляді культового тексту, до якого належать тексти Святого Письма, Святого Передання, молитов, псалмів, піснеспівів та ін.» [210, с.55].

Релігійний культ у «Релігієзнавчому словнику» розглядається як «система релігійних дій, предметів і символів, протягом певного часу етноконфесійно зорієнтованих, апробованих у релігійній практиці і при потребі змінюваних» [238, с. 172]. Співвідноситься з наведеною дефініцією поняття «релігійний культ», яку запропонував Д. Безнюк, котрий підкреслює, що релігійний культ постає як «форма релігійної дії, що виявляється як сукупність специфічних дій (ритуалів, обрядів, церемоній), викликаних відповідним віровченням і спрямованих на сферу сакрального» [23]. Продовжуючи власну думку, вчений зауважує, що спрямованість і значення релігійного культу можуть істотно відрізнятися в різних типах релігії, але сутність культової дії завжди зберігається незмінною – можливість прямого звернення до священного, віра в можливість бути почутим «небом».

М.Кунцлер виділяє окремі конотації розуміння поняття культу, яке походить від латинського дієслова «colere – вирощувати, доглядати, вшановувати, і відповідно, охоплює увесь спектр значень, що стосуються доглядання. Культовим є ставлення до святих та Абсолюту, який вражає людину і від якого вона відчуває себе залежною, бо він забезпечує їй життя. Культовий означає дбайливий, тобто запобіглива поведінка щодо святого та Абсолюту, щоб, з одного боку, зберегти його святість, а з іншого – захистити смертного і обтяженого провинами від Всесвятого та Всечистого» [137, с.24–25]. Старозавітні ізраїльтяни вірили, що культ встановив Бог, щоб через нього спілкуватися зі своїм народом [137, с.25]. У середньовічній теології на розуміння культу вплинула давньоримська традиція: «Основи розуміння богослуження як культу були закладені ще у схоластиці підпорядкуванням прослави Бога системі чеснот. Значний вплив Ціцерона, за часів якого релігію (religio) – чесноту культових актів – зачисляли *ius naturae*, привів до

того, що богослови-схоласти пов'язували культ із кардинальною чеснотою справедливості: людина, як створіння, віддає Богові належний Йому культ (*cultus debitus*), тобто поклоніння і прославу. Так само вважав і Тома: *religio* – чеснота культових актів – це найвища моральна чеснота, бо виконуючи її, створіння віддає своєму Творцеві та Подателеві належну Йому службу поклоніння в значенні обмінної справедливості (*iustitia commutativa*)» [137, с.23].

Грунтовне, на наш погляд, визначення релігійного культу запропонував релігієзнавець О. Кирльожев, який, відштовхуючись від етимологічних витоків цього поняття (від лат. *cultus* – шанування, поклоніння), запропонував широке і вузьке його тлумачення. У широкому сенсі, підкреслює вчений, релігійний культ – це богошанування, в той час як «у вузькому – комплекс релігійних акцій, що виражають шанування Бога або богів з боку прихильників тієї чи іншої релігії» [23].

Розглядаючи специфіку релігійного культу, підкреслюючи регіональні та конфесійні відмінності культової практики, О. Крижельов акцентує увагу на її спільних рисах. Останні представлені молитвами, жертвопринесенням, громадськими богослужіннями, постами, релігійними святами, процесіями, паломництвом до «святих місць», а також приватними діями, пов'язаними з релігійним оформленням значущих подій людського життя (народження, повноліття, вступ у громаду, шлюб, хвороба, смерть).

Поряд із вказаним, О. Крижельов акцентує увагу на тому, що релігійний культ має одночасно «вертикальний» і «горизонтальний» виміри – з одного боку, він виражає глибинну релігійну потребу людини, а з іншого – потребу в тому, щоб її індивідуальне і суспільне життя отримало сакральне обґрунтування і виправдання. Адже незважаючи на те, що секуляризована культура зберегла багато ритуалів і свят, які мають релігійне походження, все ж найчастіше лише саме ставлення до релігійного культу слугує критерієм розрізнення релігійної і пострелігійної свідомості. Для першої ритуал є одним із способів вступу в контакт із Божественним, тоді як для другої він

має суто земне, функціональне значення, відповідаючи потребі людини в зовнішньому вираженні й закріпленні її психологічних переживань. Так, наприклад, сьогодні інавгурація президента або різдвяна сімейна трапеза для більшості людей залишаються повністю світськими подіями, хоча в минулому подібні події сприймалися як релігійні акції. Таким же чином для багатьох хрестини і церковне поховання є лише архаїчним і традиційним способом ритуального оформлення подій природного характеру [див.: 118].

Історія релігійного культу виразно репрезентує його тісний зв'язок з іншими соціальними інститутами, передусім монархією. Прикладом цього є ритуал помазання монаршої особи. У християнській цивілізації монарх отримував (починаючи від Константина Великого) певну сакралізацію своєї особи: «квазі-сакраментальне помазання на короля, запозичене зі Старого Завіту (де Самуїл намащує спочатку Саула, а потім Давида), у часи Нового Завіту отримало більш широке значення. Старозавітні царі як *christi* (помазаники) звіщали тільки прихід єдиного Христа, Вічного Помазаника. Тепер же, коли адвент виконався та Христос у тілі знову став вивищений, земне царювання отримало істотну зміну в характері економії спасіння. Християнський монарх не може більше бути заповіддю Христа, а є Його наслідувачем, «актором», живим продовженням та образом (*imago*) Боголюдини, який від моменту коронації діє *in persona Christi*» [341, s.32–33]. Звісно, що в Середньовіччі, як і попередні історичні епохи, кожна важлива подія повинна була отримати санкцію-благословіння.

Варто відзначити, що спорідненість змісту релігійного культу з релігійними практиками є лише позірною, адже поняття «релігійні практики», набагато ширше від поняття «релігійний культ». Зокрема, в той час, як поняття «релігійний культ» включає в себе діяльність, спрямовану виключно на сприйняття сакрального та формування релігійного досвіду (священні тексти, молитви, ритуали й обряди), які виявляються крізь призму театралізації та драматизації Святого Письма, релігійні практики як відкрита та динамічна система включають у себе весь спектр релігійної діяльності –

починаючи від релігійного культу і закінчуючи організацією церковного життя та написанням релігійних текстів.

Слід зазначити, що в сучасних історичних та соціокультурних умовах буття людей релігійний культ у власному розумінні його змісту існує тільки всередині релігійних спільнот. Першою і головною формою його зовнішнього вияву є ритуал. Під останнім прийнято розглядати форму «символічної дії, що виражає зв'язок суб'єкта з системою соціальних відносин і цінностей і позбавлена будь-якого утилітарного або самоцінного значення» [293, с. 560], або ж «сукупність приписів і правил, які визначають порядок виконання обрядів, церемоній релігійного культу» [238, с. 172]. Крім того, варто пам'ятати, що релігійний ритуал – це явище суспільного життя, яке регламентує порядок і характер дій служителів культу під час богослужіння.

Незважаючи на зовнішню змістовну простоту поняття «ритуал», все ж не позбавлене ряду суперечностей. Значною мірою вони обумовлені тим, що у зарубіжній науковій літературі терміни «ритуал» і «обряд» розглядаються як тотожні. Ця тенденція обумовлена латинським походженням слова ритуал – *ritualis*, яке означало обрядовий. Європейська інтелектуальна традиція призвела до того, що й у вітчизняній та російськомовній науковій літературі у 90-ті рр. ХХ ст. ці поняття почали розглядати як синонімічні. Однак, згодом, відома дослідниця С. Бондирєва запропонувала розглядати обряд як сукупність ритуалів, а ритуал – як елемент обряду [33, с. 38–42]. На наш погляд, такий підхід не зовсім коректний, оскільки як зазначає О. Садохін, «обряд є піком ритуальної дії» [252, с. 230], яку можна розглядати як правило або порядок проведення того чи іншого релігійного або світського акту офіційним представником церкви або держави [див.: 251, с. 7].

Поряд із вказаним, суттєві методологічні складнощі у висвітленні змісту релігійного ритуалу, обумовлені й тим, що в радянській філософії та етнографії виразною була інтенція на ототожнення ритуалу зі звичаєм [51, с. 14]. Однак, на наш погляд, ритуал – це лише різновид звичаю. У ритуалі

«спосіб виконання дії позбавлений безпосередньої доцільності і є лише позначенням (символом) певних соціальних відносин (існуючого соціального порядку, визнання будь-яких цінностей або авторитетів тощо)» [293, с. 512]. У звичай такі дії поєднуються з діями, спрямованими на практичне перетворення і використання певного об'єкта.

Крізь призму дискурс-аналізу Ірина Богачевська виділяє такі основні риси ритуалу в релігійному наративі: «інтеграцію колективу, високу ціннісну значимість приналежності до своєї релігійної групи, щире переживання своєї ідентичності, сценарний поділ ролей» [30, с.136]. Науковець слушно відзначила певну спонтанність ролей учасників ритуалу: «Причому не потрібно зазделегідь призначати діючих осіб релігійного ритуалу: на відміну від театрального дискурсу, ритуальний дискурс, якщо можна так висловитися, висуває з маси учасників того, хто у визначений момент природним чином приймає на себе роль, запропоновану ходом ритуальної процедури» [30, с.136]. Справді, якщо взяти синагогальні чи церковні обряди, то частина вірних наперед не готується до виконання визначених ролей, наприклад: викликання читати Тору на бімі в консервативному чи ортодоксальному іудаїзмі, літургія слова (окрім Євангелії) у латинському обряді Католицької церкви тощо.

Частина ритуалів виникла на основі реальних публічних, значимих дій, скажімо: давньоримська тріумфальна процесія разом із військовими штандартами, захопленою здобиччю, воїнами та головним воєначальником стала прототипом церковних процесій із хрестом, хоругвами, іконами, реліквіями, вірними й головним служителем. Тому слушно відзначає І.Богачевська: «Ритуал – це динамічне комунікативне утворення. Він виникає на базі певної соціально значимої дії, яка піддається символічному переосмисленню (ритуалізації)» [30, с.136].

Ритуал як багатокомпонентне й поліфункціональне явище заслуговує на розгляд крізь призму методів різних наук.

Етнолінгвіст Світлана Толстая доводить на основі мовного матеріалу важливість дії в ритуалі, де вона є логічним та структурним його ядром (за аналогією до предиката (дієслова) у висловлюванні (реченні). Проте акціональний компонент не є семантичною домінантою ритуалу, поступаючись підлеглим йому «актантам» (суб'єкт, об'єкт, адресат, інструмент) і «сірконстантам» (локативні, темпоральні, модальні та ін. компоненти дії). Сама ж дія нерідко виконує роль «зв'язки» персональних, предметних й інших символів у ритуалі. Дослідниця звертає увагу, що механізм символізації дій відрізняється від процесів символізації предметів, у яких символічні значення переважно походять від асоціацій з їхніми реальними характеристиками (форма, колір, функції тощо). Символіка ж дії наділена «відображенням» характером, відтворюючи значення осіб, предметів, локативно-темпоральних рис [281, с.89–90].

Пригадаймо, що в матеріальній формі здійснення таїнства Євхаристії священник символізує самого Христа (особа) як верховного священнослужителя; хліб, келих і вино не можуть замінитися чимось іншим (предмети), слова Ісуса перед розп'яттям відсилають кожного християнина до історичної реальності події Таємної Вечері двотисячолітньої давнини у Єрусалимі за кілька годин до Голгофи (локативні й темпоральні ознаки). Отці Церкви у розкинутих руках Ісуса на Голгофі символічно бачать прообраз християнської молитви, позу Оранти, яка зустрічається ще в ранньохристиянських катакомбах: «руки Розп'ятого вказують на Нього як на Того, хто поклоняється, але, водночас, вони надають поклонінню новий вимір, в якому виражається специфічний елемент християнського пошанування Бога: ці розкинуті руки суть вираженням молитви ще у тому, що вони виражають абсолютну віддачу людям, жест обіймів, повного та нероздільного братерства. Виходячи з розп'яття, богослов'я Отців вбачає у жесті християнської молитви символ єдності поклоніння та братства, нерозривного зв'язку служіння людям та пошанування Бога» [234, с. 195].

Один із сучасних теологів відзначає, що «віруючі сьогодні переживають навіть не стільки кризу віри, скільки кризу символів» [206, с.218]. Заслугує на увагу думка, що «давні космічні символи, які втратили свою силу в технічному світі, можуть легко набути нового символічного значення, що і пропонують їм суспільні відносини, для яких сучасна людина схильна швидше знаходити відповідники, ніж до світу, який її оточує» [137, с. 108–109]. Відомо, що розуміння інформації, яка передається у відповідних релігійних практиках, відігравало інтегративну роль, яка на сьогодні значною мірою втрачена. Тому для релігієзнавця важливим є при допомозі семіотичного методу пояснити окремі символічні структури й тексти релігійних практик, зміст яких для більшості людей є незрозумілим. У сучасній масовій культурі широко використовуються давні релігійні символи зі сфери релігійних практик в уже переосмисленому значенні й з іншими комунікативними інтенціями.

Тут ми зустрічаємо семіотичний вимір ритуальної дії. С.Толстая досліджує символіку дії як цілого (як «акціонального висловлювання»), що може визначатися властивостями і культурними (символічними) значеннями будь-якого з його компонентів, і в залежності від того, який із них має домінуюче значення в конкретній ритуальній (комунікативній) ситуації, набувати «персонального», «інструментального», «локативного» або «темпорального» акценту [281, с.90].

Наприклад, характеристики коенів (осіб чоловічої статі з роду Ааронідів, які в скинії та Єрусалимському храмі виконували функції жерців) визначалися їхніми культурно маркованими й ритуально значимими ознаками: «нащадок Аарона», «чоловік», «ритуально чистий». Саме тілесні вади, перелічені в Торі, позбавляли коена права виконувати жертвопринесення або інші культові храмові дії (Лев. 21:17–23). Перед виконанням служби коен повинен був помити руки й ноги з особливого вмивальника у дворі Храму (Вих. 30:17–21); споживання п'яних напоїв при виконанні ритуальних обов'язків заборонялося (Лев. 10:9–11); не можна було торкатися тіла

покійного (за виключенням найближчих кровних родичів) та виконувати обряди жалоби (Лев. 21:1–5). Коени мали право брати за дружин лише незайманих або вдів. Первосвященик загалом не міг торкатися тіла будь-якого покійника (навіть найближчого родича), зобов'язаний був брати за дружину лише незайману (Лев. 21:11, 13,14) [132]. Як бачимо, більше вимог стосуються особи служителя культу в Єрусалимському храмі, менше акцентується на вимогах акціональних.

Предметна (інструментальна або об'єктна) семантика домінує, наприклад, у пошануванні християнських реліквій, що представляє собою особливий вимір народної релігійності від найдавніших часів до сьогодення [213].

Превалювання вокативної в широкому смислі семантики характерне для великого класу ритуальних дій, пов'язаних із переміщенням і просторово орієнтованими рухами, до яких належить і літургія Православної чи Католицької церков.

Темпоральні акценти можуть бути в семантиці ритуальних дій (або табу), присвячених до визначеного часу доби, до календарних дат і періодів, якщо ці дії мотивовані властивостями, що приписуються самому часу, наприклад, тому чи іншому святу або дню тижня. Наприклад, початок іудейського Шаббату (суботи) розпочинається із появою першої зірки в п'ятницю, для цього прийнято запалювати свічку як ритуальне привітання святого дня; літургійний календар Православної та Католицької церков поділено на відповідні періоди, котрі допомагають людині наслідувати Ісуса Христа та кожного року пригадувати відповідні події священної історії в літургійних читаннях, встановлених ритуальних діях; мусульманський хадж можна виконувати лише у визначені дні, зокрема: протягом п'яти днів (від 8-го до 12-го днів) місяця зуль-хіджа, останнього в мусульманському календарі, в якому 9-ий день іменується «День Арафат» та вважається саме днем хаджу.

У ритуалах, де смисловий акцент падає на інші, не акціональні компоненти, сама дія часто майже позбавлена семантичного наповнення, оскільки домінують певні предмети. Виконання таїнства євхаристії у своєму центрі має саме євхаристійні тіло та кров Ісуса Христа, а не окремі особливості його виконання чи приймання вірними, адже є чимало розходжень у цьому аспекті, що залежить і від конфесії християнської, і від місцевих традицій.

Правда, існують і такі ритуальні дії, в яких саме акціональна семантика може вважатися домінантною. Скажімо, накладання рук під час таїнства священства є обов'язковим жестом єпископа в орієнтальних, католицьких та православних обрядах.

Вважаємо, що у нашому релігієзнавчо-філософському дослідженні можна використати висновки з теорії лінгвістики, згідно яких «загальна семантика ритуальної дії («висловлювання») представляє собою похідну (але зовсім не просту суму) від семантики її складових – власне дії («предиката») і всіх його «актантів» (суб'єкта, об'єктів, адресата, інструмента) та «сірконстантів» (часових, локативних і «модальних» знаків), а також «прагматичних» значень, що накладаються ритуальною ситуацією і цілями, мотивами, оцінками дії, виконавцями. Кожен із цих компонентів може виступати або як смислова домінанта, або як супровідне значення, або як «каталізатор» – семантично незначимий (або «слабкий») елемент, функція котрого – інтенсифікація, «сакралізація» всього ритуалу. При цьому «актанти» найчастіше семантично повноцінні, а «сірконстанти» семантично бідні, але володіють більшою каталізуючою силою. Це пов'язано з символічною природою культурної мови і переважно «предметним» (у логічному смислі слова) характером символу. Цим же, мабуть, можна пояснити невиразність власне акціональних знакових засобів, що часто виступають як допоміжні у відношенні до предметних символів» [281, с.95].

Скажімо, у Вірменській апостольській церкві «благословення миро було винятковим привілеєм усіх католикосів, а не лише католикоса усіх вірмен.

Доволі своєрідною була й сама процедура благословення. По-перше, вона здійснювалась лише в певний проміжок часу, від трьох років до п'яти. По-друге, напередодні благословення миро виготовлювали у такій кількості, яка була б достатньою для потреб усіх приходів. По-третє, специфічним був рецепт миро» [129, с. 284–285]. В Коптській церкві патріарх має право освячувати миро, а також лише він може очолювати єпископські хіротонії [129, с. 364]. У цих традиційно-формальних приписах зосереджено ряд символічних значень релігійної практики ієрархічного устрою орієнтальних церков.

Для унаочнення важливості лінгвістичної прагматики в релігієзнавчому дослідженні розкриємо референційні зв'язки та діапазон смислових конотацій поняття «ритуал». Зокрема, як і більшість латинських слів, слово «*ritualis*» має більш давнє походження. Його коріння сягає санскриту, в межах якого корінь «ар» – означав «приводити в рух, рухатися». В свою чергу, слово «рита» (Rta) як дієприкметник і тим більше прикметник означав «відповідний, правильний», а як іменник – «закон», «порядок», «істина», «священний обряд» і «жертвоприношення» [86, с. 13–14]. Вперше це слово зустрічається в давньоіндійських гімнах богам – Рігведі, де за словами відомої дослідниці Т. Єлізаренкової, воно означало «закон колообігу всесвіту, який регулює правильне функціонування космосу і життя. За законом рита сходить і заходить сонце; один час року в установленому порядку слід за іншим. Все повторюється, і, дотримуючись закону рита, людина відтворює циклічність космічних явищ у циклічності ритуалу, підтримуючи тим самим порядок у космосі і в людському суспільстві і створюючи умови для нормального та успішного життя. Рита є одночасно й етичним законом в суспільстві: добре і правильне лише те, що цим законам відповідає: шанування богів і принесення їм жертв; нагородження жерців, які вчиняють жертвоприношення, і поетів-риши, що створюють молитви. Всі ці поняття з негативним знаком належать до сфери анрита. Тобто поганим і

неправедним є не шанування богів, не принесення їм жертв, а скупість у відношенні жерців і риши тощо» [цит: 86, с. 13–14].

Аналізуючи значення слова «рита» у санскриті, варто підкреслити, що, відповідно до Рігведи, наш світ є лише тінню справжнього світу Рити. Саме Рита – Закон – є тут справжньою реальністю: «Реальне – це незмінний закон. Те, що існує, є лише нестійкою ілюзією, недосконалою копією. Реальність – єдина, вона без частин і змін, тоді як багато чого – мінливе, минуще» [230].

Однокорінними з санскритським поняттям рита є й такі індоєвропейські слова, як англійське *right* «право», *art* «мистецтво», *rite* «звичай, обряд», російські та українські слова «ряд», «обряд», «порядок». Що стосується сучасного науково терміну «ритуал», то справді, він походить із латинської мови, в якій є іменник *ritus* – «обряд, служба» і сформований на його основі прикметник *ritualis* – «обрядовий».

Звернення до історичних та етимологічних витоків слова ритуал, допомагає більш чітко зрозуміти дефініції, запропоновані, наприклад, у тлумачному словнику Д. Ушакова, де *ритуал* розглядається як встановлений *порядок обрядових* дій при вчиненні якого-небудь релігійного акту. Властиво, що цим встановленим правилам поведінки в конкретних ситуаціях людина повинна відповідати, незважаючи на внутрішній стан душі [249]. Аналогічне його визначення знаходимо й у тлумачному словнику С. Ожогова та Н. Шведової [207].

Перший і найбільш ретельний аналіз ритуалу і його ролі в культурі пов'язаний з роботою Е. Дюркгейма «Елементарні форми релігії» (1912). Ґрунтовно дослідивши жертвопринесення і релігійні форми австралійських аборигенів, мислитель прийшов до висновку, що ритуали, з одного боку, можна класифікувати на позитивні та негативні, а з іншого – виділити ряд їх життєво важливих функцій. Серед них: дисциплінарна – ритуал готує індивіда до соціального життя; єднальна – здійснюючи ритуали, соціальна група періодичного стверджує себе заново, цементує спільноту; відтворювальна – сприяє підтримці традицій, оновленню віри, тобто виступає

як засіб трансляції та поживлення соціальної спадщини; ейфорійна – формування умов для соціальної ейфорії, відчуття соціального благополуччя тощо. Ця функція особливо важлива, коли група зустрічається з соціальним неблагополуччям [333, р. 596].

На думку Е. Дюркгейма, чотири виділені функції ритуалу у своїй сукупності необхідні для забезпечення такого психологічного настрою, наслідком якого є єдність колективу – необхідна умова його збереження у часі [333, р. 596]. Справді, виступаючи чітко сформованою колективною програмою поведінки, ритуал можна розглядати як засіб подолання кризових ситуацій. Адже кожне суспільство, піклуючись про власну цілісність і єдність, прагне виробити однакові форми поведінки. Останні особливо важливі в тих випадках, коли зразки, призначені для повсякденного життя, не спрацьовують і з'являється загроза існування спільноти в її усталеному вигляді. В таких випадках колектив застосовує особливу форму поведінки – ритуал, завдяки якому спільнота в символічній, наочній формі проголошує і спільно переживає важливі ідеї, образи, цінності й норми. Для того, щоб символ, укладений у ритуальній дії, був зрозумілий, відчутий і пережитий, необхідно, аби кожен із присутніх безпосередньо брав участь у цій дії. Показово, що в ритуалі використовуються всі знакові засоби, відомі конкретному колективу. В цьому відношенні ритуал постає як «парад всіх знакових систем (природна мова, мова жестів, міміка, пантоміма, хореографія, спів, музика, колір, запах тощо). Такий синтез не тільки дає багаторазовий «запас міцності» і тим самим забезпечує максимальну стійкість ритуалу, але і створює необхідний психологічний ефект співпричастя з вищими цінностями буття» [13, с. 39].

Як бачимо, ритуал досить часто обумовлений та тісно пов'язаний із потребою суспільства у самозбереженні. Реалізація останнього вимагає формування певних ідей, явищ та процесів, що вносять у суспільство ідею впорядкованості. Остання найчастіше здійснюється шляхом фіксації змін, переходу індивідів з одного стану в інший. Як приклад, можемо навести

весільний та поховальні обряди, які завжди виступали невід'ємними частинами релігійного і культурного життя суспільства.

Важливе уточнення в розуміння змісту ритуалу вносить О. Байбурін. Поряд із вказаним, він акцентує увагу ще й на тому, що ритуал можна розглядати як один із засобів передачі знання й інформації [14]. Так, суспільства, орієнтовані на такі традиційні форми регуляції соціальної поведінки як ритуал і звичай (що, як стверджують О. Байбурін, В. Левкович та О. Арутюнов та ін., ні в якому разі не варто ототожнювати), розглядають чинні норми і правила як успадковані від предків і вже тому мають імперативний характер для будь-якого члена групи. З цією думкою повністю погоджуються Р.М. Берндт і К.Х. Берндт, які, досліджуючи релігійне життя австралійців, однозначно стверджують: «Загальноприйняті стандарти поведінки в аборигенів вважаються спадщиною минулого. Відповідно до їх уявлень, великі міфічні предки створили той спосіб життя, який тепер ведуть люди. А оскільки самі міфічні предки вважаються вічними і безсмертними, то такими же незмінним, раз і назавжди встановленими, має бути й існуючий устрій життя» [27, с. 255]. Обґрунтування законом встановленим предками – «так робили раніше», «так встановили предки» – основний і універсальний спосіб мотивації дій у цій системі поведінки. За словами Ю. Левади, це перший і останній «аргумент» на користь саме такого, а не іншого вирішення ситуації [143, с. 111]. Показово, що будь-яка інша мотивація в таких суспільствах була зайвою і непотрібною. Бо ж запитання, «чому так, а не інакше?» «просто не мало жодного значення, оскільки весь сенс традиції саме в тому й полягав, щоб робити так, як це було зроблено «у перший раз», під час «перших вчинків». Подібна універсальна мотивація дій, за словами В. Топорова, є наслідком такого суміщення діахронії і синхронії, при якому минуле (міф чи міфологізований переказ) виступає як пояснення сьогодення, а іноді і майбутнього [284, с. 12–13].

Як один із засновників московсько-тартуської семіотичної школи, В.Топоров вважав, що міф, з одного боку, орієнтований на слово, а з іншого,

є словом із підкресленою знаковістю, що функціонує поза межами мови. Водночас, «ритуал орієнтований на діло і первісно сам є ділом, дією, причому таким, котре виступає не вслід за словом, за його приписом (звісно, й таке буває), але само по собі, оскільки йому нічого не передує (Im Anfang war die Tat, за словами Фауста), а навіть слово – лише пізня спроба відображення цього діла. У цьому смислі ритуал – під мовою, до неї, хоча конкретно вона частіше всього включає в себе і мовні фрагменти – міф, молитви, заклики, замовляння, ритуальні формули і т.д. Свобода ритуалу від мови, від її коментуючої, підказуючої, пояснюючої ролі (в крайньому випадку, в принципі), визначає пов'язану з ритуалом атмосферу напруженого очікування і підвищеної чутливості до смислу, що аскетично передається тільки на одній хвилі, в одному коді – ритуальному (тобто діл і вчинків)» [283, с.265].

В.Топоров пропонує семіотичне розуміння ритуалу, згідно якого кожна ритуальна дія – це знак, що повинен бути відповідним чином тлумаченим. Окремі ритуальні «тексти» виникають у «загрозливих» і «кризових» ситуаціях, вони навіть порівнюються із спасінням у богословському розумінні. Тому, відповідно, так важливо правильно інтерпретувати всі складові синтагматичної послідовності ритуально-знакового «ланцюжка». Вчений також звертає увагу на те, що завданням ритуалу є злиття з безперервним, для чого необхідно «зняти» дискретне і «розчинити» інституалізоване знакове в чомусь невизначеному та позбавленому суворої детермінації <...> Тому в ритуалі знак і встановлюється, установлюється і долається, знімається, відміняється» [283, с. 266].

Як приклад, можна навести ритуал таїнства хрещення, яке наділяє охрещеного надприродними дарами через видимі знаки, що «долаються» сакральним змістом, який покликані передати. До послідовності ритуально-знакового «ланцюжка» належать старозавітні алюзії (всесвітній потоп, перехід через Червоне море, обрізання), очищувальні акватичні обряди, заклик до каяття Івана Хрестителя (аналогія катехуменату), хрещення Ісуса

як вияв «спасительної солідарності» (Сам Христос не потребував цього). Основним є спасительне значення таїнства хрещення, яке виповнюється в пасхальній таємниці: Ісус «говорив про свої страждання, які мав перенести в Єрусалимі, як про «хрещення», яким мав бути охрещеним (пор. Мк. 10:38; Лк. 12,50). Кров та вода, що вилились із пробитого боку розіп'ятого Ісуса (пор. Ів. 19:34), є заповіддю хрещення та Євхаристії, таїнств нового життя» [113, арт.1225]. Через знаки матеріальної форми таїнства хрещення, зокрема поливання чи занурення у воду, представляється сутність виправдання людини через місію Христа: «Чи ви не знаєте, що ми всі, хто христився у Христа Ісуса, у смерть Його христилися? Отож, ми поховані з Ним хрещенням у смерть, щоб, як воскрес Христос із мертвих славою Отця, так щоб і ми стали ходити в обновленні життя» (Римл. 6:3,4). Вимовним є також символізм білого одягу, який ще і в ранньохристиянську епоху означав «одягання в Христа», заохочення до збереження очищального дару хрещення, символ нового життя і чистоту, яку людина покликана зберегти протягом свого життя: «Бо ви всі сини Божі через віру в Христа Ісуса! Бо ви всі, що в Христа охристилися, у Христа зодягнулися!» (Гал. 3:26,27). Слід відзначити, що на прикладі таїнства хрещення бачимо спадкоємність на рівні релігійних практик між іудаїзмом та християнством, адже ще до Ісуса існувало хрещення прозелітів [22, с.560].

Констатуючи поліфункціональність ритуалу, варто звернути увагу на зауваження американського антрополога Р. Раппапорта, який вважає, що ритуал є джерелом усіх релігійних уявлень і переживань, які поряд із мовою роблять людину людиною [340, р.21]. Показово, що вчений повністю дистанціюється від можливості дати вичерпну дефініцію релігії, позначаючи цим терміном все те, що належить до сфери Святого, яке він розуміє як єдність священного, нумінозного, божественного й окультного. До священного він зараховує такі дискурсивні елементи релігії: священні формули, догмати, вербально виражені уявлення. До нумінозного – чуттєві аспекти релігійного досвіду, внутрішні стани людини в ході ритуалу.

Божественне – це боги та інші надприродні істоти, зустріч з якими переживають у релігійному досвіді. Окультне – це все, що має відношення до впливу релігії на стан людини і її світу, наприклад, вплив ритуалу на психофізіологічний стан і здоров'я віруючих або його здатність робити мовні акти більш ефективними і, як наслідок, змінювати соціальні статуси учасників ритуалу.

Аналізуючи зміст релігійного ритуалу, Р. Раппапорт прямо вказує на помилковість традиційної його інтерпретації як символу релігійного і містичного досвіду, що передає священні знання про зустріч із надприродним, які, як слушно зазначає вчений, могли б бути передані й іншими способами. Дослідник вважає, що якби ритуал просто символізував знання і досвід, які можуть бути виражені якимось інакше, то він би виродився у «всього лише ритуал». Коли це відбувається, відповідна традиція вмирає. Не можна словами, жестами, позами і картинками передати те, що потрібно пережити. Звідси випливає одна з найважливіших ідей Р. Раппапорта: ритуал – це цілісна структура, яка створює щось, що не може бути створене або передано жодним з його компонентів, узятих окремо. Тому не можна остаточно зрозуміти який-небудь ритуал, лише спостерігаючи за ним зі сторони або виконуючи його тільки частково. Щоб зрозуміти ритуал, потрібно бути залученим у нього цілком.

Зважаючи на сказане, Р. Раппапорт вважає за необхідне запропонувати власне тлумачення ритуалу. Під останнім він розуміє «виконання більш-менш інваріантних послідовностей формалізованих дій і висловлювань, які не повністю закодовані виконавцями» [340, р. 21]. Це визначення є досить умовним, оскільки його зміст розкривається через соціальну природу ритуалу. Загальновідомо, що незначні зміни у ритуальній практиці можуть викликати інші відчуття, дискомфорт або відмінні з попередніми емоційні стани. Крім того, священні постулати, які часто використовуються в ритуалах, у буденному житті не мають такого засадничого значення, як під час ритуалу. Показовим прикладом священних постулатів може бути шма

іудеїв («Слухай, Ізраїлю! Господь – Бог наш, Господь – один!»), такбір мусульман («Аллах – найвеличніший») або догмат про Трійцю у християн (формулювання під час знаку хреста «Во ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа» (або мале словослів'я («Слава Пресвятій Трійці») «Слава Отцю, і Сину, і Святому Духові нині, і повсякчас, і на віки віків. Амінь»)) – це словосполучення використовується в найрізноманітніших благословіннях християн).

На думку Р. Раппапорта, під час ритуалу «значення (священних постулатів – В.К.) стає станом буття. Воно тепер не преференціальне (у переносному значенні – В.К.), а виступає станом суб'єктів, які більше не відрізняються від того, що значимо для них. <...> Може виникнути безпосереднє, незаперечне почуття єдності з іншими або навіть із космосом у цілому, коли те, що значимо, і ті, для кого воно значимо, стають одним» [340, р. 393].

Відчуття цілісності самого себе і гармонійної єдності з усім світом позначається як Благодать. Отож, сам стан благодаті і є джерелом вищого сенсу, переданого формулами священних постулатів. Одним словом, цей сенс висловити не можна, для цього потрібен ритуал. Зважаючи на те, що слова співвідносяться з тілесним станом, що досягається в рамках літургійного порядку, для досягнення цілісного сенсу – прилучення до святого – потрібен і дискурсивний компонент (священне), і недискурсивний (нумінозне). Священне, на переконання Р. Раппапорта, – це продукт мови, нумінозне – продукт емоцій.

Таким чином, у ритуалі досягається стан «комунітас», який лежить в основі сенсу священних постулатів. Але саме по собі нумінозне почуття не є самодостатнім. Ритуал вимагає дискурсивної складової, і той, хто бере участь в ритуалі, приймає і її: «При відсутності нумінозного, священне відрізано від людського почуття і не тільки позбавлене життєвості, а й відчужене від людської потреби. Якщо немає священного, нумінозне перебуває в зародковому стані і навіть може стати демонічним» [340, р. 404].

Ритуал так влаштований, що навіть проста участь у ньому позначає формальне прийняття пов'язаних із ним конвенцій, зокрема згода з основними положеннями тієї віри, яку сповідують учасники ритуалу. Можна брати участь в ритуалі і без віри. Але той, хто приймає участь у ритуалі, щонайменше не протестує проти символів віри і не відокремлює себе радикально від решти учасників. І з цього випливає, що в ході ритуалу він може розділити їх віру, якщо ритуал справжній. Якщо ж віра відсутня у більшості учасників, ритуал вироджується в порожню формальність. З іншого боку, для існування релігії однієї тільки віри недостатньо, оскільки вона не має жодних зовнішніх виявів і часто піддається сумніву.

Як бачимо, одна з найважливіших ідей Р. Раппапорта полягає в тому, що без ритуалу неможлива трансляція культури. Сакральні постулати і їх певне розуміння передаються з покоління в покоління тільки завдяки спільній участі представників цих поколінь у ритуалі. Якби не було нумінозної складової ритуалу, то сакральні постулати перетворилися б на прості словесні формули, а ритуальні дії – в прості стереотипні послідовності рухів і висловлювань. Вірування і ритуальні дії предків стали б для нащадків «просто словами» і «просто ритуалом». Це і відбувається з вмираючими культурами і субкультурами.

Сучасний лінгвіст-класик та культуролог Грегорі Надь демонструє семантичну спорідненість понять «народження» і «цар» із міфо-ритуальних текстів, що й на сьогодні притягують багатьох людей через свою містифікованість й ореол сакральності у церемоніях інтронізації монархів, до яких, до речі, належить і папа римський. Пригадаємо, церемонія коронації королеви Єлизавети II (слід відзначити, що британський монарх є також главою Церкви Англії) 2 червня 1953 р. транслиувалася по телебаченню, чим, як вважається, викликала ріст її популярності. Інтронізації римських понтифіків Бенедикта XVI у 2005 р. та Франциска у 2013 р. також викликали неабияке зацікавлення сакралізованим ритуалом навіть у тих людей, що далекі від католицьких релігійних практик. Правда, з часів Другого

ватиканського собору єпископи Риму не використовують пишний обряд коронації, коли, зокрема, наступнику святого Петра давалася тіара як символ його монаршої гідності з усім розлогим символізмом, а лише інтронізацію, тобто урочисту Месу, яка розпочинає понтифікат (сама хронологія правління папи ведеться від дня його вибору на конклаві, а інтронізаційна Меса символізує його публічний і літургійний початок).

Ось логіка етимологічних міркувань Г.Надя: англійський іменник *king* «король» та споріднене йому німецьке *König* сягають загальногерманської праформи **kuningaz*, що походить від кореня **kun-* (який присутній, наприклад, в готському *kunī* «плем'я, сім'я»), спорідненого латинським *gēns*, *genus*, *gignō* і т.д. Тут слід звернути особливу увагу на значення *gignō* «народжувати» (наприклад, у Еннія. «Аннали» 24 S) [200, с. 193].

Після наведеного прикладу Г.Надя й вище цитованих положень Р.Раппапорта підкреслимо, що релігійний ритуал є важливою складовою релігійної та соціальної практики суспільства. Крім того, на тлі робіт вчених можна більш чітко зрозуміти сформований ще у часи Е. Тайлора і Дж. Фрезера поділ явищ усіх явищ культури на раціональні й ірраціональні, тобто такі, що задовольняють або матеріальні потреби, або символічні цінності. Як відомо, у домодерних суспільствах перші завжди були на культурній периферії, другі – в її сакральному центрі. Про це, як свідчить О. Садохін, «говорить добре відомий історикам парадокс: примітивні в господарському відношенні племена часто мали складну соціальну організацію, розвинену систему обрядів, вірувань і міфів. Не секрет і той факт, що людство завжди виділяло для непрактичної, на перший погляд, символічної, діяльності своїх кращих представників (тільки найталановитіші могли стати чаклунами і шаманами)» [252, с. 229]. Узагальнюючи слова вченого, приходимо до висновку, що для будь-якого колективу недостатньо певного мінімуму матеріальних життєвих умов, оскільки без символічних цінностей його життя неможливе. Саме тому, сьогодні все частіше говорять про два види прагматики: утилітарної і знакової, матеріальної та символічної.

Це припущення опосередковано підтверджують роботи тих етнологів, культурологів, соціологів, релігієзнавців (Е. Дюркгейм, Е. Тайлор, Дж. Фрезер, Л. Морган, Ю. Бромлей, Л. Гумільов, К. Леві-Стросс, Е. Сміт, І. Огієнко та ін.), які займалися вивченням елементарних форм соціального життя. В більшості цих праць, у різних варіаціях обґрунтовується думка про те, що у ранніх та домодерних суспільствах мета і сенс життя людини полягали в ритуалі, а буденне існування лише заповнювало проміжки між ритуалами.

Однак, цілком очевидно, що ритуали існували не тільки в традиційних, але й існують у сучасних суспільствах. І це не лише релігійні ритуали. Під визначення ритуалу як «послідовності певних дій, що відбувається з метою вплинути на дійсність, має символічний характер і, як правило, санкціонована суспільством» [див.: 252, с. 229], підпадає будь-яке суспільно й бюрократично санкціоноване явище, яке змінює або позначає ситуацію лише символічно (наприклад, штамп у паспорті, поставлений у РАЦСі; інавгурація глав держав; традиції судових процесів; запалювання олімпійського вогню тощо). Крім того, загальновідомо, що сучасна культура, нерозривно пов'язана з ідеєю історії (розвитку суспільства), усвідомленням ролі науки і можливості реального перетворення світу, тому відбулася переорієнтація людини на практичні цінності. Оскільки людина сьогодні розглядає символічну діяльність як простий додаток до основної – господарсько-економічної, то знизилася роль ритуалу, а найголовніше – змінилося ставлення до нього з боку членів суспільства.

На основі сказаного можемо констатувати сутнісну відмінність ритуалу в домодерних та сучасних суспільствах: у той час як у традиційних культурах ритуали відіграють засадничу для збереження ідеї цілісності світобудови роль, оскільки тут їх головною метою є досягнення ідеального стану світу, яке характеризується злиттям людини, колективу і космосу в гармонійній єдності, то у сучасних суспільствах ритуали мають переважно другорядну і символічну роль. Наприклад, парад військ на День Незалежності – це символ

незалежності та військової міці держави, який у сучасних соціокультурних умовах може виступати об'єктом гострої критики.

Зроблені нами зауваження дають повне право доповнити запропоновану Е. Дюркгеймом класифікацію ритуалів (позитивні/негативні) й говорити про такі їх види, як магічні і релігійні. Показово, що сам Е. Дюркгейм, запропонував вважати головною відмінністю магії від релігії те, що перша має індивідуальний характер, а друга – колективний. Якщо говорити більш точно, можна відзначити, що в магії (чаклунстві) відсутня характерна для релігії віра в персоніфіковані надприродні сили, тобто в бога. Магічні ритуали переслідують безпосередні, найближчі цілі і, що дуже важливо, вони є справою індивідумів, а в результатах релігійних ритуалів зазвичай буває зацікавлене все суспільство (клан, плем'я) і тому, як правило, все суспільство (або ключові групи, або символічні громадські фігури) беруть участь у їх здійсненні [див.: 100].

Як бачимо, за своїм внутрішнім змістом, ритуал – це завжди колективна дія. При чому, як слушно зазначає Е. Дюркгейм, «навіть так звані приватні культи, такі як сімейний чи корпоративний, задовольняють цю умову, оскільки ритуали в них завжди здійснюються групою: сім'єю або корпорацією» [69].

Поряд із вказаним варто згадати й про те, що ритуали як одна із форм соціальної практики, зокрема й релігійної, можуть класифікуватися і за статевою ознакою, за масовістю, ритуали переходу, в окрему групу виділяються ритуали, пов'язані з шанобливою поведінкою членів суспільства у відношенні один до одного тощо.

Наведені підходи до класифікації ритуалів є вкрай важливими для усвідомлення відмінностей традиційного суспільства від сучасного. Останнє, як відомо, характеризується зниженням ролі ритуалів і падінням значення символічної діяльності. Саме тому символи в модерному суспільстві можуть наповнюватися будь-яким змістом, єдина умова при цьому – забезпечення спільного для членів цього суспільства розуміння і тлумачення цих символів.

Зовсім інша ситуація спостерігається в традиційній культурі – тут кожен ритуал обґрунтований власним міфом, а призначення і сенс кожної дії і кожного предмета, використовуваного в ритуалі, може бути детально пояснений його учасниками. Як наслідок, у традиційній культурі ритуал – це саме життя, а не штучна конструкція.

Знаково-символічний зміст ритуалу зумовлює важливі для підтримки соціальної структури почуття та переконання. Більше того, ритуал, і тим більше релігійний ритуал, як сформована традицією сукупність певних дій, спрямований надати різним подіям та явищам людського життя соціального/релігійного значення та змісту. Отже, релігійний ритуал завжди має подвійний сенс: з одного боку, він співвідносить події та факти людського життя з Богом як трансцендентною реальністю, що має вирішальне значення для людини; з іншого – формує і підтримує соціально-психологічні структури свідомості на основі загальновизнаних у конкретному співтоваристві релігійних цінностей.

Як бачимо, первинні форми спадкоємності культури завжди пов'язані з культом. Вони існують для того, щоб передати щось сакральне, і в цій своїй якості найбільш цінне для членів спільності, тобто ритуали. Ритуал охоплює ті форми поведінки, які за своєю суттю є знаковими, символічними і не мають утилітарно-практичного характеру, оскільки, як зазначає М. Дуглас, ритуали як типи дій, слугують для вираження віри або прихильності певним символічним системам [див.: 100, с. 133].

Поза ритуалом не існує ані магічна дія, ані релігійний культ. Головна мета ритуалу – відтворення, своєрідне духовне відновлення в сьогоденні більшою чи меншою мірою міфічних подій, пов'язаних із важливими етапами в минулому народі або групі. Це, безсумнівно, формує не тільки почуття єдності групи, але й, в силу свого символічного характеру, відіграє роль механізму регуляції внутрішньоетнічних зв'язків: підтримує певну ієрархію етнічних статусів; допомагає членам спільноти засвоїти групові норми і цінності; дає їм усвідомлення сакрально зумовленої згуртованості та

солідарності, а, отже, і захищеності; допомагає зняти напругу повсякденного життя; в кризові моменти дає відчуття підтримки згори, наданої спільності. Згодом держави починають використовувати цю символічну міць ритуалу для власних потреб: з плином часу він поширюється на сферу державних церемоніалів і церемоніальних форм побутових відносин.

Фактично, ритуал набуває характеру систематичного слідування певним традиційним правилам, які часто не відповідають зміненим потребам, але підтримуються з міркувань, частково пов'язаних з інтересами правителів, а частково – з неповороткістю соціальних інститутів, з інерцією масової психології. Але, як виявилось, «відкидання одного за іншим елементів ритуалу послідовно, крок за кроком ведуть або до знищення, або до трансформації відповідних інституційних утворень, які частково складаються саме в цих ритуалізованих структурах дій <...> Революції починаються з антиритуального протесту і завершуються тотальним знищенням відповідних інститутів» [100, с. 129]. У кожному разі, ритуал означає посвяту, долучення до певної релігії та системи цінностей, етносу, нації, держави. Так, єдність ісламської цивілізації величезною мірою підтримується суворими і ритуально освяченими приписами шаріату. Етнічну єдність українців, як відомо, тривалий час забезпечувала трансформована у період Відродження на народний лад обрядова система православ'я [див.: 205].

Зважаючи на те, що ритуал у домодерних та модерному суспільстві набуває форми традиції, яка в народній свідомості тісно співвідноситься зі звичаєм, у науковій літературі та суспільній свідомості утверджується думка про те, що природним корелятом ритуалу можна вважати звичай, що, як зазначає В. Левкович, прийнято розглядати як «успадкований стереотипний спосіб поведінки, що відтворюється в певній спільноті (групі) і виступає первинним для його членів» [147, с. 14]. Фактично, наведене визначення дає повне право припустити, що ритуал і звичай як форми стереотипної поведінки покривають всю сферу регламентованих форм поведінки. Правда, ритуал і звичай, як зазначає А. Байбурін, – це лише крайні точки на шкалі

символічних форм поведінки: «Якщо під ритуалізацією розуміти не приналежність до сфери сакрального, а такі характеристики поведінки, як стереотипність, наявність стандартів здійснення, регламентованість, обов'язковість (з відповідною градацією «неблагополуччя» в разі їх невиконання), то вищим ступенем ритуалізації будуть обряди, від їх виконання залежить життя і благополуччя колективу, а нижчою – звичай, що регламентували повсякденне життя (відступи від них можуть позначитися на порушникові, але, як правило, не зачіпають благополуччя всього колективу)» [14].

Цитоване зауваження А. Байбуріна щодо змістовної відмінності між ритуалом, звичаєм та обрядом дає підстави стверджувати, що «звичай», на відміну від «ритуалу», – це звичка, вироблена роками, іншими словами, – це своєрідний стиль, насамперед, буденного життя. В свою чергу, слова «обряд» і «ритуал», як вже неодноразово зазначалося, часто використовуються як синонімічні, а відтак, ймовіріше за все, мають споріднене змістовне навантаження. Адже, як наголошують О. Садохід та А. Байбурін, обряд є вищим ступенем ритуальної дії. Правомірність цього припущення у вітчизняній інтелектуальній думці часто піддається сумніву в силу того, що в давньоруській мові слово «обряд» має семантику набагато ближчу «звичаю» (воно означає «наряд», «одяг» (можна згадати, наприклад, дієслово «обряджати») [308]), його зміст визначається ідеєю договору: так робиться, тому що так домовлено, прийнято, такий порядок. У цьому сенсі обряд хрещення (у сприйнятті людей, які не звертаються до богословського розуміння цього таїнства) – це не вказівка на якусь вищу реальність, а дія, освячена традицією; хрестять, бо так прийнято, так домовлено. Саме тому, дослідники частіше констатують спорідненість обряду зі звичаєм, ніж з ритуалом, підкреслюючи при цьому семантичну близькість давньоруських слів «ритуал» та «чин». Останнє, як відомо, означало порядок, статут, устав або прийняту послідовність дій (в обряді) [89]. Однак до кінця XIX ст. це слово архаїзувалося і використовується досить рідко.

Семантична спорідненість обряду та звичаю дає всі підстави погодитися із висновками Ю. Чернявської про те, що обряд – «це десакралізований ритуал, який включає в себе традиційні дії, супроводжує важливі моменти життя і діяльності людини та людської спільноти (обряди, пов'язані з народженням, зі смертю, з переходом члена спільноти в іншу якість, наприклад, обряди ініціації; сімейні, календарні обряди), за допомогою яких стверджується соціальна значимість життєвих станів членів спільноти (етносу)» [310]. Дослідниця підкреслює, що релігійний зміст ритуалу, який лежить в основі обряду, частіше за все втрачений, але він продовжує жити за принципом «так було одвіку» і тим самим демонструє відмінність цього етносу від усіх інших.

Справді, далеко не всі українці знають, що первинний зміст обряду колядування – це порядок дій, встановлених для захисту богині Коляди від злої богині Мари; мало хто знає, що традиційно супроводжуюча обряд колядування «коза» – символ Коляди, яка повинна бути врятована, щоб народити Божича, а від його народження залежить прихід літа. Водночас, обряд колядування залишається невід'ємним атрибутом життя українського народу та його зимових святкувань. Все це дає повне право стверджувати, що обряд – це та частина ритуалу, яка перейшла в побут, втративши магічно-релігійний або державний зміст (сучасники, як правило, святкують Перше Травня просто як свято весни, аж ніяк не пов'язуючи його з Днем солідарності трудящих).

Незважаючи на позірну правомірність висновків Ю. Чернявської, на наш погляд, все ж вони є недостатньо переконливими. Адже навіть оглядове звернення до православної літератури показує, що у православ'ї не використовують слово «ритуал». У випадку коли мова йде про зустріч із надприродним – Богом, або порядок дій, встановлених Ним, то використовуються два слова – «таїнство» та «обряд». Показово, що під першим, як правило, розуміють «священнодійства, в яких відбувається зустріч Бога з людиною і найповніше, наскільки можливо в земному житті,

здійснюється єднання з Ним» [299]. Причому мова в цьому випадку йде про «священнодійства, виявлені в православних церковних обрядах» [264]. Це зауваження дає повне право спростувати твердження Ю.Чернявської про «десакралізацію ритуалу», адже церковні обряди є «зовнішньою формою виявлення таїнства», їх доцільність обумовлена недосконалою природою людини, яка потребує видимих символічних дій, які допомагають відчуті дію невидимої сили Бога [264]. Фактично, в кожному таїнстві є видима сторона, що включає в себе чітко визначений чин, тобто слова і дії учасників, «речовина» таїнства (вода в хрещенні, хліб і вино в Євхаристії), а є і невидима сторона – духовне перетворення і відродження людини, тобто те, заради чого і відбувається все священнодійство. Власне «таїнством» і є ця невидима частина, що залишається за межами зору і слуху, вище розуму, поза чуттєвим сприйняттям. Використовуючи термінологію та аксіологічний підхід розуміння священного Ю.Тішнера, можемо зробити висновок, що релігійні православні практики репрезентують Sacrum як «комплекс багатьох цінностей, пов'язаних глибоким спорідненням. Вони закорінені у представлюване через текст повісткування, інколи виступають окремо, але тоді їх напруга слабшає» [276, с. 93].

Зроблені зауваження дають повне право стверджувати, що православні обряди є зовнішньою стороною релігійних таїнств. Водночас, не варто забувати, що обряди супроводжують не тільки таїнства, але все церковне життя. Вони виступають «зовнішнім вираженням внутрішнього змісту богослужіння, священнодійство, здійснене певним чином, тобто порядком, на чолі якого стоїть священник і має видимий духовно-символічний зміст» [139].

Поряд із таїнствами, у християнській церкві прийняті й інші богослужбові обряди, яким, на відміну від таїнств, приписується не божественне, а церковне походження. На думку богословів, таїнства дають благодать всій психофізичній природі людини, вони мають глибокий вплив на її внутрішнє, духовне життя. Обряди ж закликають благословення лише на зовнішню сторону земного людського життя і, як правило, тісно пов'язані з

використанням сакраменталій (святих предмети – В.К.), які були запроваджені не самим Христом, а церквою, й залишаються дієвими тільки через і завдяки молитві, що здійснюється церковною спільнотою. Іншим аргументом проти спростування думки щодо «десакралізації обряду» виступає включеність усіх учасників обряду. Як відомо, «обрядовим формам їх священне значення надає молитва. Тільки через молитву дія стає священнодією, а ряд зовнішніх процесів – обрядом. Не тільки священник, але і кожен з присутніх повинен внести свій внесок у здійснення обряду – свою віру і свою молитву» [308]. Визначається, що «молитва – це комунікація. Через неї людина пов'язує або навіть ідентифікує себе з Божественним. У духовній літературі про молитву і (процес) моління особливий акцент зроблено на «любові до Бога», «єднанні з Богом» та на багатьох схожих термінах («прославлення», «поклоніння» і т.п.). Отже, «між тими, хто молиться, і Сутністю, до котрої звернена молитва, існують взаємовідносини, і той, хто молиться, додає в цю взаємодію свої різноманітні інтерпретації та очікування <...> У більшості випадків, молитви – це індивідуальні творіння, форма котрих значною мірою задана доктринами та практикою наших релігійних інститутів» [260, с.28–29]. Серед окремих видів молитов універсальною, зокрема, є молитва у тиші: «Як тиша, так і темрява є класичними провісниками богоявлення. Від грецьких містерій до давньоєврейських та християнських Богоявлень, благоговійна тиша і темрява відгороджують місце та час божественної епіфанії. Певна естетична пам'ять про це досі змушує зумисне зберігати темряву й тишу в місцях богослужіння» [176, с. 285]. Виразними прикладами є зосереджене мовчання під час православної Божественної літургії чи католицької Святої меси, а також богослужінь Великої п'ятниці, Великої суботи або самозаглиблене подячне мовчання після прийняття Євхаристії.

Цілком очевидно, що обряд, як порядок зовнішніх допоміжних дій, може супроводжувати таїнство. Адже якщо таїнство проводиться для когось, тобто є присутні свідки, то для них проводиться й обряд. Іншими словами, зустріч

із Богом супроводжується рядом зовнішніх дій, які допомагають присутнім відповідно налаштуватися. Зважаючи на це, таїнство може виступати метою певного обряду, однак не обов'язково. Таїнство може обходитися без всяких зовнішніх дій, особливо якщо ніхто не спостерігає за цим дійством. Так само і обряд може мати й інші цілі, а не тільки здійснення таїнства. Як приклад, можемо згадати обряди, які освячують життєві потреби людей [308; 106].

Якщо розглядати обряд як порядок дій, який дається зверху, то варто визнати, що в обряді немає нічого безглузлого чи зайвого. Все має бути осмисленим. Кожен рух має сенс. Цілком очевидно, що сьогодні знання про сенс і мету кожного руху, предмета, слова, що використовуються в обряді, суспільство вже втратило. Однак не варто забувати, що спочатку цей сенс все ж таки був. Показово, що у випадках, коли обряд втрачає свій внутрішній глибинний зміст, коли забуваються знання, які є самою суттю цього обряду, тоді він перестає допомагати людині йти до тієї мети, заради якої він і був створений. Відповідно, живучість зовнішньої форми обряду, який продовжує виконуватися слугами і послідовниками певної релігійної системи, трансформує його у просту формальність. Формальний обряд втрачає духовний сенс, а отже, і будь-яке значення, оскільки жодні механічні маніпуляції не можуть дати духовного переродження або сприяти будь-яким змінам у людині [106].

Розглядаючи зміст та специфіку обряду крізь призму таїнства, варто підкреслити спорідненість чи тотожність останнього з ритуалом. Як відомо, слова «таїнство», «тайнодійство» – це буквальный переклад на давньоруську (також і українську) мову грецького слова *μυστηριον* – «містерія». Містерія, таїнство – це такий «ритуал, в якому, за переконанням його учасників, видимі дії слугувателів культу є точним символічним відображенням невидимих, але реально й одночасно здійснених дій потойбічних істот в їхньому світі, іншими словами в паралельному світі («на тому світі»)) [224]. Як відомо, це слово використовувалося у язичницьких релігійних практиках і позначало собою таємні культу, в які посвячували шляхом ініціації, обряди

якої зберігалися в таємниці. Цей термін зустрічався ще і в Біблії, скажімо, для апостола Павла він позначав «Божий задум» (Еф. 1:9) і навіть постать Христа – саме Того, Хто розкриває цей задум (1 Кор. 2:1, Кол. 2:2). І «коли хрещення починають систематично називати словом *mysterion* або говорити про *mysteria* тіла і крові Христа, як це робить Євсевій Кесарійський (267–340) у своїй праці «Основи Євангелії» (5.3), з'являється підґрунтя загальному визначенню хрещення та євхаристії як двох явищ, пов'язаних зі всією спасительною справою, що здійснюється для нас Богом через Христа, і найбільшою мірою реалізують це діяння. Однак на початку III ст. слово *mysterion* та його латинський варіант *mysterium* видалися сумнівними Тертуліану (160–240) через можливу плутанину з язичницькими містеріями. Тертуліан надав перевагу латинському терміну *sacramentum*» [22, с.565–566]. Цікава етимологія слова *sacramentum*: 1) юридичний термін, який означав гроші тієї сторони на суді, яка програла, і цю суму традиційно присвячували одному з богів; 2) акт присяги солдатів перед своїм прямим начальником або імператором. Саме друге значення мав на увазі Тертуліан, коли пропонував це поняття для характеристики хрещення [22, с.566].

Загальновідомо, що представники більшості традиційних християнських конфесій – католицької, православної, лютеранської, англіканської тощо, – вважають, що ритуал (як культурне явище) за походженням є язичницьким феноменом, спрямованим відтворити певну, важливу для людини чи групи, релігійну історію. Зважаючи на те, що внутрішньо християнство спрямоване на відновлення богоподібності людини, безпосереднє спілкування з Богом відбувається не за допомогою ритуалу, а в межах таїнства. У пізніх протестантських церквах, вчення про таїнства повністю відсутнє. Їх релігійна практика пов'язана виключно з ритуалом, який має символічне значення – нагадування про Христа, однак не стверджує прямого зв'язку з Богом (як у православному чи католицькому таїнстві).

В свою чергу, в ісламі, що спрямований виключно на безпосереднє спілкування з Богом, яке відбувається в молитві, ані ритуалу, ані таїнства не буває.

Поряд із вказаним варто зазначити, що поняття «ритуал» (таїнство) набагато ширше від поняття обряд, який постає зовнішнім виявом таїнства. Кожне таїнство (ритуал) може включати один або кілька обрядів. Правомірність нашого припущення повністю підтверджує Е. Тайлор, який у роботі «Міф і обряд в первісній культурі» говорить про такі обряди, як «молитва, жертвопринесення, піст (та інші способи штучного збудження екстазу), звернення на схід, очищення» [265, с. 214]. Справді, більшість ритуалів (таїнств) супроводжують кілька обрядів. Так, наприклад, таїнство Євхаристії супроводжується постом, молитвами, покайнням (очищенням), в давнину конкретними жертвопринесеннями (хліб і вино для Євхаристії обиралися з тих, що принесли прихожани) і виражається в безпосередньому причащенні Тілом і Кров'ю Христовими. Фактично, цей феномен реалізується за допомогою кількох взаємопов'язаних факторів: по-перше, відбувається пригадування історії християнства, по-друге, стверджується віра в основні його догмати, по-третє, відбувається прилучення до божественної благодаті, шляхом прийняття спокутувальної жертви Христа. Цілком очевидно, що таїнство або прилучення до божественної благодаті може відбутися й без таких зовнішніх дій (про що свідчать великі сподвижники віри), як піст, жертвопринесення, порядок молитов, вкушання тіла і Плоті Христа, однак у такому випадку воно потребує надзвичайно високого рівня святості (подоби – В.К.) людини. Крім того, не варто забувати, що ритуальна колективна дія зумовлює формування свідомості «ми», яка виражається в усвідомленні колективної єдності та сприяє трансляції релігійних і культурних надбань наступним поколінням. Ця функція повністю відсутня у процесі безпосереднього індивідуального спілкування з Богом.

Узагальнюючи все вищесказане, приходимо до висновку, що релігійні практики варто розглядати як сукупність інтерпретацій та дій, які

здійснюють люди відповідно до їхніх релігійних переконань. Вони перебувають на межі між нормативним світом догматів певної релігії та світом релігійного досвіду (індивідуального релігійного досвіду), а відтак постають, як правило, відкритою герменевтичною системою, що реалізується через культ і виявляється в ритуалі. Останній постає цілісною системою приписів і правил, які визначають порядок прилучення до нумінозного (святого). Зовнішнім виявом та складовою частиною ритуалу виступає обряд, що традиційно розглядається як зовнішнє вираження внутрішнього змісту будь-якого релігійного акту. Поряд з іншим, підкреслено змістовну близькість понять «ритуал» та «таїнство», які, однак, не завжди можна розглядати як синонімічні.

1.3 Основи доктринальної системи релігій традиції об'явлення

Аналізуючи зміст та специфіку вияву релігійних практик, у попередніх структурних елементах дисертаційної роботи підкреслено їхні суттєві відмінності в архаїчних культурах та відповідних їм релігійних уявленнях, де релігійні практики поліфункціональні й виступають самим змістом життя, та розвинених релігійних доктринах, релігійні практики яких спрямовані на формування нумінозного почуття та досягнення стану «комунітас» (Р. Раппапорт). Вказане зауваження є вкрай важливим для формування об'єктивного бачення соціальної ролі релігійних практик у різних релігійних середовищах. Цілком очевидно, що зміна світоглядних уявлень, яка тривалий час (передусім у домодерній культурі) перебувала у тісному взаємозв'язку зі зміною релігійних уявлень, визначалася, зокрема, змінами, що відбувалися в релігійних практиках людства. Останні впливали на формування тих світоглядних засад спільноти, культури чи цивілізації, які ставали її «візитною картою», формуючи підстави для формування почуття ідентичності. Так, наприклад, загальновідомим є те, що духовні практики

Сходу, спрямовані на самозосередження, разом із культом предків, сприяли формуванню циклічних теорій історії [302]. В свою чергу, демократичні інтенції релігійної практики українського православ'я (принцип всезагальної соборності: система виборності й підзвітності духовенства пастві, його підзвітність *миру* (громаді), широке обговорення церковних питань спільнотою віруючих як попередня умова прийняття рішень) та боротьба духовенства з ними визначили основні тенденції українського політичного життя й сьогодні [92].

Зважаючи на суттєві змістовні та функціональні відмінності релігійних практик у різні історичні періоди й відмінних соціокультурних і релігійних середовищах, у нашій роботі зосередимо свою увагу виключно на дослідженні змісту, ролі й значення релігійних практик релігійних систем традиції об'явлення. Їхнє ядро ґрунтується на Одкровенні, тобто саморозкритті Бога і сповіщенні Ним Своєї волі людині. Іншими словами, осердя релігій традиції об'явлення ґрунтується на тому, що Бог сам відкрив Себе, Свою волю та істинну віру людям (звісно, відповідно до переконань послідовників цих релігій). Божественне об'явлення в цій традиції розглядається як незаперечне джерело божественної істини.

Очевидно, що ідея божественного одкровення, просвітлення, прагнення до безпосереднього спілкування з трансцендентним (Богом) властива практично всім релігійним системам, адже, як зазначає Ю. Іжевчанін, «релігія (справжня, а не квазірелігія або ж тоталітарна секта) не може бути вигаданою або створеною людиною. Вона формується в результаті одкровення» [98]. Незважаючи на це зауваження, все ж варто відзначити, що в сучасному релігієзнавстві до цієї традиції належать три релігії – іудаїзм, християнство та іслам (менш поширеною сьогодні релігією об'явлення є зороастризм). Світоглядні принципи цих трьох релігій ґрунтуються на твердженні, що Божественне одкровення «послане Богом через носія цього одкровення» [98]. Справді, «іудаїзм, християнство та іслам рівнозначно є релігіями Книги <...> Біблія є текст одкровення. Але одкровення, послане

Богом людям, могло бути отримане ними тільки завдяки екстраординарному релігійному досвіду спілкування з Богом, який традиційно приписується Мойсею («розмовляв» з Богом на горі Хорив (Синай), Ісусу Христу (Єдинородний Син Божий у християнстві й один із пророків в ісламі) і Мухаммаду, який отримав Коранічне одкровення від Бога або безпосередньо, або через посередництво ангела Джебраїла (Гавриїла)» [239]. Трансперсональний досвід цих особистостей, згідно з традицією (тут нас не цікавить питання про історичність Мойсея, на яке, ймовірно, за все, немає наукової відповіді через відсутність верифікованих, незалежних від біблійних даних фактів), і ліг в основу принципів релігій, у формуванні яких їхня роль дуже велика.

Це зауваження вкрай важливе, оскільки виявляє сутнісну відмінність релігій об'явлення – тут носіями базового релігійного досвіду виступають окремі особистості: Мойсей, Ісус Христос, Мухаммад. У релігіях об'явлення базовий релігійний досвід визнається неповторним і невідтворюваним, або ж його відтворення усіма віруючими переноситься в потойбічний світ, в «життя майбутнього віку», або ж він вважається відтвореним певною мірою, але тільки особливими особистостями – каббалістами, отцями Церкви, монахами й аскетами, подвижниками-суфіями. У всякому разі, його відтворення не є обов'язковою, нормативною частиною релігійної практики всіх віруючих.

У теорії дискурсу вважається, що «дискурс теж може фігурувати в якості символу – як характерний представник тієї чи іншої культури. Кожен етнос володіє своїм корпусом дискурсів, що включають фольклор та літературу. Серед цих дискурсів виділяється такий, який став базовим текстом, символом культури та ідеології конкретної спільноти – етносу чи суперетносу <...> Легенда про Улепшпінгеля стала символом Фландрії. Біблія – символом християнського суперетносу, Коран – мусульманського» [34, с.238]. Така думка важлива в аналізі писемних наративів традиції об'явлення. Цілком очевидно, що носіями глибинного релігійного досвіду в релігіях об'явлення є не тільки їх засновники. Біблія повідомляє про численні теофанії

(богоявлення), що мали місце як до Мойсея (явлення трьох ангелів Авраамові, сон Якова в Бет-Елі (Дім Божий), боротьба Якова-Ізраїля з Богом тощо), так і після (насамперед, пророки). Пізніша юдейська традиція знає релігійний досвід каббалістів і хасидських цадиків (праведників), християнство породило потужну традицію аскетів-подвижників і ченців-містиків, а іслам став полем діяльності носіїв великої традиції суфізму. Проте досвід засновників релігій і текст одкровення, що фіксує його, залишалися єдиними і неповторними, нормативними та парадигмальними, інваріантними. «Жоден суфій (неортодоксальні інтерпретації висловлювань деяких радикалів типу Халладжа не беруться до уваги), – пише Є. Торчинов, – не претендував на перевершення досвіду Мухаммада, «печаті пророків», або на вихід за межі поля коранічного одкровення, і жоден християнський містик і помислити не міг про більш високий досвід, ніж досвід Ісуса Христа, боголюдини за природою» [239]. Що стосується текстів одкровення, то вони, на думку вченого, формували своєрідне поле для розгортання релігійного досвіду, задаючи йому не тільки напрямок чи межі, але й мову опису, а також інтерпретуючи ідеї і принципи. Ось чому ці релігії правомірно називати релігіями об'явлення.

По-іншому, релігії об'явлення вирізняються з-поміж інших релігій специфікою релігійного досвіду. Так, релігії «чистого» релігійного досвіду, найяскравішим прикладом яких виступає буддизм (менш показовими є джайнізм, індуїзм тощо), спрямовані «на регулярне відтворення трансперсонального (надіндивідуального – В.К.) досвіду за допомогою занять психотехнікою, оскільки саме такий досвід визнається єдиним сотеріологічним (рятівним) засобом» [286]. Показово, в буддизмі, з його пріоритетною психотехнічною орієнтацією, громада, віруючі *par excellence* – це лише монахи, сангха (спільнота святих, звільнених від ілюзії «єго» істот).

В свою чергу, в язичницьких релігіях, як зазначає А. Тойнбі, головний акцент ставився не на віру в істинність трансперсонального (містичного) досвіду пророків та визначення приналежності до конфесії, а на дію та участь

у ритуальних діях [277, с. 98]. Іншими словами, релігійний досвід релігій об'явлення якісно відмінний від діонісійського містеріального спадку. У першому випадку мова йде про досвід свідомості, зануреної в міфологічну стихію ритуалу, що є еклектичним за своєю внутрішньою суттю і має привести до єднання з абсолютним, однак, силою внутрішньої складності та перенасиченості, вироджується у самоціль. У другому випадку мова йде про індивідуальний релігійний досвід свідомості, отриманий шляхом рефлексії. Прилучення до такого досвіду відбувається шляхом віри, а не ритуальної практики чи шляхом прямого спілкування з трансцендентним [286]. Показово, що саме неможливість індивідуального спілкування з Богом у релігіях об'явлення стала підґрунтям релігійних криз.

Показовим прикладом формування релігійної кризи, підставою якої є раціональна рефлексія, може виступити хасидизм, який прагнув не стільки до обрядової чи догматичної реформи, скільки до більш глибокої психологічної реформи. В основі останньої лежало перетворення віруючого, а не віри [151, с. 75]. Подібна ситуація спостерігається й у співвідношенні ісламу та суфізму [117, с. 232, 235–236], православ'я й ісихазму [236], католицизму й францисканства (у середньовіччі) або неокатехуменального руху в сьогоденні тощо.

Іншими словами, релігії традиції об'явлення, як правомірно зазначає Є. Торчинов, не вважають відтворення трансперсонального релігійного досвіду єдиним або навіть найважливішим шляхом до спасіння [286]. Більш того, в рамках цих конфесій той трансперсональний досвід, який є його фундаментом, вважався виключно надбанням їх засновників (яких можуть обожнювати або сакралізувати як пророків, праведників, месій тощо). Такі релігії в цілому не зорієнтовані на розвиток психотехніки і відтворення трансперсональних переживань. Більше того, всупереч релігіям чистого трансперсонального досвіду, в релігіях традиції об'явлення ідея спасіння жодним чином не корелює з прийняттям релігійного сану. Як наслідок, у цій традиції основу релігійної спільноти становлять не тільки «обрані», але всі

миряни.

Зважаючи на те, що у релігіях об'явлення домінує ідея саморозкриття Богом людині Своєї волі, їм властива висока ступінь догматизації вчення і високий рівень інституалізації. Така тенденція обумовлена тим, що в релігіях одкровення досвід їх засновників виражений, насамперед, у текстах одкровення, який був проінтерпретований раціоналізованою філософською мовою та суворо кодифікований. Саме це, на думку А. Тойнбі, привело до формування в межах цих релігій двох незалежних один від одного авторитетних джерел, а саме: одкровення й теології (богослов'я чи філософської думки), кожне з яких претендувало на цілковите й беззастережне панування на інтелектуальній ниві. Раціоналізована думка та одкровення не могли існувати в традиційних для язичницьких релігій ритуальних системах [277, с. 99]. Отже, індивідуальний трансперсональний досвід може стати колективним надбанням лише через вироблення стрункої системи віровчення, що викладена у спільних для усіх віруючих формулюваннях – догматах, розроблених богословами. Надалі послідовники релігії, що мали свій індивідуальний релігійний досвід (містики, монахи-подвижники тощо), які претендували на входження у простір ортодоксії, зобов'язані були виражати або описувати свій досвід відповідно до догматичної системи конкретної релігії, в діапазоні її віроповчального компендіуму. Подібного роду обов'язок, як правило, має внутрішній характер, обумовлюючи глибоку індивідуальну віру містика в богонатхненність та істинність догматичних визначень.

На нашу думку, релігієзнавцеві знання богослов'я забезпечує «ідентичність мовця і слухача», згідно Чарлза Огдена та Айвора Річардса, позиція яких «точно збігається з традицією розуміння комунікації як контакту свідомостей через тонкий і схильний до помилок знаковий механізм» [220, с.23–24]. Це, в свою чергу, уможливорює більш глибокий філософсько-релігієзнавчий аналіз відповідного предмету дослідження, у нашому випадку – релігійних практик релігій об'явлення.

Цілком очевидно, що ступінь догматизації та інституалізації кожної релігії різний. З одного боку, традицію об'явлення представляє максимально догматизоване й інституалізоване християнство (маємо на увазі передусім католицизм і православ'я) з його системою Символу віри, розробленим догматичним богослов'ям та рішеннями Вселенських соборів. А з іншого – іслам, в якому всі відмінності між напрямками визначалися не стільки змістом віри, скільки ставленням до питання влади та критеріїв її легітимності. Якщо людина визнає «п'ять стовпів віри» (єдинобожжя і віра в посланництво Мухаммада, п'ятиразова молитва-намаз, піст, милостиня – закят і паломництво – хадж), то конкретний зміст її індивідуально специфічних релігійних уявлень (скажімо, як вона уявляє собі Бога і що думає про Його сутність тощо) – питання другорядне. Що стосується іудаїзму, то тут у різні історичні періоди питання догматики вирішувалося по-різному.

У виявленні специфіки релігій традиції об'явлення за допомогою компаративного аналізу з релігіями чистого досвіду варто відзначити ще одну їх сутнісну антиномію – Закон/Благодать, відому, зокрема, з давньоукраїнської писемної традиції. Вона була закладена у тих текстах Святого Письма, що стали спільним джерелом для іудаїзму, християнства й ісламу. Цим загальним джерелом, як відомо, було П'ятикнижжя Мойсееве (Тора), яке хоч і по-різному тлумачать, однак визнають представники усіх трьох релігій [238, с. 236]. Більше того, патріарх Авраам вважається прабатьком євреїв (через Ісаака) та арабів (через Ісмаїла). З іменем Авраама пов'язаний початок віри в єдиного Бога – монотеїзм (на специфіці якого ми зупинимося дещо згодом) та укладення завіту (угоди) з Богом [238, с. 236]. Зважаючи на те, що всі три згадані релігії – іудаїзм, християнство та іслам – виводять свої витoki від патріарха Авраама та визнають П'ятикнижжя Мойсееве, їх цілком логічно називають «авраамічними релігіями».

Слід зазначити, що термін «авраамічні релігії» вузьчий від терміну «релігії об'явлення», оскільки стосується тільки тих релігійних доктрин, які

визнають Авраама праотцем своєї релігії. Що стосується релігій об'явлення, то їх засадничою рисою виступає, насамперед, ідея безпосереднього саморозкриття божественної волі людині через посередництво пророків. Однак саморозкриття божеством своєї волі, як показує приклад зороастризму, не завжди сприяє визнанню Авраама праотцем народу чи монотеїзму [237].

Повертаючись до антиномії Закону/Благодаті, яку заклала історія Авраама, слід звернути увагу, що, з одного боку, жертвопринесення його сина – це втілення Закону [46, с. 32], а з іншого – Об'явлення, трансперсональний досвід, який є результатом зустрічі з Богом [46, с. 204]. Фактично, в історії Авраама вперше чітко формується суперечність Закону і Благодаті, оскільки, як зазначає С. Аверинцев, в біблійній оповіді відсутні дані щодо мотивів «навернення» Авраама [2, с. 24]. В свою чергу, М. Бубер розглядає історію Авраама крізь призму співвідношення релігії та релігійності: релігія завжди позитивна й виявляється у формі законодавчих (канонічних, догматичних) правил, в свою чергу, релігійність – інтуїтивна, містична й інтимна, вона не сумісна з Законом і виступає Благодаттю [46, с. 33–34].

Не викликає сумніву той факт, що, в порівнянні з досвідом архаїчних ритуалів жертвопринесення, трансперсональний досвід Авраама формує новий релігійний вимір – віру. Саме остання, на думку К.Г. Юнга, формує принципово нову мотивацію жертвопринесення – принесення в жертву сина, народженого не в рабстві, а на свободі, виступає не тільки установленою законом ритуальною жертвою богам, самопожертвою, яка ґрунтується на беззастережній довірі до Бога [323, с. 253–254, 314–316]. Жертвопринесення сина, на думку К.Г. Юнга, ґрунтується не на архаїчному страхові перед божеством, що перебуває за етичною межею добра і зла, а на вірі, яке передбачає рівність сторін [323, с. 25 –254, 314–316]. На наш погляд, це зауваження дещо перебільшене, оскільки пряме звернення до згаданого біблійного сюжету показує, що головну роль у мотивації Авраама все ж

відігравав закон, який виявлявся через страх. У цьому контексті, варто пригадати діалог Авраама з янголом: «І Ангел промовив: Не витягай своєї руки до хлопця, і нічого йому не чини, бо тепер Я довідався, що ти богобійний, і не пожалів для Мене сина свого, одинака свого» (Буття 22:12). Водночас, не можна заперечувати й елементу Благодаті: «І відказав Авраам: Бог нагледить ягня Собі на цілопалення, сину мій!» (Буття 22:8). Ці старозавітні зауваження формують ідею виходу поза рамки Закону, через акт свободи, який реалізується у вірі.

Діалектику Закону та Благодаті досить детально описав святитель митрополит Іларіон у «Слові про Закон і Благодать»: ці два принципи відмінних релігійних принципів символізувати Агар (рабиня) і Сара (вільна, дружина Авраама) [99]. Син, народжений Агарою, був рабом, тоді як син Сарі був вільним. Мойсей на горі Синай отримав закон, який «предтечею був і слугою благодаті й істині. Істина ж і благодать слугами суть майбутньому віку, життю нетлінному. Як закон привів узаконених до благодатного хрещення, так хрещення впускає синів своїх у вічне життя. Мойсей бо і пророки про Христове пришествя повідали, а Христос і апостоли Його – про воскресіння і про майбутній вік» [99]. Зроблені митрополитом Іларіоном зауваження дають повне право говорити про те, що закон символізує богобійність, обумовлену рабською покірністю, тоді як благодать виступає результатом віри й виражається через свободу волі.

Загалом визнаючи антиномію Закон/Благодать засадничою сутнісною характеристикою релігій традиції об'явлення (авраамічних релігій), все ж не станемо її протиставляти монотеїзму, який Є. Торчинов вважає характерною рисою релігій об'явлення (авраамічних релігій або біблійних релігій): «Всі три біблійні релігії являють собою яскраво виражені монотеїстичні системи, причому цікавим є і те, що всі вони базуються на шануванні єдиного Бога, і те, що саме вони в найбільш чистому вигляді висловлюють ідею теїзму, тобто уявлення про Бога як єдиний і одиничний абсолютний і трансцендентний особистісний (або надособистісний) початок» [286]. На

думку Є. Торчинова, теїзм біблійних (авраамічних) релігій запропонований найчіткіше. Адже, як відомо, велика кількість релігій Сходу або зовсім обходяться без доктрини Бога (даосизм, буддизм, джайнізм), або розглядають його як безособовий і невизначений Абсолют (адвайта-веданта).

М. Бердяєв зазначає, що християнство – «релігія Боголюдства і релігія Тринітарна», якщо ж – тринітарна, то не монотеїчна [26]. В свою чергу, іудаїзм, на думку М. Бердяєва, «є чистий монотеїзм».

Онтологічна відмінність релігій традиції об'явлення виявляється у специфіці сприйняття часу. Як зазначає Є. Торчинов, тільки біблійна картина світу «виводить людину з циклічного часу вічного повторення в світ лінійного часу, з космосу в історію» [286]. Погоджуючись із цією точкою зору й спираючись на теоретичну основу праці М. Еліаде «Космос і історія» [76], зазначимо, що в біблійній традиції час не стільки лінійний, скільки проявляється як акт волі [286]. Адже «тільки в європейській культурі ми стикаємося з лінійним баченням часу і, відповідно, з історією як триваючим і неповторним процесом реалізації в людському світі незбагненої божественної волі в її взаємодії з людською волею (волею обраного народу в іудаїзмі і людства, насамперед хрещеного, в християнстві; в більш схильному до фаталізму ісламі воля Бога, по суті, є єдиним визначальним чинником історичного процесу)» [286]. Це уточнення, на наш погляд, є засадничо важливим, для розуміння відмінностей архаїчних релігій і релігій традиції одкровення.

Констатуючи нездоланну прірву між античним і біблійним світосприйняттям загалом та сприйняття часу, зокрема, услід за М. Еліаде, звернемо увагу на те, що домінуючим визначальним порядком життя античних людей виступав космос. Останній розглядався як «світопорядок, встановлений одвіку, який регулює всі відносини у всесвіті» [76, с. 5]. Фактично, це зауваження дає підстави стверджувати, що космос сформований один раз, залишається незмінним (зокрема й темпорально). Цю точку зору повністю підтверджує вже згадане вчення Парменіда про вічне і

незмінне буття, яке не виникає і не зникає (знищується). Відповідно, у випадку, коли всі життєві події осмислюються крізь призму своєрідного акту космогонії, то варто погодитися з М. Еліаде в тому, що у «вічному нерухомому космосі архаїчна людина могла існувати в суцільному сьогоденні, що не залежить від минулого і не тягне за собою закономірне майбутнє» [76, с. 5]. Крім того, в архаїчній та античній свідомості всі предмети зовнішнього світу, аналогічно як і дії людини, не мають внутрішньо властивої самоцінності.

М. Еліаде зазначає, що предмети зовнішнього світу в античній свідомості мають цінність лише тому, що вони символізують певний міфічний акт. Об'єкт уявляється як своєрідне вмістилище чужорідної сили, яка виділяє його з навколишнього середовища, надаючи йому змісту й цінності. Аналогічно, продовжує свою думку румунський дослідник, тлумачиться й цінність людських дій (не тих, звичайно, які є суто автоматичними). Вона визначається «не їхньою прямою фізичною даністю, а притаманною їм якістю «бути відтворенням прадії», повторенням міфічного зразка» [76, с. 32]. Так, наприклад, харчування в ціннісній системі такого світогляду буде розглядатися не як проста фізіологічна дія чи необхідність, а як відтворення причастя. Шлюб і колективна оргія мають свої міфічні прототипи, їх повторюють, тому що вони були освячені богами, предками або героями.

У проявах своєї свідомої поведінки «первісна», архаїчна (антична) людина не знає дії, яка не була б вироблена і пережита раніше кимось іншим, і, що важливо, не людиною. Те, що вона робить, вже робилося. А відтак, життя давньої людини постає як постійне відкриття (повторення) того, що вже робилося.

Фактично, окреслена інтенція давньої людини на свідоме повторення певних парадигмальних дій свідчить про своєрідність і докорінну відмінність сучасної та античної онтології. В межах останньої і необроблений продукт природи, і предмет, виготовлений самою людиною, знаходять свою

реальність (дійсне буття – Платон) лише тією мірою, якою вони причетні до трансцендентної реальності. Дія набуває сенсу, стає дійсною реальністю лише тією мірою, якою вона відновлює якусь прадію: «При такому світовідчутті людина ніби живе «в раю архетипів», звідки вона виганяється біблійною релігією в «жах історії»; правда, ідея часу одного зберігається, але переноситься в майбутнє, в Царство Боже, яке повинно колись настати» [286].

Всупереч античній людині, сучасна – а її життя, як відомо, великою мірою визначилося іудейсько-християнською традицією, співвідносить себе з історією і виключно з нею. Життя в історії М. Еліаде осмислює як докорінно відмінний від космічного спосіб існування. Діяльність у потоці часу перетворює кожен крок у неповторний і вирішальний, а це накладає на сучасну людину тягар відповідальності, дозволяючи, водночас, відчувати себе творцем історії.

Слід зазначити, що історичний момент набув у релігіях об'явлення абсолютно унікальну роль – історизм тут постає у вигляді висхідної методологічної установки, яка виразно проявляється в іудейській Торі. Остання вибудовується як історія богообраного єврейського народу. У християнстві релігійний історизм займає ще більш важливе місце: тут центральним моментом виступає ідея виявлення абсолютного у відносному, Бога в історії. В цьому полягає принципова унікальність християнства, порівняно з усіма іншими релігіями, адже мова тут іде не про виявлення волі, а про Боговтілення. В свою чергу, ісламська концепція історії постає як фаталістичний лінійний процес.

Обґрунтовуючи лінійність історичного процесу в іудаїзмі, християнстві та ісламі, вона тісно співвідноситься з ідеями, сформованими ще в зороастризмі: образ месії, ідея Страшного суду, воскресіння з мертвих та завершення історії світу. Правда, в зороастризмі як відсутній чистий монотеїзм, так відсутня й ідея лінійної історії, оскільки вчення про Месію корелюється з поверненням людині первісної чистоти. Це, на наш погляд,

обумовлено хронологічними рамками виникнення цієї релігії (точна дата невідома, але дослідники констатують лише період її розповсюдження в Ірані в VI ст. до н.е.).

Архаїчна й антична свідомість не могла вийти за рамки космічного циклу, іманентно присутнього в ній. Наше припущення повністю підтверджує й звернення до Біблії, в якій мова йде не стільки про цикли, скільки про один унікальний і неповторний цикл: «райський стан Адама і Єви до гріхопадіння – страждання в світі «жаху історії» після гріхопадіння – відновлення райського стану після приходу Месії (Машиаха), кінця світу, суду й воскресіння мертвих» [286]. Покажемо у цьому випадку, на думку дослідника, є те, що основні фази цього циклу – машиах, суд, воскресіння – мають відносно пізнє походження і відсутні в ранніх текстах Біблії. Розгортання циклу стало результатом діяльності пророків, які почали проповідувати всесилля божественної волі й говорити про історичні події як про вияви божественної волі. Це зумовило перенесення людини з «раю архетипів» (М. Еліаде) у «жах історії».

Як бачимо, релігії традиції об'явлення за своїм віровченням, що знаходить оприявлення в релігійних практиках, сутнісно відрізняються і від античних язичницьких релігій із їхньою парадигмою циклічності; і від релігій Сходу з ідеями безособовості (або й відсутності) особистості Бога; і від зороастризму, що так і не сформував виразну концепцію монотеїзму й лінійності часу.

Висновки до першого розділу

На основі аналізу джерельної та методологічної бази дослідження, визначення сутності релігійних практик, зокрема співвідношення понять «культ», «ритуал», «обряд», можемо зробити такі висновки.

Зростання ролі релігії в житті окремої людини та суспільства, що простежується в останні десятиліття як у світі, так і в Україні, вимагає системного філософсько-релігієзнавчого аналізу релігійних практик традиції об'явлення, які становлять певний зовнішній вияв теологічного змісту, репрезентованого у священних писаннях та сформульованого у віроповчальних доктринах. Виклики сучасності актуалізують вивчення питань, пов'язаних із можливістю міжконфесійного та міжрелігійного діалогу, який може стати новим світоглядним фундаментом для консолідації розрізненого за етнічними, релігійними, політичними, економічними, культурними тощо чинниками суспільства.

Наукова актуальність вивчення сутності релігійних практик традиції об'явлення детермінована відсутністю їх комплексних релігієзнавчих досліджень: вчені, які прямо чи опосередковано торкалися цього питання, зосереджували свою увагу або на апології власної конфесії, або ж формували вкрай абстрактні, віддалені від емпіричної основи, схеми розвитку й функціонування релігійних практик. Зазвичай, ці дослідження характеризуються есенціалістськими настановами, обґрунтування яких здійснюється на теоретичному тлі релігійних практик античного й традиційного суспільств.

Не приймаючи есенціалістські та функціональні підходи до тлумачення релігійної практики, обґрунтовано їхню динамічну сутність і запропоновано наступну авторську дефініцію: релігійні практики – це відкрита динамічна система взаємодії віруючого з наперед встановленими догматичними засадами певної конфесії, результатом якої є безперервний семіотично-герменевтичний процес, що виявляється у відповідній соціальній практиці. Акцентується на діалогічному взаємозв'язку між релігійним текстом та практикою, що реалізується в постійному конструюванні сенсу і відповідної йому дії, передбачаючи постійне експериментування з нормою.

Обґрунтовано, що комплексний поліметодологічний підхід (на основі феноменологічного, герменевтичного та семіотичного методів) дозволяє

всєбічно розкрити доктринальні особливості, сутність і характер функціонування релігійних практик традиції об'явлення.

Відзначено внутрішню відмінність релігійних практик та релігійного досвіду як індивідуального психічного стану, який виникає на основі зустрічі з трансцендентним (нумінозним) і не має жодної віроповчальної оцінки. В свою чергу, релігійні практики, незважаючи на індивідуальне вираження, завжди співвідносяться з певними соціальними взірцями й світоглядними сенсами, а також виступають тією соціально значимою сферою людських дій, у межах якої артикулюється «невимовний» психічний досвід.

В уточненні поняття релігійний культ показано, що у широкому сенсі він постає як богошанування, яке на соціокультурному рівні проявляється як комплекс релігійних акцій (зокрема ритуалів та обрядів), спрямованих на вшанування Бога зі сторони прихильників певної релігії. Запропоновано авторську ієрархічну схему основних інституалізованих форм релігійної практики: культу, ритуалу й обряду. Показано, що основою та зовнішнім виявом релігійного культу виступає ритуал, який, у свою чергу, може передбачати цілий комплекс обрядових дій.

Вказано на різницю понять ритуал і релігійний ритуал, а саме: ритуал – це чітко встановлений порядок обрядових дій, яких людина повинна дотримуватися незалежно від внутрішнього стану душі й індивідуальних переживань; релігійний ритуал – чітко встановлений порядок дій, результатом якого має стати зустріч із нумінозним (формування релігійного досвіду), що досягається завдяки релігійній вірі, яка перетворює сформоване в ритуалі значення у саме буття та досягнення стану Благодаті (єдності суб'єкта й об'єкта, людини та Бога).

Підкреслено сутнісну відмінність ритуалу в домодерних та сучасних суспільствах: якщо у традиційних культурах ритуали відіграють засадничу для збереження ідеї цілісності світобудови роль, оскільки тут їх головною метою є досягнення ідеального стану світу, яке характеризується злиттям

людини, колективу і космосу в гармонійній єдності, то у сучасних суспільствах ритуали відіграють зазвичай другорядну й символічну роль.

Доведено не тільки змістовну, але й ієрархічну відмінність обряду й ритуалу, підкреслюючи, що обряд варто розглядати як порядок зовнішніх допоміжних дій, які або ж супроводжують ритуал (або таїнство), або ж спрямовані на освячення (за допомогою молитви, благословінь) життєвих потреб людини чи спільноти.

Відзначені змістовні та функціональні відмінності релігійних практик у різні історичні періоди. На цьому теоретичному тлі було виявлено загальні риси релігій традиції об'явлення, а саме: принцип монотеїзму, ідея об'явлення та творення світу з «ніщо». Показано, що вони вирізняються з-поміж інших релігій специфікою релігійного досвіду: його носіями є лише окремі «обрані» особистості; високим ступенем догматизації та інституалізації; яскраво вираженою діалектикою Закону та Благодаті.

РОЗДІЛ 2. СОТЕРІОЛОГІЧНА СПРЯМОВАНІСТЬ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК ТРАДИЦІЇ ОБ'ЯВЛЕННЯ

2.1 Загальна характеристика релігійних практик іудаїзму

Іудейські релігійні практики передусім потребують певного смислового уточнення в аспекті типології, у світлі специфіки іудейської традиції. Іудейська Галаха не наводить розрізнення між обрядами та звичаями, вважаючи одні й інші загальноприйнятою колективною практикою, що позначається терміном мінхаг. Хасидизм акцентує на тому, що обрядова сторона богослужіння, зокрема молитва, не досягає своєї мети, якщо не співвідноситься з відповідним станом свідомості й душевним настроєм як мисленнєвим уявленням себе в присутності Бога та повного абстрагування від мирських справ (каввана) [204]. Пригадаємо, що Галаха – нормативна (на відміну від Агади) частина іудаїзму, що регламентує релігійне, сімейне та громадське життя євреїв. У більш вузькому значенні можна сформулювати, що це – сукупність законів, що містяться в Торі, Талмуді та іншій равіністичній літературі, а також кожен із цих законів (халахот) окремо [48]. Іудаїзм також знає слово «літургія» як склад і порядок публічного богослужіння; цим терміном у Септуагінті перекладено слово «авода» в книзі І Хронік (28:21), де мова йде про богослужіння в Храмі [150]. У стародавньому Ізраїлі поняттям авода позначався ритуал, що здійснювався в Єрусалимському храмі в свято Йом-Кіпур, на основі приписів книги Левит (глава 16) для Аарона та його нащадків; його описано також у Мішні й Гемарі Вавилонського та Єрусалимського талмудів. Йом-Кіпур – це єдиний день у році, коли первосвященик входив до Святес святих Святині, приносячи ранкову жертву, кадячи фіміам, кроплячи кров жертвовної тварини й виконуючи інші ритуальні дії. Після ритуальних обмивань і ритуалів очищення га-коен га-гадол (первосвященик) приносив особисту жертву, каючись у своїх гріхах та своєї сім'ї, роду Аарона та всього Ізраїлю (Лев. 16:6–16). Коли ж він промовляв священне ім'я Бога, що можна було робити

лише раз у рік, то весь народ падав долілиць та відповідав: «Благословенне ім'я Його царської слави на віки віків». Далі до первосвященика приводили двох козлів, він витягував зі скриньки два жереба, на одному з яких було написано «Богові», а на іншому – «Азazelеві». Одного із козлів приносив у жертву відкуплення, а у пустелю для злого духа відправляв «офірного козла», який, згідно вірувань, забирав із собою гріхи всього народу. Після жертвовного кадіння у Святее святих первосвященик промовляв молитву про добру погоду на майбутній рік (свято Йом-Кіпур відзначається на десятий день нового року), про незалежність і мир, процвітання Ізраїлю та відсутність землетрусів [4].

Іудейський старозавітний культ має свою специфіку в сприйнятті часу і простору: «Культ в Ізраїлі справляли Богові Заівту як Господеві часу, який виявляє свою спасенну силу в спасенних історичних подіях. Цьому відповідає першість освячення часу, на противагу освячення місця: святі часи і святкові дні, які нагадують про спасенний чин Ягве, виходять на перший план. Аж доти, доки Ізраїль не оселився в обіцяній землі, він не знав сталого святого місця, був тільки переносний Ковчег Заівту <...> І все ж після спорудження храму на першому плані і далі залишилося освячення часу, що не залежало від жодного місця. Якби Ізраїль зосередив свою побожність тільки на святині, то не зміг би пережити її зруйнування» [137, с.58].

Відзначимо, що лінійне сприйняття часу відрізняло стародавній Ізраїль від інших античних народів із їхнім циклічно-містичним розумінням. Євреї вважали, що Бог увійшов в історичні стосунки зі своїм народом через прабатьків Авраама і Якова, тому відправляння релігійних практик сприймалося як зустріч із Господом [137, с.98]. Доягвістичні культові рудименти трансформувалися в історичні акценти конкретних подій священної історії. У літургійному, щорічно повторюваному часі кожне єврейське покоління ототожнювало себе з тим, яке мандрувало з Єгипту через пустелю [137, с.99–101].

Одним із основних видів іудейських релігійних практик є молитва. Щодо іудаїзму, то вже саме значення слова «тфіла», яке зазвичай перекладається як «молитва» або «мольба», не можна адекватно перекласти одним словом чи словосполученням без втрати повноти семантики. Бо ж для слова «молитва» в івриті існує аналог – тхіна. Використовуючи слово тфіла, мають на увазі також і «єднання». Отож, молитва – це не тільки звернення до Бога з подякою чи проханням, але й налагодження зв'язку з Ним. Рав Еуд Авіцедек детально пояснює сутність етимології, семантики, а також богословського значення слова «тфіла». Релігійний авторитет на початку своїх пояснень відзначає важливість такого виду релігійних практик як молитва: «Якщо людина заслуговує того, щоб отримати річ, про яку молиться, то чому Всевишній не дасть її їй без молитви? А якщо їй не належить, то навіть якщо молитиметься і прохатиме, – то невже через молитву дасть їй?» [3]. Одним із значень слова тфіла є «суд». Видається це дещо дивним, бо ж хіба «сутність молитви – це суд, і молільник постає перед судовим процесом? Адже в Талмуді молитва називається рахамі (милосердя), і в цьому її сутність, на яку ми завжди покладаємося та сподіваємося: викликати милосердя, милість та прощення від Всевишнього. В цьому її сила – протистояти якості Суду, щоб скасувати суворий вердикт. І справді, мета та кінцевий результат молитви – це милосердя, але сам процес молитви, служіння молитвою, належить до божественної якості Суду» [3]. Інше значення – «випрямління людини», що пояснюється не тільки етимологією, але й богословськими коментарями: «Спотворення образу людини в світі до приходу Авраама впливало з того ж відчуття відчуженості ідолопоклонників у відношенні до Творця. Знайшовши собі посередників між собою та Всевишнім, вони віддалились від тієї самої молитви, яка наближає людину до Б-га, і втратили істинне почуття близькості стояння перед Царем, відчуття і визнання Божественного на рівні стояння «в присутності обличчя Господа». Звідси і віддалення від покаяння та виправлення людини. Предстояння перед Творцем (кожен день та у моменти

біді й потреби) повертає людину до Б-га <...> Праотець Авраам, «перший, який назвав Його Господом», був тим, хто випрямував серця людей проти Обличчя Всевишнього. Він був основоположником молитви в народі Ізраїлю» [3]. Відділеність є важливою ознакою молитви: «Стояння перед Царем вимагає відділення від проблем матеріального світу, відключення від бажань тіла, породжених матеріальністю <...> Відділеність від матеріального світу – це і засіб, і мета. Засіб – оскільки акт молитви не здійсниться без нього, і чим краще буде виконана робота з відділеності, тим піднесенішою буде молитва. Але вона і мета, оскільки одна з дій молитви – відділеність молитви» [3]. Молитва також означає «приєднання, прив'язаність, прилучення»: «у цьому також полягає і мета молитви – служіння серцем, прилучення до Творця», яке «впливає зі світу вищої душі (нешами) та оточує всю людину: почуття серця (рівень руах) та її туга, любов – чиста жага насолоди від прилучення до Творця, відчуття близькості нижчої душі (нефеш), що виливається в тузі проти обличчя Г-спода, підносячий трепет перед Його величчю, який породжує покірність, зняття інших бажань тіла та його пристрастей» [3].

Молитва для іудея повинна бути нагадуванням про жертвне служіння в Храмі: «служіння – це вогонь» самопожертви, максимальне анулювання себе перед волею Всевишнього. Молитви встановлені замість постійних жертв, і для нас молитви сьогодні заміщають жертвопринесення в Храмі (Рабейну Йона). У процесі цього служіння молільник анулює своє власне існування, свої бажання й устремління, підкоряючи їх волі Творця. Мета такого служіння – прийти до того, щоб той, хто молиться, бажав лише виконання волі Всевишнього» [3].

Наведений фрагмент допоможе краще зрозуміти сутність релігійних практик іудаїзму.

«Слухай, Ізраїлю: Господь, Бог наш Господь один; і люби Господа, Бога твого, всім серцем твоїм, і всією душею своєю, і всією силою своєю. І будуть ці слова, що Я сьогодні заповідаю тобі, на серці твоїм» (Втор.6: 4-61).

Цитовані слова – це короткий символ віри іудаїзму (шма). Кожного ранку благочестивий іудей протягом ось вже трьох з половиною тисяч років проголошує їх. Вони символізують цілковиту відданість людини Єдиному Богу, який є Творцем і покровителем іудейського народу.

Показово, що сформована у іудейському символі віри відданість Богові «повинна виражатися не тільки зовні, в релігійному культі, але йти від серця, з самої глибини особистості, включати й інтелект, і емоції, та виявлятися в ревному виконанні заповідей» [262]. Адже, як зазначає рабин Ісраель-Меїр Лау, для іудаїзму головним є не вчення, а справа [141]. І лише «вивчення Тори вище справ – оскільки воно приводить до справ» (Бава кама, 17). Справді, традиційна ранкова молитва іудея має слова, які досить повно розкривають зміст усієї релігійної практики іудаїзму: «Батьку наш, милостивий Батьку, милостивий! Зглянься над нами і вклади в наше серце розум – щоб ми зрозуміли і осягнули, почули, навчилися і навчили інших, щоб ми зберегли, виконали і здійснили всі вчення Тори Твоєї з любов'ю» [141].

Як бачимо, ці рядки іудейської ранкової молитви досить яскраво констатують цілковиту відданість іудеїв Богу. Вона, як стверджує р. Ісраель-Меїр Лау, виявляється у практичному виконанні заповідей Тори, які «спочатку будемо виконувати, а потім – зрозуміємо» [141]. Відзначимо, що сприймаючи релігійні заповіді як закон, іудеї все ж виконують їх не насильно і не автоматично, як «мистецтво, завчене людьми», а за власною волею та вільним вибором.

Загалом, читання, вивчення Тори прирівнювалося до відправлення культових дій. І «таке перенесення благочестя з храмового культу на Тору і на послух їй дало змогу равинсько-фарисейському юдаїзмові пережити втрату святини та приношення жертв, що там відбувалися» [137, с.60]. Саме синагога у післяхрамовий час зберегла іудейську ідентичність. Синагогальне богослужіння має кілька відмінних рис, порівняно з храмовим культом, зокрема: «а) храмовий культ виконували ті, що успадкували священство, а

синагогальне богослужіння відбувалося без священика (равин – це не священик, а вчитель, релігійний авторитет у громаді – В.К.); б) храм має стале місце, а синагога – ні: де зібралося десятеро ізраїльтян, там може відбуватися синагогальне богослужіння (нерідко синагоги були безпосередньо в приватних помешканнях – В.К.); в) якщо для святині характерне жертвоприношення, то для синагоги – молитва і вивчення Тори; якщо у святині вірні є лише глядачами – звісно, якщо взагалі присутні, – то в синагозі вони, навпаки, беруть активну участь у богослужінні» [137, с.60].

Тісний взаємозв'язок релігійного віровчення та практики обумовлений, насамперед, тим, що «іудаїзм ніколи не цікавився логічними доктринами як такими» [65]. Внаслідок цього, іудеї вважають, що «Тора призначена Богом для того, щоб вказати людині її шлях – куди їй слід йти і від чого слід віддалятися» [141]. Аналогічно Галаха (у перекладі «напрямок») вказує, в який бік треба йти, як саме слід побудувати свій спосіб життя. Причому, перевага надається кодексу правил, релігійних законів, які служать основою життя. Ці практичні рекомендації випливають з основних теологічних і моральних концепцій, досягнути які може тільки той, хто веде сформований ними спосіб життя. Найвизначніші єврейські вчені і філософи-рабини, погоджуючись один з одним у класифікації шестиста тринадцяти релігійних заповідей (мицвот) єврея, згаданих у Торі, розходилися у визначенні основних догматів єврейської релігії. Саме тому в іудаїзмі принципи віровчення і релігійні теорії невіддільні від релігійної практики. «Теологія іудаїзму, – пише Х. Донін, – в основному полягає в Галасі – системі єврейських законів, яка стосується в першу чергу не теорії, але саме практики... Якщо весь іудаїзм звести до двох взаємопов'язаних принципів – всемогутності Бога і святості людського життя, ця філософія з усіма її основами відображена в Галасі» [65].

Отже, в іудаїзмі теорія невіддільна від практики, пророцтво гармонійно переходить у своє вираження, втілене в дійсність змісту, сутності, ідеалів і цінностей, прихованих серед сторінок Танаху. Іудаїзм, таким чином, стоїть

на двох засадах: ідейно-світоглядній та дієвій. Цей дуалізм найбільш повно символізує «тфілін», який також складається з двох частин: «тфілін», який покладають на голову і який символізує ідейну сторону іудаїзму, і «тфілін», який накладають на руку і який символізує практику іудаїзму, що виражається в способі життя єврея.

На думку рабина Ісраель-Меїр Лау, саме органічна єдність теорії і практики іудаїзму вирізняє його від усіх інших релігій, спонукає людину керуватися духовними цінностями буквально на кожному кроці свого життя й найбільш повно виражається в трьох «наріжних каменях» Галахи:

1. «Уявляю я Господа перед собою завжди» (Тегілім, 16) – квінтесенція віри в єдиного Творця, «слава Якого наповнює всю землю», від погляду Якого нікуди сховатися в створеному Ним світі;

2. «Приготуйся зустріти Бога твого, Ізраїлю!» (Амос, 4) – вираз готовності кожного, хто належить до єврейського народу, виконувати в своєму повсякденному житті завдання, покладене на нього Богом;

3. «На всіх дорогах своїх пізнай Його» (Мішлей, 3) – це відображення факту, що іудаїзм творить життя не в порожньому просторі, але наказує людині освячувати все те, що може представитися тривіальним, сірим, рутинним, надаючи йому зміст і вищий сенс [141].

Все, що зобов'язаний реалізувати єврей, виходячи з цих трьох принципів, він покликаний робити практично з тієї миті, коли починається його день після пробудження від сну. Кожен ритуальний акт, яким наповнений день іудея, повинен викликати асоціації з певними історичними подіями та моральними цінностями, які становлять основу іудаїзму. Зважаючи на це, віруючого іудея називають не «віруючим», а «шомер міцвот», тобто «тим, хто дотримується заповідей», оскільки віра, в розумінні іудаїзму, повинна виражатися в дотриманні галахічних обов'язків, світоглядною основою яких є Тора.

Відзначимо, що саме наявність спільної світоглядної основи іудаїзму – Тори, робить розділених на Сході та Заході євреїв єдиним народом. «Їх

спільна національна пам'ять і спільні надії, – пише І. Байрон, – мають коріння в одних і тих же біблійних текстах, які читаються протягом року в єдиній для всіх послідовності. Спільна у них і книга повсякденних молитов, і суворі розпорядження щодо обрядів для кожного моменту календарного року» [16]. Все це стало основою тієї одноманітності, яка визначає розпорошені іудейські релігійні громади протягом багатьох століть.

Однак не варто забувати, що іудаїзм, аналогічно іншим релігійним доктринам, ніколи не був статичним, він постійно видозмінювався, пристосовувався до нових історичних та соціокультурних умов буття. Водночас, зміни, якими він супроводжувався, завжди ґрунтувалися на світоглядному тлі Тори, центральним моментом якої виступає розповідь про божественне об'явлення на горі Синай – завдяки йому євреї стали богообраним народом і зобов'язалися виконувати Божественний Закон, який лежить в основі релігійної практики іудаїзму.

Зроблені зауваження щодо світоглядної основи релігійної практики іудаїзму сприймаються як щось очевидне та загальновідоме не тільки серед віруючих іудеїв чи рабинів, але й у сучасному релігієзнавчому дискурсі. При цьому, як правило, ніхто не акцентує уваги на тому, що на горі Синай «іудеї отримали 10 заповідей і досить обмежене число розпоряджень з приводу обрядів» [16]. Водночас, всі погоджуються в тому, що саме ця подія стала невичерпним джерелом законів і обрядів в історії іудаїзму.

Вказана суперечність, на думку І. Байрона, обумовлена діалектичною єдністю сталості й мінливості, яка була завжди притаманна іудаїзму. В основі останньої лежить, передана вчителем Ребу, легенда з Вавилонського Талмуду. На відміну, від Біблії, яка лаконічно стверджує, що Мойсей піднявся на гору Синай, щоб отримати закони і божественне пояснення до них, талмудична легенда дає розлоге пояснення духовного сходження Мойсея до неба. Зокрема, тут зазначається, що коли майбутній законодавець побачив Бога, той прилаштовував маленькі корони до букв Тори. Здивований і збентежений, Мойсей запитав пояснення. Тоді Бог сказав, що через багато

поколінь на світ з'явиться людина на ім'я Акіба бен Йосиф, який зможе виводити «купу законів» з кожної букви і кожного значка в Торі. Таким чином Мойсеєві дано було зрозуміти, що написаний Закон, який він має отримати від Бога і передати народу, може бути застосований до будь-якої історичної ситуації шляхом тлумачення кожної його літери [16].

Ця, сформована в перші століття іудаїзму, легенда, на думку І. Байрона, постає, насамперед, своєрідним іудейський «міфом про початок», який служить для закріплення численних небіблійних вчень та пояснень рабинів, авторитетних вчителів іудаїзму визначального і первинного документу іудаїзму – Біблії. Цілком очевидно, що цей міф дає можливість легалізувати все те, що говорить мудрець, оскільки все, що він може сказати, «вже було дано Мойсею на Синаї» [16].

Інший вимір «міфу про початок», продовжує свою думку І. Байрон, має відношення до дій і ритуалів, які супроводжують слова і надають їм драматичне вираження. Адже кореляція між «сакральними словами» і «сакральними діями» – це спільна риса усіх давніх релігій. Водночас, вона визначає й великі світові релігії. У випадку з іудаїзмом мова йде про співвідношення між «сакральними словами» (Торою) і ритуалом (вивченням Тори), яке історично реалізується щоразу, коли поновлюється вивчення і тлумачення Тори [16].

Як бачимо, І. Байрон, користуючись тією ж талмудичною легендою, прагне довести, що кожного разу, коли тлумачиться Тора, отримане на горі Синай божественне одкровення переноситься в нові історичні та соціокультурні умови. Правомірність висновків І. Байрона не підлягає сумніву, адже, цілком очевидно, що без постійного тлумачення мудрецьми, Тора перетворилася б на древній текст, який не має нічого спільного з реальним життям. З іншого боку, не викликає сумніву й те, що повчання мудреців, без авторитету Мойсея, не мали б авторитету релігійного вчення.

Більше того, варто звернути увагу на те, що божественне об'явлення на горі Синай, яке вважається центральною подією іудаїзму та його історії,

відбулося одного разу. В цей історичний момент був встановлений релігійний зв'язок (Завіт) із Богом. Однак для євреїв цю подію навряд чи можна назвати разовою, оскільки постійне тлумачення Тори в сукупності з талмудичною легендою дає всі підстави говорити про постійне відтворення цієї події. Завдяки мудрецам і вчителям, які постійно інтерпретують Тору, божественний голос на Синаї не замовкає, він виявляється у словах равинів, які поширюють Завіт на нові сфери життя.

Справді, в іудаїзмі немає такої життєвої сфери, яка була б виключена з цього процесу. Кожна дія або вчинок, неважливо, наскільки вони здаються світськими, трансформуються у прояв релігійного благочестя. Зважаючи на це, іудаїзм прийнято називати позитивною релігією, тобто такою, яка регулює всі дії своїх прихильників. При чому, важливим у цьому контексті залишається поняття віри та релігійні почуття, які не дають можливості перетворити властиві іудаїзму релігійні практики у всього лише звичну форму поведінки. «Не перетворюй молитву свою у звичне вимовляння слів» (Авот, 2:18), – говориться в Талмуді.

Загалом, застерігаючи від перетворення релігійних практик на звичку, іудейські мудреці та рабини все ж не вважають це достатньою підставою для відмови від Галахи. Вони переконані, що немає нічого поганого в тому, коли праведник «за звичкою молиться, за звичкою вчиться, за звичкою вимовляє благословення, за звичкою запалює суботні свічки» [8]. Вони вважають, що у звичках самих по собі нічого поганого немає. Адже сенс релігійної практики зберігається до того часу, доки людина отримує задоволення та радість від усвідомлення того, що вона живе благочестивим життям.

Показово, що іудаїзм, надаючи великого значення релігійним практикам, все ж допускає і більш простий, спонтанний контакт між людиною і Богом. Це, як зазначає І. Байрон, підтверджує легенда з «Книги благочестивих» (XIII ст., Німеччина), в якій розповідається про пастуха, який не вмів молитися і тому, за звичаєм, кожен день говорив: «Пане світу! Напевно ти знаєш, що якби у тебе була б худоба і ти доручив би мені про неї дбати, я взяв би плату

з інших, а з тебе не взяв би нічого, бо я люблю тебе!». Однак одного разу з пастухом зустрівся мудрець, який почув, як той молиться, і сказав: «Дурень! Не можна так молитися!». І коли пастух запитав, як треба це робити, мудрець навчив його традиційному порядку молитов і всім прийнятим словам. З цього часу, пастух перестав молитися своїм звичайним способом, а те, чого його навчив мудрець, теж незабаром забув і перестав молитися зовсім. Пастух боявся молитися по-старому, оскільки обізнана людина заборонила йому це робити. Одного разу вночі тому мудрецеві приснився сон, в якому якийсь голос наказав йому: «Піди до пастуха і скажи йому, щоб він продовжував молитися так, як робив це до зустрічі з тобою, а не то гріх впаде на тебе, бо ти забрав у мене одного з тих, хто належить світу прийдешньому». Мудрець вчинив так, як йому було сказано.

Наведена нами легенда спрямована показати, що ті, що вивчають Тору, ті, хто виконують закон, не будуть нагороджені більше ніж люди, які в серці мають прагнення до Бога й добра [16]. Іншими словами, Бог прагне від людини не стільки правильної поведінки, скільки добрих і праведних думок, що, безумовно, дає підстави поставити під сумнів доцільність регламентованої релігійної практики іудаїзму. Властиво, що іудейські рабини та мудреці, загалом визнаючи пріоритет віри, розглядали релігійні практики не тільки як зовнішній її вияв, але як джерело натхнення, чи навіть більше як дію, яка символізує постійний послух Богові [65; 90].

Зауважимо, що іудейські мудреці та рабини підкреслювали пріоритет віри та релігійного почуття і добре розуміли можливість духовного виродження релігійної практики. Однак все ж вони не вважали це достатньою підставою для відмови від ритуалізації життя. Показово, що навіть Авраам-Йегошуа Гешель, непримиренний противник усіх спроб звести іудаїзм виключно до Галахи, визнає: «Найвірніший спосіб втратити Агаду (віру, духовність) – це скасувати Галаху. Позбавляючись Галахи, Агада втрачає свою субстанцію, характер, джерело натхнення, опору проти секуляризації. Однією духовною силою нам не наблизитися до Бога.

Найчистіші наміри, безмежна відданість, самі духовні прагнення марні, якщо вони не реалізовані в дії» [цит. за: 65].

Відзначимо, що аналогічно іншим релігійним системам, сформованим на зібраннях законів, Галаха допускає правомірність найрізноманітніших рішень, лише за умови, що вони ґрунтуються на вірі, адже, як зазначається в єврейських релігійних джерелах: «Одна та інша [думка] – це слова Бога живого» [65]. Зроблені зауваження дають повне право стверджувати, що в іудаїзмі будь-яке рішення має ґрунтуватися, з одного боку, на вірі у Всевишнього, а з іншого – бути підкріпленим щирим бажанням виконати Його волю. Фактично, варіативність іудаїзму впливає виключно зі специфіки тлумачення Тори і традиції, однак не передбачає спростування авторитету Галахи.

Отже, Галаха постає як єдиний істинний шлях єврейського способу життя. Досить перестати звертати увагу на Галаху, і поступово стиль життя зміниться, а з його руйнуванням занепадуть не тільки цінності, але й сама іудейська віра. В контексті іудейського світогляду, це буде означати перемогу Зла над Добром, Темряви над Світлом, адже саме через вчинки людини передається або ж святість та світоч божественної благодаті, або ж скверна та гріх. Показово, що за твердженням рабина Моше Хаїма Луцатто, саме Бог як єдиний і всемогутній Творець наповнив світ світлом і скверною для того, щоб перевірити покірність людини [169]. Зокрема, виконуючи заповіді, дані єврейському народу на горі Синай, людина не тільки передає божественну святість, але й отримує можливість приєднатися до Бога. Іншими словами, єдиною істинною метою людини в іудаїзмі є отримання божественної благодаті через наближення до Бога. Реалізувати цю мету можна лише передаючи божественну святість за допомогою релігійних практик.

На основі сказаного приходимо до висновку, що релігійні практики, які пронизують усе життя іудея, мають наблизити людину до досконалості. При чому, досконалість розглядається не як перевага над іншими людьми, а як

рівень наближення до Бога. На цьому рівні, як зазначає р. Н. Шерман, зникають протиріччя фізичного світу, матеріальне тіло вже не обтяжує душу, а слугує їй. Показовим прикладом, на думку мислителя, в цьому випадку є вислів з трактату Тааніт «Наш батько Яков не помер» [314]. Справді, якщо розглядати Якова як особистість, яка досягла найвищого ступеня досконалості – позбавилася спраги матеріальних благ та плотських бажань, то залишити земне життя для нього означало не більше ніж роздягнутися. Що стосується душі, то вона продовжувала жити як і раніше. Фактично, смерть, як стан душі, для Якова не існувала, а це означає, що він і не вмирав.

Зроблене пояснення щодо вічного життя Якова, який досягнув високого рівня досконалості й піднявся над смертю, має вкрай важливе значення не тільки для розуміння Адама до гріхопадіння, який у цей час мав найвищий рівень досконалості, чи народу Ізраїлю, коли той прийняв Тору і, піднявшись у своєму духовному стремлінні над матеріальним світом, став подібний ангелам, але й справжнього значення релігійних практик іудаїзму [314]. Останні, насамперед, спрямовані на те, щоб повернути втрачену можливість. Властиво, що здійснити це можна лише у випадку повернення до тієї історичної події, коли людина (або народ) зійшли з істинного шляху. Так, наприклад, іудеї можуть досягти найвищого рівня досконалості й наблизитися до Бога, тільки повернувшись до моменту вручення їм Тори. В цей час вони досягли найвищого рівня досконалості, однак дуже швидко зневірилися й оступилися і вже через шість тижнів після вручення їм Тори танцювали навколо золотого тільця.

Три найбільші іудейські свята символізують вершину божественної величі і періоди наближення людини до Бога. Так, Шаббат (Субота) – це пам'ять про божественне творення світу: «Бо шість днів творив Господь небо та землю, море і все, що в них, і спочив Він в день сьомий – тому благословив Господь день сьомий і освятив його» [141]. Відповідно, іудеї, припиняючи всю роботу в суботу, тим самим демонструють усьому світу не тільки свою відданість Творцю, але й те, що вони сліднують його шляхом. Не

варто забувати й того, що в суботу, яка є сьомим днем творення, Адам, ще не согрішив, і, відповідно, будучи духовно досконалим, мав можливість реалізувати своє головне завдання – «приєднатися до Бога й споглядати разом з Ним істинну благодать» [169]. На жаль, Адам согрішив і тепер він мусить силою власних зусиль, довести свою відданість Богові й повернути собі втрачену можливість [314].

Наступним великим святом іудаїзму виступає Суккот або свято Кущів. Воно нагадує євреям про блукання по Синайській пустелі (книга Вихід) та їхнє духовне зростання. Після сорокарічної подорожі, єврейський народ став високо духовним, і навіть, святим. Адже життя в пустелі стало своєрідним підготовчим періодом, часом, коли формувалася необхідна для отримання Тори ступінь відчуженості, скромності й єдності єврейського народу [5]. Нагородою ж за це став укладений з Богом Завіт та подарована Тора. Після цього, Бог попросив іудеїв затриматися ще на один день. Саме тому восьмий день, який називається Шміні Ацерет («затримайтеся на восьмий») виступає кульмінацією свята, символізуючи можливість досягнення святості іудейським народом і реалізацію поставленої ним мети [141].

Звернемо увагу, що дарування Тори, як зазначає І. Леві, мало на меті допомогти іудеям правильно користуватися благами матеріального світу. Бо ж до отримання Тори кожен, хто хотів освятити себе, повинен був відмовитися від мирських турбот, оскільки люди, зазвичай, не знали, як правильно використовувати мирське життя в служінні Творцю. В свою чергу, дарування Тори зробило справжню революцію в цьому питанні – вона відкрила людині можливість богослужіння і самоосвячення через матеріальний світ [144].

Відзначимо, що за традицією, під час свята Суккот євреї зобов'язані виходити з дому й жити у куренях, як цього вимагає Тора: «В куренях живіть сім днів: всякий корінний житель в Ізраїлі має жити в курені – щоб знали в усіх поколіннях ваших, що в куренях відвідав Я синів Ізраїлю, коли виводив їх з країни Єгипетської» [Тора, книга Вайікра, в гл. 23-й]. Зробимо невелике

пояснення: у цитаті зазначена книга Вайікра, яка у християнській традиції має назву Левит – третя книга П'ятикнижжя (Тори); слово «Вайікра» перекладається з івриту «І кликнув» (Господь до Мойсея) (Лев. 1:1) – перша фраза цієї біблійної книги. Згадана заповідь про «суку» (курінь), за твердженням р. Ісраеля-Меїра Лау, «покликана нагадати нам (євреям – В.К.) про вихід з Єгипту і про ту впевненість, яку проявили наші предки: йдучи в пустелю, вони повністю поклалися на Всевишнього, що обіцяв привести їх у землю обітовану, віддати її їм і забезпечити їм там щасливе та багате життя» [141].

Третім найбільшим святом іудеїв є Песах, який постав не тільки як нагадування про всемогутність Бога чи про вихід євреїв з єгипетського полону, але й звільненням, яке чекає людство у майбутньому. Устами пророка Міхи, Бог сповіщає євреям: «Як у дні твого виходу з Єгипту, покажу Я тобі чудеса». Грунтуючись на цих словах, іудейські мудреці прийшли до висновку, що аналогічно до того, як Вихід з Єгипту став актом звільнення євреїв з рабства, в результаті чого вони досягли високого рівня святості й, уклавши Завіт, отримали Тору, так і в майбутньому іудеї зможуть повернути собі втрачену можливість і реалізувати поставлену перед людиною мету – досягти найвищого рівня святості. «В нісані, – пише р. Ісраель-Меїр Лау, – був звільнений Ізраїль з Єгипту, і в нісані він буде звільнений у майбутньому» [141].

Песах, який нагадує про вихід євреїв з Єгипту, має відображати усі найдрібніші події тієї події. Це обумовлено тим, що результатом звільнення від єгипетського рабства став союз зі Всевишнім і єврейським народом, виконанням Його обіцянки дати нащадкам Авраама Землю Ханаанську, яка стане домом Господнім [16]. Так було відразу після створення людини; так було і за часів Моше-рабейну, коли в пустелі був побудований похідний Храм – Мішкан, «бо Господь любить нижні світи» [144].

Характерною рисою цього свята, законом, якого дотримувалися в усі часи, стала заборона мати і навіть бачити в Песах «хамець», тобто заквашене

тісто і вироби з нього. Як розповідає Тора, сини Ізраїлю були змушені поспішно покинути Єгипет, а тому у них не було часу на те, щоб взяти з собою провіант на дорогу, а тісто, приготовлене ними, не встигло скиснути і тому вони взяли у дорогу тільки мацу – «коржики прісні, бо тісто не сквасилось» [141].

Заборона використовувати «хамець» у Песах, за твердженням р. Ісраеля-Меїра Лау, переслідує дві мети: «по-перше – це увічнення пам'яті про вихід з Єгипту, здійснений «силою рукою» Всевишнього; а по-друге – вічне нагадування всім прийдешнім поколінням про віру в Бога, якою були обдаровані наші предки, незважаючи на те, що були позбавлені всякої духовної підготовки до цього» [141]. Вони не робили запасів їжі, продовжує мислитель, тільки тому, що повністю покладалися на Всевишнього, який, звільнивши їх з-під влади фараона, забезпечить всі їхні потреби в пустелі.

Релігійні обряди свята Песах представляють собою розлогий символічний текст, який оповідає історію духовного визволення, пригадуючи єгипетське рабство. Ритуальні дії найкраще проаналізувати крізь призму семіотичного методу. Зокрема, сецер – святкова пасхальна трапеза, страви якої наповнені відповідною символікою: «На святковому столі має бути розставлено якнайбільше красивого посуду, навіть якщо в цьому немає потреби, – це символізує вільних людей <...> Протягом трапези, у визначених місцях, випивають чотири келихи вина, які символізують чотири кроки на шляху до звільнення: фізичне звільнення, як сказав про це Бог; згладжування наслідків рабства в інтелекті й душі людини; створення в людині духу свободи; перетворення натовпу в народ і створення контакту народу з Богом. Чоловіки випивають приписані чотири келихи, опираючись на лівий лікоть: саме так у давнину бенкетували вільні люди – не сидячи, а напівлежачи за столом. Це символ звільнення від рабства <...> Перед кожним «кроком» сецера здійснюють ритуальне омивання (воду три рази виливають на кисть правої руки, а потім стільки ж – на кисть лівої) – символ очищення передусім духовної нечистоти» [214, с. 155–156].

Загалом, згадані нами й інші іудейські свята повертають віруючих до тих часів, коли народ досягав найвищого рівня святості й наближався до наданої Богом мети. В свою чергу, відповідні цим святам релігійні практики є своєрідним відтворенням того, що було здійснено вперше, вони, аналогічно як і в інших ранніх релігіях, відтворюються, тому що так зробили предки. Однак, незважаючи на те, що іудаїзм є однією з ранніх релігій, все ж він видозмінювався і оновлювався завдяки постійному вивченню і тлумаченню Тори. Внаслідок цього виникли нові пояснення релігійних практик. Зокрема, як ми вже зазначали, справи людини передають або ж святість, або ж скверну, тим самим наближаючи або віддаляючи її від Бога. Показово, що іудеї вірять у своєрідний паралелізм, який існує між світом земним і світом горним. Відповідно, «кожна дія людини призводить до певного результату на землі і в верхньому світі, якщо ця дія гідна того, щоб піднятися наверх» [148]. Міцвот (заповіді) відрізняються одна від одної за результатом, оскільки кожна з них призводить до того, що відповідає саме їй, і лише рух «знизу вверху» об'єднує воедино всіх їх і відрізняє від інших дій [148].

Іудеї переконані, що тільки заради того, щоб людина мала можливість виконувати міцвот, Всевишній створив закони природи: «В тому і полягає бажання і воля Бога, щоб усіляко зберігати встановлений у природі порядок, бо природа цінна для Нього, і Він не змінює її за винятком крайньої необхідності» [цит. за: 144]. В той час, як Бог не хоче змінювати природу, людина здатна її змінити. Ці зміни відбуваються завдяки людським діям, якими передається або божественна святість, або ж скверна. Іншими словами, в іудаїзмі панує думка, що людські дії можуть покращити, а можуть і нанести шкоду створеному світу [див.: 169].

Двосторонній зв'язок між верхнім і нижнім світом відображений у знаменитому іудейському висловлюванні: «Все в руках Небес, окрім страху перед Небесами». Перша частина цього висловлювання «Все в руках Небес», як стверджує іудейський мислитель М. Левуша, вказує на рух, спрямований від верхнього до нижньому світу («зверху вниз»), а друга частина, «окрім

страху перед Небесами», пояснює, на чому засновано рух у зворотний бік («знизу вгору»). Це, як і інші аспекти іудейського світогляду, пояснюється актом Творення: «духовні сили» верхнього світу, зазнавши ряд перетворень, зрештою, породили матеріальний світ. Кожен предмет на землі, будь-яке явище відповідають певній комбінації сил верхнього світу. Від того, в якому стані перебувають «духовні сили», яким чином вони взаємодіють між собою, залежить ситуація на землі» [148]. Виходячи з цього стає очевидно, що в словах «все в руках Небес» немає жодного перебільшення. Поряд із цим, в силу свободи вибору, людина має здатність здійснювати дії, що не зумовлені рухом «зверху вниз». Страх перед Небесами призводить до відносної незалежності від матеріального початку, дозволяє подолати пов'язану з ним зумовленість. А той, хто позбавлений внутрішнього трепету перед високим, йде шляхом приземленим.

Показовим моментом згаданого нами паралелізму виступає те, що виконання заповідей є обов'язковим тільки для представників обраного народу. Іншими словами, іудеї загалом схвалюють дотримання міцвот та поклоніння Яхве тими, хто не заприсягнувся це робити, однак вважають, що ці люди не можуть впливати на взаємозв'язок земного і небесного світів [148].

На основі сказаного бачимо, що всі релігійні практики іудаїзму, починаючи від молитви і закінчуючи релігійними святами, нагадують про вручення Тори та її заповіді. Останні є своєрідним керівництвом для людини у створеному світі, оскільки, як зазначає І. Леві, «саме в тісній взаємодії людини з цим світом закладена мета Творіння і що вона (взаємодія – В.К.) формує фундаментальну концепцію Тори, яка слугує нам орієнтиром у нашому земному житті» [144]. Іншими словами, Тора разом з оточуючим світом становлять суть творіння, і відповідно, будь-яка спроба відокремити їх один від одного рівнозначна прагненню підірвати основу творіння.

Варто звернути увагу на те, що Тора має справжнє значення тільки для тих, хто підпорядкований історії та силам природи, хто займається торгівлею

і ремеслом, хто одружується і проводить на світ дітей. Для тих же, хто ізолює себе від цього світу, Тора втрачає своє значення тією ж мірою, якою відбувається ізоляція. Показовим у такому контексті є приклад легенди про ангелів. Їм Бог сказав: «Ви не можете виконувати Тору. Чому? Тому що ви не плодите собі подібних, і серед вас немає нечистоти і немає очищення, немає ні смерті, ні хвороб» [цит. за: 144].

Загалом Тора дуже позитивно ставиться до нашого світу. Більш того, вона займає центральне місце в іудаїзмі й вважається відправною точкою в справі служіння Творцю. Євреї не намагаються уникнути відповідальності, покладеної на них фактом творення, адже бажання Творця в тому і полягає, щоб вони взяли на себе виконувати поставлене перед ними завдання. Вони вірять, що, спираючись на Тору, можна досягти досконалості, причому саме в нашому світі, якщо правильно використовувати те, що він дає.

2.2 Конфесійні особливості релігійних практик християнства

Центральною ідеєю християнства та наріжним каменем його релігійної практики виступає віра в спокутувальну жертву Христа, яка змінила долю і призначення людства, давши можливість спасіння. В такому контексті цілком логічним є не тільки питання про те, від чого спасає Ісус Христос (Спаситель), але й питання, навіщо християнству така велика кількість давніх обрядів та богословських формул. Невже не краще просто вірити у справу Христа і намагатися виконувати заповіді, які Він дав? Виявляється, ні.

Й. Рацінгер з академічною теологічною точністю пояснює особливості християнських релігійних практик, зіставляючи їх із давньоримськими, давньогрецькими й іудейськими. У порівнянні понять «релігія» та «віра» теолог демонструє відмінності між римським язичництвом та християнством. Відомо, що християнство є «вірою» (не випадково основна молитва, що виражає віровчення має назву «Вірую»). Натомість, «римська релігійність

знову-таки розуміла religio переважно як практику дотримання визначених ритуальних форм та звичаїв. Для неї не було вирішальним зв'язувати акт віри з надприродним. Можна було залишатися вірним їй і за цілковитої відсутності такого акту. Так, по суті, вона є системою обрядів, дотримання цих обрядів і є, власне, найголовнішим» [234, с. 18]. На основі зіставлення домінування міфу та Логосу в релігійній парадигмі теолог робить висновки про римське язичництво, що ґрунтувалося, зокрема, значною мірою на цивілізаційному спадку Давньої Еллади. Вона не прямувала «шляхом Логосу, але вперто трималася міфу, розгаданого та позбавленого реальності. У результаті занепад її став невідворотним; він був зумовлений відходом від істини, що привело до того, що релігію стали вважати звичайним «*institutio vitae*», тобто простим засобом впорядкування життя та формою її організації. Тертуліан із прекрасною силою та енергією протиставляє тій ситуації християнську позицію, описуючи її наступними словами: «Христос Себе назвав Істиною, а не звичаєм». <...> Обожненню *consuetudo Romana*, «звичаю» міста Риму, яке зробило римські звичаї самодостатнім масштабом поведінки, протистоїть виключне право істини. Цим християнство рішуче стає на сторону істини та відмовляється від того уявлення про релігію, згідно якого релігія вдовільняється церемоніальною формою, котрій, звісно, можна надати якесь значення шляхом пояснення» [234, с. 97].

Дж.П.Мануссакіс у примітках до одного з розділів праці «Бог після метафізики. Богословська естетика» подає цікавий момент концептуальної особливості християнства на прикладі самономінації та вибору домінантного архітектурного стилю, що став каноном на наступні століття і досі використовується в церковному зодчестві. Безумовно, зв'язок архітектури з релігійними практиками виразний, зокрема і крізь призму їхнього семіотичного аналізу. Отож, богослов відзначає: «На цікаві думки про характер ранньої Церкви наводить вибір християнською спільнотою а) імені для себе самої та б) архітектурного стилю, в якому вона будує місця своїх зібрань (церкви). Ім'я «екклесія» давніше християнства. У давньогрецьких

полісах так називали зібрання громадян (екклесія означає «скликати»), орган суто світського значення. Архітектонічний ритм, який вибрали перші християни для побудови своїх церков також не походить, як можна би було припустити, ні від наоса, греко-римського релігійного центру, ні від іудейського Храму, – це щось зовсім інше. Ранньохристиянська спільнота зробила свідомий вибір на користь базиліки, тобто світського форуму, що не мав жодних релігійних конотацій. Тут цікаво зауважити, до речі, що греко-римський храм слугував пристановищем тільки культової статуї бога чи богині, тоді як молільники повинні були залишатися назовні. Християнська церква перевернула цю модель: церква призначена для «зібрання вірних», для тієї екклесії, яка, будучи зібраною в ім'я Його, сама являє Бога» [176, с.147].

Постанова IV Вселенського Собору (Халкідонського, 451 р.) навчає «сповідувати єдиного Сина Господа нашого Ісуса Христа істинним у божестві та істинною людиною, з душею та тілом: єдиносущним Отцю по божеству та єдиносущним нам по людськості: у всьому схожим на нас, крім гріха; < > Єдиного і Того Самого Христа, Сина, Господа, єдинородного, у двох єствах (природах) незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно пізнаваного [ніяка з цих двох природ (божественна і людська) не має переваги над іншою при їх поєднанні, а зберігається якість кожної природи в єдиній Особі та в єдиній іпостасі сполученого]. Не на дві особи, що розсікається або поділяється, але одного і того самого Сина, Господа Ісуса Христа...» [63].

Згідно християнського ортодоксального віровчення, Ісус Христос – це боголюдина, яка долає сформовану в іудейському вченні ідею про творення світу з «ніщо», прірву між світом земним та божественним, про що більш детально йшлося у першому розділі. Він постає як своєрідний міст чи навіть шлях, який веде до Царства Божого. При чому, за слушним зауваженням О. Шмемана, саме вчення про Царство Боже відкривається у подвійній перспективі. «З одного боку, Царство Боже – це нове життя за заповідями

Христовими і в єдності з Ним, і ним потрібно жити зараз; воно «наблизилося», увійшло в наш світ, вже перебуває «всередині нас. З іншого ж боку, – продовжує мислитель, – не тільки через повстання проти нього гріха і злоби, а й по суті, воно проголошується як Царство не від світу цього, як Царство «майбутнього віку», і його прихід передбачає кінець світу» [318].

Підкреслена О. Шмеманом амбівалентність Царства Божого у свідомості більшості християн зазвичай суттєво спрощується. Адже, як правило, вони вважають, що спасіння душі відбудеться у потойбічному світі, у Царстві Небесному, яке «хронологічно» протиставляється земному життю. Входження ж до Нього, на думку мирян, тісно пов'язане з виконанням християнських заповідей у земному житті. Поширеність такого підходу, ймовірно, за все, обумовлена широкою популяризацією християнських ідей, яка, однак, не завжди супроводжувалася належним поясненням їх змісту. Оскільки, за євангельським вченням, «саме дотримання заповідей можливе вже тільки в «новому житті», тобто вимагає прилучення до Царства Божого, володіння ним «всередині нас» [318].

Природою Христа пояснюється не тільки онтологічна єдність минулого, теперішнього і майбутнього, але й сама специфіка Царства Божого. Адже Ісус Христос, будучи Боголюдиною, не тільки наблизив Царство Боже, але й забезпечив можливість його досягнення. З цього приводу він зазначав: «Як гілка не може приносити плоди сама собою, якщо не буде на лозі, так і ви, якщо не будете в Мені <...> бо без Мене не можете робити нічого» (Ін. 15: 4–5). Як бачимо, протиріччя між вченням про Царство «всередині нас» і Царством «майбутнього віку» знімається у випадку, коли його розглянути крізь призму природи Христа. Адже, за слушним зауваженням О. Шмемана, тільки у відношенні до світу, який перебуває під владою гріха і смерті, Царство Боже є перспективою майбутнього століття. «Однак, саме Царство, – підкреслює богослов, – тому, що воно – життя Христа, – вічне, не підпорядковане часу. Воно з'явилося в світі і може бути прийняте людиною вже тепер, у «теперішньому» [318].

Дж. П. Мануссакіс у своїх феноменологічних дослідженнях богоспількування розкриває кореляцію особистості й християнської спільноти: «Спільнота (community) – це модус буття особистості, а отже, особистість існує тільки у зв'язку з певною спільнотою. Але як погляд Іншого може стосуватися до спільнотного буття особистості? Особистість означає істоту, відкриту погляду Іншого. Аби повніше оцінити цей внутрішній зв'язок між модусом буттям-особистістю та модусом буттям-видимим-Іншим, досить просто звернутися до етимології грецького слова просопон (πρόσωπον). Термін просопон (грецький еквівалент «особистості») означає істоту, відкриту погляду Іншого і, більше того, конституївану цим поглядом. Особистісне буття – це не щось, отримане нами раз і назавжди як приватна власність, це швидше процес творіння, обумовлений постійною і взаємною прихильністю Іншому» [176, с.59]. Звісно, що цей взаємозв'язок стає можливим, зокрема, і через релігійні церковні практики, які виконують функції ініціації в процесі становлення особистості. Детальні богословсько-лінгвістичні пояснення архімандрита Дж.П.Мануссакіса допомагають краще зрозуміти важливість спільнотних релігійних практик християнської Церкви: «бути прос-опон означає ні що інше, як бути-в-напрямі-до-обличчя, предстояти чийомусь обличчю, бути в його/її присутності, у нього/неї на очах <...> По-перше, звернемося до префікса «прос». Бути прос-опон означає бути на шляху до Іншого. Це пояснює моє буття як постійну ек-зистенцію (екзистенцію як екстаз), ви-хід із себе та буття-до-Іншого. Просопон, як термін, що означає взаємний рух до Іншого, оголює екстатичний характер особистісних (просопічних) відносин. Погляд та обличчя Іншого, якому я предстою, закликає мене до виходу в невідому, непізнавану, і все ж обітованну землю Іншого. Зробити крок у сторону цієї землі, однак, означає вийти зі всього знайомого, з себе самого, з моєї самості, яку я покликаний залишити позаду. Це відкладання Тотожного заради Іншого визначає мою екзистенцію як визначений перехід від того, чим я був колись, але вже не є, до того, чим я повинен стати, але ще не став. На шляху між цими двома

полюсами, у жодному з яких я не перебуваю, я перебуваю ніде. Просопон виразно передбачає взаємність погляду, в якому самість отримує запит від Іншого і, в кінцевому результаті, сама стає «іншою». Крок до Іншого піддає мою екзистенцію страху й трепету перед безкінечними можливостями, що мене очікують. У цьому значенні динамічний (тобто наділений потенціалом) характер особистості робить категорію «можливого» особистісною (просопічною) *par excellence*. Особистісність – зовсім не те ж, що самість та ідентичність; вона ніколи не може бути зрозуміла як здійснений факт або як щось дане нам у володіння раз і назавжди. Швидше, бути особистістю передбачає процес, що триває, обумовлений відкритістю довіри Іншому» [176, с.60–61].

На основі сказаного можемо зробити висновок, що ідея християнського спасіння та прихід Царства Божого – це не далека перспектива. Ісус Христос, як боголюдина, усією особистістю спасає весь людський рід, за що Він і отримав назву Спаситель, адже «Його справа спокути і спасіння світу та людини – це не тільки Його справа як Пророка, Первосвященника та Царя, але і Його справа як єдиної і неподільної Боголюдської Особистості» [225]. Для багатьох незрозумілою видається спокутувальна жертва Христа. Заради чого помер і для кого приніс криваву жертву на Голгофі Христос?

Зміст і специфіку християнського спасіння можна зрозуміти тільки крізь призму таємниці Боговтілення. Адже Своїм життям на землі втілений Бог Слово створив виняткову і небувалу історичну Боголюдську реальність, в якій присутні і порятунок, і спокута, і освячення, і обоження людини. Тому Боговтілення – подія, яка прирівнюється до створення світу та людини. При чому, важливим в цьому випадку, на думку преп. Іустина (Поповича), є те, що при створенні людини «Бог Свій лик, Свій образ, уклав в людське тіло, і вийшла істота богообразна (за образом і подобою Бога – В.К.) – людина, а при втіленні Сам Бог входить у людину, стає людиною, і виходить Боголюдина» [225]. Фактично, під час творення людини була закладена мета людського буття (яку й прагнули реалізувати іудеї), при втіленні ж Бога ця

мета була повністю реалізована (відповідно до іудейського світогляду настало Царство Боже на землі). А сам «Христос – це повністю відкрита Людина, в Якої стіни існування знесені та Який повністю є «перехід» («Пасха») <...> Пробитий, відкритий бік нового Адама повторює таємницю творіння «відкритого боку» чоловіка (першого Адама, з ребра якого була створена Єва, – В.К.): Він є початок нової, вже остаточно взаємної спільноти людей; і символами її тут слугують кров та вода, котрими Іван вказує на основні християнські таїнства Хрещення й Євхаристії, а з ними – і на Церкву як знак нової спільноти людей» [234, с. 185–186].

Головна і єдина мета втілення Бога Слова – це порятунок людського роду. Бог Слово прийшов у світ «спасати загнаних» (Мф.18: 11; пор .: Лк.19: 10). У Своїм безмірному людинолюбстві «Бог не послав Свого Сина на світ, щоб Він судив світ, але щоб світ спасся *через Нього* (виділення – В.К.)» (Ів.3: 17; пор .: Лк.9: 56). Відзначимо, що світ має спастися *саме через Христа*, а не тільки через Його справу або подвиг, але *через всю Його Боголюбську Особистість* і через єдність Його Боголюбського життя. Христос чітко розкриває мету Свого пришествя в світ: «Я не прийшов світ судити, але щоб спасти світ» (Ів.12: 47).

Але від чого і від кого рятує Христос? Здавалося б, що відповідь очевидна: від гріха? «Вірно і всякого прийняття достойне, що Христос Ісус прийшов у світ спасти грішників» (1 Тим.1: 15). Однак, якщо врахувати, що християнство народжується на релігійному тлі іудаїзму, то Його порятунок стає непотрібним, адже тут божественної досконалості людина досягає в результаті покаяння та особистих подвигів через дотримання заповідей. Справді, на перший погляд, іудейські релігійні практики можуть дещо знецінювати спокутувальну жертву Христа. Проте, в цьому випадку, не враховується, що «покаяння, – як доречно зазначає О. Осипов, – не виводить з природного стану, а припиняє тільки гріхи» [209]. Іншими словами, покаятися людина може лише у власних гріхах, в той час як «первородний гріх» залишається її природним станом.

Загалом, саме тлумачення змісту гріха і, зокрема, «первородного гріха», який у християнстві сприймається як «спадкове пошкодження людської природи, що стала смертною і гине, розлад образу Божого, наслідок непослуху перших людей» [209], сприяло поясненню спокутувальної жертви Христа: з одного боку, ніхто з нащадків ні своєю свідомістю, ні волею не брав участі в гріху прабатьків, ніхто з людей моральної відповідальності за це первородне пошкодження й не несе, проте, з іншого – саме наявність первородного гріха не дає можливості навіть найбільшим праведникам досягти божественної досконалості й споглядати божественну Благодать, оскільки «гріх праотця робиться гріхом нашим, і ми народжуємося без будь-якого права на блаженне споглядання Бога в небі» [269, с.46].

Зміст породженого первородним гріхом внутрішнього розладу людської природи Св. Отці пояснюють досить однозначно. Він вразив душу і тіло, розколов їх зсередини між собою. В результаті гріхопадіння, за свідченням Максима Сповідника, в людській природі (як у душі, так і тілі) з'явилися притаманні їй пристрасті – гнів, турбота про життя, потреба в їжі, сні, одязі, залежність від природи, схильність до хвороб, старості, смерті. І хоча сам по собі цей розлад і пристрасті не є гріховними, вони не оскверняють людину, адже їх мав і Сам Господь, однак вони є тим ґрунтом, на якому оступається людина [268, с. 111]. Саме тому немає людини, яка б не согрішила.

Звільнення від первородного гріха, який розірвав душу і тіло людини, тим самим прирівнявши земне людське життя до смерті, зробив неможливим реалізацію головного завдання людини – досягнення Царства Божого на землі. Подолання сформованого внаслідок гріхопадіння розриву – основна мета християнства. Воно виникає на світоглядному ґрунті ідеї про пришествя Спасителя, який тільки заради любові «убрався в наше єство, незаперечно з'єднавши його з Собою за Іпостассю, щоб зупинити розпорошення цього єства і зібрати його в Собі вже з'єднаним, таким, що немає ніякого розходження, породженого гріховною волею» [267, с. 151].

Показово, що центральна ідея християнства – ідея спокутувальної жертви Христа – була зовсім чужою для іудаїзму, в світогляді якого не було місця для спадковості гріховної природи людини. Тут панує думка про те, що син не мусить відповідати за батька. Це повністю підтверджують слова пророка Єзекиїла. Він, від імені Бога, каже: «Ви говорите: чому ж син не несе провини батька свого? Тому що син чинив право та справедливість, дотримував усі устави Мої й виконував їх, він буде живий. Душа, що грішить, вона помре; Син не понесе провини батька, і батько не понесе провини сина, правда праведного при ньому і залишається, і беззаконня беззаконного при ньому залишається» (Єз. 18,19,20). Принцип особистої відплати зберігся і у християнстві, однак тут він суміщається з неприпущеною іудаїзму ідеєю неспокутуваного первородного гріха.

Відзначимо, що гріх, як в іудейській, так і в християнській релігійній традиції, розглядався як вчинок, що віддаляє людину від Бога, не даючи їй можливості реалізувати своє первинне призначення. В свою чергу, первородний гріх – це не провинна, за яку несуть відповідальність нащадки, а, насамперед, пошкодження первинної природи людини. Саме її прагнув відновити та перетворити Христос як боголюдина. Звичайно, очищення та спасіння людини абсолютний Бог міг здійснити і без втілення, аналогічно до того, як це відбувалося в попередні часи – зокрема, у період сорокалітнього блукання євреїв у пустелі.

Однак Бог-Любов (Спаситель), сприймаючи грішну природу людини, став в «усьому подібним нам, окрім гріха (особистого)» [209]. Важливим у цьому контексті є те, що Бог увібрав у себе не абсолютну, догріховну, а гріховну природу людини – вона була сповнена усіма тими недугами, які виникли не до, а внаслідок гріхопадіння людини, – тобто з тим пошкодженням людської природи, яке в Писанні називається гріхом (первородним). Фактично, Ісус Христос сприйняв тлінність людської природи. Показово, що за свідченням І. Дамаскіна, саме слово «тлінність» має два значення: «Перш за все, воно означає хворобливі стани людини,

якими є: голод, спрага, стомлення, пробиття цвяхами, смерть або розділення душі з тілом тощо. Відповідно до цього значення слова, ми називаємо тіло Господа тлінним, бо все це Він сприйняв добровільно. Але з іншого боку, тління означає також розкладання тіла на стихії...<> ... нетлінням. Цього нетління не відчувало тіло Господа» [60]. Нетлінність тіла Ісуса Христа очевидна, адже після смерті, Його тіло не було «віддано праху», й не перетворилося на стихії (земля, вода, вогонь, повітря) [190], а воскресло.

Недосконалість, «тлінність» людської природи в цілому та особистої зокрема не могли зцілити навіть праведники та святі. Це обумовлено порушенням божественного завіту, даного Адамові: «А від дерева пізнання добра і зла, не їж від нього; бо в день, в який ти скуштуєш від нього, смертю помреш» (Буття 2; 17). Як бачимо, головним наслідком гріхопадіння Адама стала смертність людини, роздільність душі і тіла, яка не давала людині досягти тієї досконалості, богоподібності, що мав перший Адам. Спокутувати особистий гріх Адама, який не дає людині виконати її призначення й прийшов Ісус Христос. Оскільки сказано: «Як через одного чоловіка гріх увійшов у світ, і гріхом смерть <...> так і благодать запанувала через праведність для життя вічного однією людиною Ісусом Христом, Господом нашим» (Рим.5: 12, 21)

Прийшовши у світ як Бог і як людина, Христос, для того, щоб врятувати людство, перш ніж померти, має виконати закон. Адже, як відомо зі Святого Письма, людина була проклята тому, що її гріховна природа не давала можливості виконати даний на горі Синай Закон. Розпочати нову епоху в історії людства може лише безгрішний (при чому мова йде про особистий гріх) праведник, який виконає Закон. Все земне життя Христа було спрямоване на виконання іудейського Закону. «Не думайте, – казав Він, – що Я прийшов порушити закон або пророків: не порушити прийшов Я, а виконати» (Мф. 5: 17). Важливим в цьому контексті є те, що Христос як людина не мав особистого гріха (а лише первородний), а відтак міг повністю виконати дані іудейському народові заповіді, повернувши людство на шлях

очищення. «Виходячи з води після Хрещення, Ісус підносить з Собою весь світ і бачить «небо розкрите» (Мк.1: 10), тобто те, що Адам для себе і для своїх нащадків так само зачинив – рай.

Отже, до Хрещення Ісуса Христа небеса були закриті, внаслідок чого людина могла сходити в нижні світи, але не могла виходити у горні. Хрещення Спасителя було необхідне не для його особистого очищення, а для очищення людства від гріха та води, яка, проникаючи скрізь, мала б повернути у світ ту божественну благодать, яка була у світі, чи якщо бути більш точними в Едемі, до гріхопадіння Адама. Змиваючи водою гріхи людства, Христос відкривав, повертав людині і світу можливість досягнення богоподібності, внаслідок переродження (преображення) людства.

На перший погляд, очищення людства від гріха актом хрещення Бога-Любові, мало б завершити спасительну місію Христа. Однак цього виявилось не достатньо, оскільки, як неодноразово зазначав Христос: «Я двері: хто увійде Мною, той спасеться, і увійде, і вийде, і пасовисько знайде» (Ів.10: 9), або ж «Ніхто не приходить до Отця, як тільки через Мене» (Ів. 14: 6). Властиво, що в обох випадках мова йде не про «Моє вчення», «Мій закон» чи «Мої заповіді», *через Мене*, оскільки *«Я є шлях, і правда, і життя»* (Ів.14: 6). Всі ці слова говорять про те, що самого очищення людства не достатньо, досягнення богоподібності можливе лише тоді, коли людство преобразиться. Знаменням про можливість такого переродження стало Преображення Господнє на горі Фавор. Показово, що саме ця біблійна подія найбільш повно пояснює причину страждань та смерті Христа й символізує зв'язок Старого та Нового Завіту: в час отримання Тори біля гори Синай, іудеї досягли високого рівня святості й мали можливість реалізувати Закон, однак силою гріховності природи до них досить швидко прийшла зневіра, а за нею і гріх та зречення. Ця обставина яскраво демонструвала необхідність вироблення якісно нового шляху досягнення богоподібності. Цим шляхом і став Христос, який, проживши людське життя, виконав Закон, страждав, помер і воскрес.

Варто відзначити, що все життя Ісуса Христа спрямоване не на те, щоб померти, а на те, щоб відкрити можливість спасіння і перемоги над смертю – розірваністю душі й тіла та тлінності. Перемогти ж смерть можна було тільки вічним життям, яке й символізувало воскресіння Христа. Якщо воскресіння Господнє і Його вічне буття є цілком очевидним (Бога вбити неможливо), то спасіння людини є більш проблематичним. Для його пояснення необхідна і боголюдська сутність Христа, і Його життя, і Його жертва людям, оскільки саме через це можна зрозуміти весь зміст спасіння.

Християнське теологічне розуміння жертви визначає й особливості релігійних практик, і їхнє догматичне значення, і символічне вираження. Зважаючи на те, що «весь дохристиянський культ заснований на ідеї відкуплення, заміщення, в якому намагаються замістити те, що не заміщається, то цей культ приречений залишатися безплідним. У світлі християнської віри Послання до Євреїв наважується підвести цей принизливий баланс всієї релігійної історії, що повинно видатися нечуваним блюзнірством у світі повсюдно здійснюваних жертвопринесень. Воно наважується оголосити про повний і безповоротний крах релігій, адже знає, що в Христі ідея відкуплення та заміщення отримала цілком новий зміст. Христос, який з позиції закону був світською особою та не займав жодного місця в культовій ієрархії Ізраїля, був – як проголошує текст – єдиним істинним священиком у світі. Його смерть, яка з історичної точки зору була суто світською подією – страта людини, засудженої як політичного злочинця, – була, насправді, єдиною справжньою літургією у світовій історії, космічною літургією, до якої Ісус вступив через завісу смерті в справжній храм, тобто перед Лице Самого Бога, щоб принести Йому не речі, не кров тварин або щось інше, але – Себе Самого (Євр. 9:11 та наст.)» [234, с. 224–225].

Догматична конституція «*Lumen gentium*» («Світло народів») як важливий документ Католицької церкви у піднесеній формі подає таке розуміння церкви: «Церква є у Христі немовби Таїнством, тобто знаком

знаряддям щонайглибшого єднання з Богом та єдності всього людського роду» [Lumen, 1; цит. за: 342, s.25]. Отже, церковні ритуали наділяються сакраментальним характером і визначаються як особливо важливі в спілкуванні з Богом. Таке теологічне визначення Церкви має два основних значення: «Таїнство є видимим знаком невидимої благодаті, що показує одразу два виміри в Церкві: видимий та невидимий. Таїнство також є («за визначенням») завжди дієвим. При всіх обмеженнях, які накладаємо на Церкву через свої гріхи й слабкості, благодать у ній функціонує та Бог у ній діє <...> Церква повинна бути поверненою до світу. Не існує для себе, лише для світу, будучи на службі єдності між людьми. Береться вона, безумовно, зі щоразу повнішого єднання людини з Богом» [342, s.40–41]. Цей еkleзіологічно-сотеціологічний аспект накладається і на практичне діяння Церкви у різноманітних формах релігійних практик, передусім таїнствах.

У церковних релігійних практиках дуже важливий їхній спільнотний вимір. Звертаючись до етимології лексеми «communio», бачимо, що одним із значень слова «munus» було «дар, подарунок». Відповідно, «communio» – це «спільнота дарів» [332]. Як відомо, церковні практики особливо цінуються в їхньому спільнотному відправлянні.

Ортодоксальні традиції також передбачають різноманіття проявів церковного культу, що належить до особливостей Церкви як єдності в різноманітності релігійних практик, причому зміст переважно однаковий. Натомість, «постулат, щоб у всій Церкві все від А до Я було однаковим, є прямою дорогою до руйнування єдності. Саме такою була основна причина розходження Східної та Західної церков: абсолютизування власної моделі. Одні говорили: повинно бути так як у Римі, лише латиною, а інші: ні, бо в Константинополі завжди було грецькою» [342, s.164–165]. Зрештою, хрестоматійним прикладом складнощів впровадження обрядово-культової відмінності є історія братів Кирила та Мефодія, які переклали літургійні тексти слов'янською мовою. Відомо, що лише особисте втручання папи

врятувало Мефодія із ув'язнення в німецьких єпископів, які таким способом охороняли чистоту римського обряду.

Аналізуючи зміст спокутувальної жертви Христа, варто звернути увагу, що перше таїнство Євхаристії відбулося ще на Тайній Вечері, коли Христос протягнув своїм учням чашу з вином і сказав: «Прийміть, споживайте, це тіло Моє <...> Це є Кров Моя Нового Заповіту, що за багатьох проливається» (Мк.14,22; 24). Показовим у цьому відношенні є те, що Христос дав Своїм учням пролиту на хресті, вже перетворену кров, і саме цей момент найбільш повно виявляє Його перебування у вічності, внаслідок божественної природи [140]. У хресті дане «одкровення» про «Бога та людину», він «відкриває, Хто є Бог і що є людина». Ключові цитати біблійного тексту також стають окремими символами у християнській культурі, зокрема мова йде про ті, які належать до неперекладних із класичних мов священних одкровень [34, с.242].

У теології хреста «Бог такий, що Він зближує Себе з людиною аж до самої безодні розп'яття, і суд Його полягає в тому, що Він дарує спасіння. У безодні людського заперечення розкривається несотворена безодня божественної любові. Отож, хрест – це істинно серцевина одкровення, те одкровення, що розкриває не якісь раніше невідомі речі, але нас самих, відриваючи нас перед Богом і Бога посеред нас» [234, с. 229, 231].

Отже, саме в результаті Євхаристії відбувається преображення людської природи і відкривається шлях до Христа. При цьому варто чітко розмежовувати Євхаристію, яка є шляхом до Христа, і Євангеліє, що є засобом пізнання про Христа. Комунікативний вимір євхаристії виражається уже в самій її символічній етимології, спільній із лексемою «комунікація», яка «походить від латинського *communicare*, яке означало «наділяти», «розділяти» чи «робити спільним», воно прийшло в англійську мову у XIV-XV століттях. Коренем тут є *mun-* (а не *uni-*), пов'язаний із такими словами, як «*munificent*» («щедрий»), «*community*» («громада, спільнота») і «*meaning*» («значення, смисл»). Латинське *munus* вживалось для позначення публічних

дарів і обов'язків – включно з гладіаторськими боями, вшануваннями й обрядами на честь померлих. У латинській мові *communication* не означало загальної здатності людей спілкуватися за допомогою символів, не передбачало воно й надії на якесь взаємне усвідомлення. Його значення не стосувалося навіть сфери суто ментального: *communicatio*, як правило, передбачає матеріальність. У класичній теорії риторики *communicatio* також було технічним терміном для стилістичної фігури, у якій оратор подає гіпотетичний голос опонента чи аудиторії; *communicatio* – це, швидше, не автентичний діалог, а удавання діалогу одним мовцем із риторичними цілями» [220, с.16]. Таке лінгвістично-етимологічне пояснення на основі латинської мови спільнокореневих слів дозволяє краще зрозуміти сутність таїнства Євхаристії у християнських релігійних практиках, зокрема в римському обряді, сформованому латинською мовною картиною світу. Загалом, у сучасних мовах «одне з основних значень «комунікації» передбачає наділення, що є цілком відмінним від будь-якого поняття про діалог чи якийсь діалоговий процес. Таким чином, комунікація може означати «участь», як у слові «communicant» («той, що причастився», «запричащений»), – що означає особу, яка стала частиною священної спільноти, взяла в ній участь. Тут «комукація» передбачає належність до соціального організму через певну виразну дію, яка не потребує ні відповіді, ні усвідомлення. Причаститися (*communicate*) через хліб і вино означає вступити до спільноти (взяти в ній участь) святих, живих і померлих, проте це не є передусім дією надсилання якогось повідомлення (за винятком, можливо, виконання соціального обряду для задоволення інших, чи як повідомлення до самого себе чи Бога). Більше того, тут акт комунікації (*communicate*) – це акт отримання, а не надсилання; точніше, *communicate* тут означає «надіслати через отримання» [220, с.16–17].

У Католицькій церкві в контексті т.зв. «антропологічного повороту» (К.Ранер) Міхаель Кунцлер виділяє два найважливіші поняття, на його думку, для літургії після Другого ватиканського собору: «катабазис і

анабазис. Вони окреслюють суть літургії як діалогу між Богом і людиною. Лише божественне сходження (катабатичний або сотеричний аспект – аспект відкуплення) уможлиблює (анабатичний або латретичний аспект – аспект поклоніння) у прославі, благанні та святкуванні <...> Літургія – це діалог, спасенне звернення Господа у Слові й Таїнстві <...> та водночас відповідь обдарованої людини Богові» [137, с. 17].

Досліджуючи бачення як одне з відчуттів (поруч із слухом та дотиком), якими можемо пізнавати Бога, Дж.П.Мануссакіс звертає увагу на відоме розрізнення в полісемантичній грецькій мові двох термінів на означення часу – хроносу й кайросу. І саме друга лексема для нас цікава в контексті феноменологічного розуміння церковного літургійного часу. У компаративному аналізі можна так порівняти: «Якщо хронологічний час розглядається горизонтально, як послідовність і протяжність (continuity), то кайрос представляється вертикальним і не-протяжним (dis-continuous). Якщо хронос вимірюється секундами, хвилинами, годинами і роками, то кайрос у жодному разі не можна виміряти, адже він виникає лише у Мить» [176, с.152]. Важливий момент уточнення в літургійному дискурсі стосовно сприйняття кайросу, кожна мить якого «(на відміну від будь-яких одиниць часу), в унікальному смислі, завжди тотожна собі, завжди повертається у повторенні. Це наочно видно в літургійному сприйнятті подій минулого (таких як народження Христа, Його розп'яття і т.д.), які завжди постають як такі, що здійснюються «днесь»: дослідження церковних піснеспівів покаже, що Літургія не знає інших темпоральних категорій, окрім «днесь». Повторення стало ключовим філософським терміном завдяки оригінальному аналізу К'єркегора, який присвятив йому цілий трактат. К'єркегор справедливо проглядає нову темпоральну категорію, протиставляючи її платонічному пригадуванню (анамнезис). Пригадування, пише він, дозволяє нам «повернутися назад у вічність», а повторення рішуче спрямовується в грядуще, і цей грядущий характер надихає нас «йти вперед у вічність». Тут протиставлені два різних значення вічності: (а) передуюча, випереджаюча

вічність, яку можна назвати космологічною вічністю, (б) майбутня вічність, що очікує нас у майбутньому, яку можна назвати есхатологічною вічністю» [176, с.153].

В такому розрізненні лежить принципова відмінність релігійних практик ортодоксального християнства – православ'я і католицизму та протестантизму, де шлях до Христа ототожнюється з пізнанням Його, а не входженням у Нього. В свою чергу, православні та католики доводять, що істинне християнське життя і всі релігійні практики – це підготовка до Євхаристії, яка відбувається внаслідок чіткого розуміння того, ким був Христос і як ми можемо прийти до нього. Найбільш повним втіленням цього процесу є православна Літургія та католицька Меса. Обидва богослужіння складаються з двох частин: Літургії Слова та Євхаристійної Літургії (католицизм), або Літургії Оголошених (Слово про Христа) та Євхаристія [105]. Релігійні практики розвиваються протягом століть, не виключенням є і сучасна епоха. Скажімо, у католицизмі поширений як реалізація ідей Другого ватиканського собору т. зв. «літургійний рух», який, зокрема, пропагує відродження григоріанського співу, заохочує мирян до активної участі в літургії. Це «виражає спробу повернути церкві символічне й спільнотне багатство християнських культових традицій і тим самим вдихнути нове життя в богослужбову молитву» [233, с.294]. М.Кунцлер, подібно як це значно раніше зробив один із засновників семіотики Ф. де Соссюр, розділяє знаки і літургійні символи: «Чи може земне і видиме бути носієм невидимої духовної дійсності? Відповідь на це питання визначає розуміння символу. Якщо вона заперечна, тоді це лише знак, який довільно встановила людина. Але тоді в жодному разі не можна говорити про «реальний символ», як це робиться у зв'язку з літургійною символікою» [137, с. 119]. І додає, що «Воплочений Божий Син – це зразок символу як такого. Лише в Ньому будь-яка символіка набуває свого «справжнього змісту», який перевершує зміст будь-якого іншого розуміння символів, а тому містить їх у собі: Христос примирює Платона й Аристотеля, східне та західне мислення. Символ є

річчю, в яку Бог може проникнути, це місце, де відбувається обмін життям між Богом і людиною» [137, с. 121].

Загалом, особливості релігійних практик християнства, розділеного багатьма конфесіями, залежать від специфіки інтерпретації сказаних Христом на Тайній Вечері слів: «Прийміть, споживайте, це тіло Моє, що за вас ламається. Це робіть на спомин про Мене!» (1 Кор. 11:24). Ті християнські конфесії, які витлумачили ці слова буквально (православ'я, католицизм), вписавши їх у загальний контекст євангельського вчення та Завіту, мають розлогу обрядову та ритуальну практику, представлену багатьма таїнствами та обрядами. Останні, зважаючи на те, що Христос називав себе їжею [280, с. 105], розглядаються як своєрідна духовна та тілесна підготовка до Євхаристії та входження у Царство Боже.

Згідно митрополита Іоанна (Зізіуласа), сутність церковної спільноти вивершується в Євхаристії, в якій «молитва, віра, любов, милосердя (тобто те, що вірні виконують кожен зокрема) перестають бути «моїми», вони стають поєднанням Бога і Його народу, Бога і Його Церкви. Євхаристія – це не тільки причастя кожного зокрема з Христом, вона ще й єднає вірних між собою та лучить їх у Христовому Тілі... Тут людина перестає бути індивідом. Вона стає особою, тобто дійсністю, що не становить фрагмента чогось – частини якоїсь машини або організації, яка має свою власну мету... Людина вже більше не є засобом для досягнення мети, а лише самою у собі метою, образом і подобою Божою, і тільки так вона досягає своєї повноти у єднанні з Богом і ближніми» [цит. за: 137, с. 89].

Пояснення окремих аспектів християнського віровчення не випадково включене у наше дисертаційне дослідження, адже без розуміння теологічної парадигми неможливо цілісно зрозуміти релігійні практики. Й.Рацінгер у праці «Вступ до християнства» подає теологічне розуміння християнського культу: «сутність християнського культу полягає не в матеріальних принесеннях, але також і не в якомусь руйнуванні, всупереч утвердженням теорій літургійної жертви, що отримала поширення, починаючи з XVI ст.

Подія Христа та її висвітлення в Писанні залишають далеко позаду схожі розумові побудови. Християнський культ полягає в досконалій любові, яку можна відчувати лише до Того, в Кому Божа любов стала людською любов'ю; і він полягає в новій формі заміщення, котра прихована в цій любові: в тому, що Він стоїть за нас, а ми ввіряємо себе Йому» [234, с. 225–226].

В свою чергу, протестантські конфесії більшість висловлювань Христа тлумачили символічно, а тому й не мають такої розлогої ритуальної і обрядової практики. Водночас, ті обряди, які все ж таки визнаються і розглядаються не онтологічно (як у православ'ї та католицизмі), а символічно – вони є згадкою про подвиг та викупну жертву Христа. Властиво, що представники цих конфесій, у тлумаченні самої жертви Христа, вносять елементи властивих сучасній європейській культурі, з одного боку, юридизму [140] – Христос заплатив за твої гріхи, а з іншого – «конформізму» та «механіцизму», адже тут стверджується думка, що спасіння можливе лише вірою, оскільки гріхи людські вже викупив Христос [250].

Специфіка протестантської сотеріології не вимагає ані багатоманіття релігійних практик, ані духовного подвижництва, яке б йшло далі від прийнятого в громадській думці благочестя. Саме моральне вдосконалення, не маючи на меті порятунку, стає непотрібним, а відтак зводиться до таких простих речей та гасел, якими сповнений протестантизм та його «рятивні» релігійні практики: боротьба з алкоголізмом, курінням, наркоманією тощо.

Мартин Лютер в одному зі своїх ранніх творів виклав власні думки стосовно Меси як основного богослужіння в християнських релігійних практиках. Він виразно критикував католицьку доктрину про Месу як повторення безкровної жертви, принесеної на Голгофі. Для М.Лютера Меса – це заповіт і таїнство, в якому саме Бог дає християнам благодать, а не людина щось Господу: «меса – заповіт і Таїнство, в якому обіцяні і запечатані знаком прощення гріхів і всяка благодать Божа» [173, с.134]. Засновник протестантизму виділяє окремо в структурі Меси слово і знак,

надаючи більше значення й вагу саме першому: «Слова – божественна присяга, обітниця і заповіт. Знаки – Таїнства, тобто священні знаки. Як і заповіт набагато важливіший, ніж Таїнство, так і слова – набагато важливіші від знаків. Бо знаків може й бракувати, якщо лишень є слова, і таким чином без Таїнства, але не без заповіту, можна спастися» [173, с.114].

Протестанські конфесії відзначаються, зокрема, тим, що у них не відводиться особлива роль у виконанні релігійних практик священикам (таїнство священства вважається не біблійним, тому його не приймають). Теодор Ярчук, який адаптував Божественну Літургію Святого Івана Золотоустого для українців-лютеран та видав «Український Євангельський Служебник» (1933), відзначив: «Євангельське богослужіння не відправляє сам священик в імені зібраних вірних, а радше вірні спільно з душпастирем приносять Богу жертву хваління і подяки. Отже, без особливої участі вірних не може відбутися ніяке євангельське богослужіння» [287, с. 5].

Лютеранство не приймає тези про освячуючу благодатність таїнств, визнаючи серед них лише хрещення та євхаристію. Згідно Аугсбурзького «Сповідання віри», «Таїнства не були запроваджені, щоб просто бути знаками, за допомогою яких людей можна було розпізнати, як християн, але що вони є знаками і свідоцтвами Божої волі щодо нас, з метою пробудження та зміцнення нашої віри; через це вони потребують віри і використовуються правильно тоді, коли приймаються з вірою і з метою зміцнення віри» [93, с. 32]. Лютеранські теологи не прийняли католицьке схоластичне формулювання щодо визначення дійсності таїнств *ex opere operato* – «в силу вчиненої дії» (лат.): таїнство є справжнім через сам факт його udілення, незалежно від уділювача (священика) і отримувача. «Апологія Аугсбурзького віросповідання» визначає таїнствами («Хрищення, Господня Вечеря і Відпущення») лише ті, про які є вказівки у Біблії, все інше належить до обрядів, «бо не в людській владі належить обіцяти благодать» [93, с. 226]. Скажімо, «конфірмація і миропомазання є обрядами, що отримані від отців, які навіть Церква не вважає за необхідні для спасіння, тому що в них немає

Божої заповіді. Тому корисним є відрізнити ці обряди від попередніх, у яких є Божа виразна заповідь і чітка обітниця благодаті» [93, с. 227]. Акцентується на спасінні лише за умови прийняття таїнств на основі віри після вивчення Святого Письма: «Правда полягає в тому, що і Хрищення, і Святе Причастя поміщають під осуд будь-яку людину, яка не підходить до них із вірою у своєму серці. Вони – засоби благодаті лише з тієї причини, що до них додано Божественну обітницю як зовнішній символ <...> Слово Боже не приносить користі людині, яка не вірує. І так само невіруючий не отримує користі, якщо проходить через дію Хрищення <...> Як Слово не приносить користі людині, яка не вірує, так само й Таїнства допомагають лише тим, що досягають їх вірою» [44, с. 509, 511]. Лютеранський теолог XIX ст. Карл Фердинанд Вільгельм Вальтер у тлумаченні таїнств хрещення й євхаристії відзначає, що Лютеранська церква вважає їх «за найбільш священний, благодатний і дорогоцінний скарб на землі і твердо переконана, що Бог не є жалюгідним церемонімейстером, який проголошує, яких обрядів ми повинні дотримуватися, коли приймаємо людину до нашої спільноти» [44, с. 520]. І підкреслює, що «у використанні Таїнств повинна бути доданою віра, яка має вірувати в ці обітниці й одержувати обіцяні речі, що пропонуються в Таїнствах. І для цього є серйозна і проста причина. Обітниця не приносить користі, якщо вона не приймається вірою. Але Таїнства є ознаками [і печатками] обітниць» [44, с. 525].

Ж.Кальвін був ще радикальнішим за М.Лютера та його послідовників, вважаючи, що спасительна дія таїнств цілком залежить від проповіді Слова. М.Лютер, як бачимо з його праць, був переконаний, що виправдовує не таїнство, а віра в таїнство [22, с. 572].

Лютеранська літургіка, на відміну від православної й католицької, які вимагають суворого дотримання текстів при виконанні таїнств, дозволяє вільну форму в проголошенні слів при хрещенні й причасті: «Оскільки це не магічна формула, то випадкові зміни або пропуски в словах не роблять освячення та його мету недійсним. Незважаючи на це, пастир не повинен

промовляти слова неуважно або на власний розсуд змінювати їхню звичну форму» [322, с.185]. Особливості обливання чи занурення у воду, вид хліба тощо також віддаються на вибір пастиря.

Відзначимо, що у сучасних протестантських напрямках зростає зацікавлення давніми релігійними практиками, від яких після Реформації було прийнято переважно сторонитися, не приймати, відкидати. Богословський та церковний рух Виникаючої церкви виявляє інтерес до «античних та середньовічних літургійних практик, які втілювали у собі ідею про те, що не тільки інтелект, а цілісна особа має брати участь у прославленні Бога» [258, с.266]. Однак ця рецепція не є прийнятою без осмислення, адаптації: «Характерною рисою богослужбової практики руху є також намагання його учасниками не просто відродити давні духовні традиції, а проводити експерименти щодо їх творчої адаптації з використанням сучасних мультимедійних засобів. Так, на служінні послідовнику можуть запропонувати взяти участь у стародавній практиці молитви за схемою лабіринту за допомогою сучасних електронних засобів або через інтернет. Корпоративна декламація апостольського символу віри може супроводжуватися демонстрацією електронних зображень графіті, кожне з яких стає візуальним коментарем до певного елементу символу віри» [258, с.268]. Таке зацікавлення сучасних людей традиційними релігійними практиками не дивне, адже в них закладений не тільки глибинний зміст, але й сама їхня природа викликає особливий феноменальний спосіб богоспівкування, чого протягом тисячоліть намагаються досягти різноманітні релігійні традиції через численні релігійні практики. В аналізі естезису слуху сучасний богослов відзначає: «Досліджуючи класичні взірці гімнографії іудейської та християнської традицій, ми не можемо не помітити, що в гімні суб'єкт припиняє висловлюватися як авторитетне, впевнене або зухвале Я. Він продовжує говорити, проте тут ми чуємо вже зовсім інший голос – голос, який молить, просить, прагне, обіцяє, надіється і навіть вимагає» [176, с. 260]. У релігійному культі іудаїзму й християнства «гімн, строго кажучи,

ніколи не належить мені. Гімн, його слова та його музика, не належать мені в такому смислі, як моє мовлення. Гімни, як й ікони, позбавлені підписів. Це художні твори, позбавлені фіксованого авторства, яке приписували окремому індивіду. Гімни – це швидше творіння спільноти, об'єднаної прилученням» [176, с. 261]. Гімн є літургійною спробою промовити ім'я Бога. У богословсько-феноменальному аспекті «в гімні непрохідна стіна Раю стає подоланою (оскільки ми можемо іменувати Неіменованого) і все ж вона зберігається та поважається <...> Завдяки гімну далекий Бог виявляється вражаюче близько до нас. З іншого боку, тільки тут ми розуміємо, що сама дистанція Божого віддалення, відсутності, мовчання і породжує музику гімну» [176, с. 262–263].

Зрозуміло, що в нашому дослідженні гімн нас цікавить не як літературний жанр, а передусім його включеність у релігійні практики. Як відомо, в іудейських та християнських богослужіннях його використання має широкий діапазон. Для нашої роботи більше значення має не його зміст, а сама форма виконання – спів. Його мовою є музика, адже він не промовляється, а співається. Важливість співу в іудейському, православному та католицькому богослужінні не випадкова: «Читання та мовлення належать тварному порядку: читаючи щось, я намагаюся схопити смисл. У тварному світі мова передає значення та слугує дидактичним цілям (його завдання – інформувати або навчити, пояснити чи довести). З іншого боку, богослужіння відображає есхатон, де немає потреби у дидактичній мові. Мова есхатону – славослів'я (доксологія), тобто піснеспів (гімнологія). При читанні слова схоплюються та осягаються розумом; при доксологічному піснеспіві, навпаки, слова стають просторнішими та місткішими, це вони оточують і захоплюють нас» [176, с.281–282].

Як свідчить проведений аналіз, християнські релігійні практики зумовлені ідеєю Вочлочення Ісуса Христа, Який, зокрема, і визначив найважливіші два таїнства – хрещення й Євхаристію. Боголюдська природа Ісуса Христа, Його місія спасіння в богословському аспекті і визначає

основну відмінність християнства від іудаїзму, що детермінує і розвиток релігійних практик протягом століть. У різних християнських конфесіях є свої особливості проведення релігійних практик, зумовлені специфікою віровчення.

2.3 Мусульманські релігійні практики

Зроблені в попередніх підрозділах зауваження дають всі підстави стверджувати, що іудаїзм – це релігія Закону, в межах якої визначається поведінка людини у всіх сферах життя. Саме тому дослідники досить часто визначають його як ортопраксичну релігію (від гр. слів *ὀρθός* – «правий», «правильний» і *πρᾶξις* – «практика»), підкреслюючи тим самим її практичну спрямованість [16]. В свою чергу, християнство – релігія ортодоксальна (від гр. слів *ὀρθός* – «правий», «правильний» і *δόξα* – думка, вчення), бо воно, як правило, надає перевагу вірі та її розумному структуруванню в рамках віровчення, катехізису та богословської системи. Ця тенденція була започаткована апостолом Павлом у Посланні до Римлян, де він доводив, що «закон примножує гріх» (Рим. 5:20), й призвела до децентралізації системи культу і життя християнської громади, навіть незважаючи на тривалі зусилля католицизму навести порядок у повчаннях та обрядовій практиці християнської Церкви. Християнська ортодоксія поширюється також і на питання культу і життя громади, однак саме догматика є її наріжним каменем, будучи головним вираженням досвіду об'явлення.

Звісно, іудейська традиція також переймається правильністю мислення своїх прихильників і чітким формулюванням своєї віри, але тут знати істину і не чинити по правді – це суєтність. Відповідно, істину не можна просто знати, її необхідно здійснювати у вчинку. Саме цей принцип взяв за основу й іслам, який проголосив необхідність відновлення первісного монотеїзму семітського патріарха Авраама. Останній, як стверджується в Корані, був

праведником і пророком, встановив належне і правильне поклоніння Богові у святилищі Кааба в Мекці. За вченням ісламу, Авраам не був ні іудеєм, ні християнином, але людиною, яка була мусульманином, чия віра була чистою (Коран 3:68). Показово, що останній факт у Корані поданий досить однозначно: «Ми віруємо в Бога і в те, що було нам послано і було послано Авраамові та Ізмаїлові, Ісакові та Якову, і Колінам (нащадкам, родам – В.К.), і в те, що було даровано Мойсееві й Ісусу і пророкам від їх Господа. Ми не проводимо розрізнення між ними (богами, які давали об'явлення пророкам – В.К.), і Йому ми віддаємося» (3:85).

Зважаючи на те, що іслам розглядається як повернення до первісного монотеїзму та об'явлення, яке мав патріарх Авраам, тут велика увага приділяється не тільки віровченню, але й релігійній практиці, яка, аналогічно як і в іудаїзмі, пронизує усі сфери життя людини. Це пов'язано з тим, що саме поняття «релігія» в Корані розглядається в дещо видозміненому, відповідно до загальноприйнятого, тлумаченні. Адже, як зазначає ісламський богослов та філософ С. Табатабаї, «релігія – це спосіб життя, від якого людина не може ухилятися. Релігія відрізняється від суспільних законів тим, що виходить від Бога, в той час як суспільні закони є продуктом інтелектуальної діяльності людини» [263]. Іншими словами, в той час як суспільні закони лише встановлюють обов'язки людини, релігія показує взаємозв'язок між обов'язками людини та поклонінням і послухом Богові.

Як бачимо, С. Табатабаї обґрунтовує пріоритет релігії перед суспільними законами. Він обумовлений саме послухом Богові, який виявляється й у суспільному житті. Зокрема, за твердженням мислителя, віруючі переконані, що Бог з Його всемогутністю знає всі сторони життя людини, знає всі ті думки, які виношує людина в своїй голові та всі таємниці людської душі. Від Бога нічого не можна приховати. Тому релігія, яка, подібно людським законам, наймає варту для забезпечення порядку і вводить правила для покарання порушників, має величезні переваги перед законами людського суспільства. Адже релігія оберігає людину та суспільство не

тільки зовнішнім примусом, але й внутрішньою вартою, яка не допускає при виконанні обов'язків недопрацювань або помилок, оскільки від покарання за них неможливо сховатися [263]. Позиція С. Табатабаї підкріплена текстом Корану, де досить однозначно стверджується, що «твій Господь сповна віддасть їм усім за їх справи» (11: 111).

Загалом, іслам постає як нерозривна єдність віри, державно-правових норм і певних форм культури. Мусульманський світогляд та культура, як зазначає Г. Кочетков, не передбачають поділу життя на світське й релігійне, «Боже» і «кесареве» [253]. Тут панує думка про глибоку зіпсованість світу, що потребує оновлення і перетворення, якого можна досягнути лише внаслідок поклоніння Богу і виконання Його заповідей. Саме це переконання й призвело до появи шаріату – закону, який заснований на інтерпретації положень Корану і Сунни й містить релігійні постанови, правові норми, моральні та побутові приписи [312].

Виконання законів Шаріату та приписів спрямоване відкрити людині можливість наближення до Бога, головним атрибутом якого, за свідченням М. Шомалі, є справедливість [320, с. 12]. Властиво, що божественна справедливість постає як об'єктивно існуюча реальність, що матеріалізується крізь призму соціальної справедливості. Причому, незважаючи на віру, у Страшний суд, в результаті якого Бог судитиме людину за її вчинки, визначаючи тим самим її право на вічне життя у раю чи пеклі (22:1, 2; 6–9, 3:185, 6:62), мусульмани все ж вважають, що основна мета людини полягає у досягненні досконалості і щастя. А вона реалізується у мусульманській спільноті – уммі [253].

Слід підкреслити, що трактування самого поняття «умма» в ісламі має змістовні відмінності. Скажімо, інколи «умма» позначає релігійну спільноту мусульман. В цьому контексті умма постає як «сукупність мусульман, що живуть в усьому світі в конкретний час, а також почуття причетності до історії ісламу, успадкованої від минулого» [16]. Крім того, поняття «умма», зважаючи на своє етимологічне походження «віра», може позначати й іншу,

немусульманську, релігійну спільноту. При чому, в кожному випадку умма стоїть над окремими, приватними відмінностями всіх тих спільнот (етнічних, державних, національних), що входять до певного релігійного світу. Відзначимо, що в ряді наукових дослідженнях ісламу поняття «умма» використовують, коли говорять про локальні мусульманські спільноти – громади [див.: 219]. Ці дослідники, зазвичай, акцентують увагу на внутрішніх розбіжностях, які існують всередині мусульманського світу й виявляються не тільки у сунізмі та шіїзмі [320], але й локальних громадських утвореннях [219].

Закрита громада, якою є умма, аж ніяк не ворожа тим, хто перебуває поза нею, в тому сенсі, що вона нібито байдужа або холодна до загальнолюдських потреб і проблем. Умма є закритою громадою в тому плані, що вона не дозволяє своїм членам віддалятися від себе і при цьому, як і раніше, вважатися мусульманами [16].

Варто відзначити, що наявність констатованих багатьма дослідниками внутрішніх розбіжностей у середині мусульманської умми, все ж не руйнує єдності мусульманського світу. Адже представники усіх його напрямків, по-перше, поділяють «п'ять стовпів ісламу», по-друге, вірять, що до спасіння людину веде божественне «визначення» (дин), тобто ті обов'язки, які Бог наказав виконувати кожному віруючому (свого роду «закон Божий») [253]. При чому, незважаючи на те, що це «визначення» включає в себе три основних елементи («п'ять стовпів ісламу», «віру» (іман) і «благі справи» (іхсан), все ж варто визнати, що два останні є результатом тлумачення спільних для всіх мусульман «стовпів ісламу».

Першим і головним «стовпом ісламу», його визначальною характеристикою виступає монотеїзм.

Принциповий монотеїзм ісламу тісно співвідноситься з вченням про божественні імена й атрибути. При чому, вважається, що імена вказують на сутність Всевишнього, а атрибути – на якості Його досконалості. Слід відзначити, що іслам налічує 99 імен Аллаха, наприклад: «Всезнаючий Бог»,

«Бог, Якому властива Воля», «Всемогутній Творець», «Аллаһ бачить, Бачення Аллаһа», «Аллаһу не можна приписувати місце. Аллаһ створив місце та не потребує місця», «Напередвизначення Аллахом», «Той, Хто вказує на Істинний шлях» та ін. [84, с.42–44]. Автори книги, виданої під егідою Духовного управління мусульман України, звертають увагу, що на сьогодні у перекладах на українську або російську мови є чимало помилок, що не враховують зміст мусульманської релігійної лексики [84, с.42]. Тому, відповідно, і віруючим, і релігієзнавцям слід ретельно перевіряти джерела інформації стосовно імен Аллаха. Їх перерахування є важливою умовою входження до раю. Однак серед них, як зазначає Ю. Максимов, немає імені «Любов» або «Люблячий» [174]. За твердженням М. Шомалі, одним з атрибутів Бога, якому протягом усієї історії надавалося величезне значення, є справедливість. «Господь Справедливий (‘Аділ), – пише мислитель, – в тому сенсі, що Він ніколи не чинить несправедливості у відношенні до Своїх рабів і ніколи нікого з них не ображає» [320, с. 11]. Цей факт знайшов своє відображення, насамперед, у Корані, де сказано: «Аллах не ображає Своїх рабів» (3: 182, 8:51, 22:10), або ж «Воістину, Аллах ні в чому не проявляє несправедливості до людей, але люди самі кривдять себе» (10:44).

Загалом, ісламський монотеїзм є тим засадничим принципом, який визначає не тільки мусульманський світогляд, але й релігійну практику. Вона виявляється, по-перше, у сповідуванні віри: «Засвідчую, що немає Бога, крім Аллаха і Мухаммед – пророк Його». Показово, що проголошення цієї фрази в присутності як мінімум двох мусульман автоматично робить людину мусульманином. Для чоловіків, звичайно, бажаним є й обрізання, однак для дорослих воно не обов’язкове [174].

По-друге, як свідчить С. Табатабаї, «в ісламі розроблено цілий ряд етичних норм, що відповідають принципу єдиногобожжя, такі як людинолюбство, сердечність, цнотливість, справедливість і т.п., які є гарантією здійснення поглядів єдиногобожжя та захисником законів і правил» [263].

Зважаючи на засадниче значення моралі в процесі досягнення щастя, їй відводиться в ісламському світогляді та практиці друге, після єдинобожжя, місце. При чому, за свідченням С. Табатабаї та М. Шомалі, ісламська мораль та етична система регулюють усі можливі відносини людини: відносини з Богом, відношення людини до самої себе, до інших людей та до навколишнього середовища [320, с. 22–32]. Сама ж специфіка цих відносин виводиться із засадничих принципів ісламського віровчення й, насамперед, єдинобожжя та відносин із Богом, які акумулюються у трьох основних заповідях: поклоніння Богу, сподівання на Бога і покаєння [320, с. 22]. Дотримання цих заповідей очистить душу людини й стане запорукою не тільки земного благополуччя, але й відкритє можливість подальшого спасіння.

У тісному взаємозв'язку з монотеїзмом, який утверджується через сповідування віри (шахада), є і канонічна молитва (саят, ас-сая з араб., намаз з тюрк.). Здійснення цього молитовного обряду – це один із найголовніших обов'язків віруючого мусульманина. Саят здійснюється п'ять разів на день, а також у таких особливих випадках, наприклад, як похорон чи затемнення. Варто відзначити, що обрядова молитва мусульман має високий ступінь формалізації, її здійснення підпорядковується ряду приписів, які суворо регламентують чергування словесних формул і рухів тіла. На думку Ю. Максимова, саме високий рівень формалізації та регламентації мусульманської молитви відрізняє її від християнської. Дослідник підкреслює, що у християн «під молитвою розуміється живе спілкування, особиста розмова людини з Богом, і саме факт цього безпосереднього особистого спілкування визначає сенс молитви», в свою чергу, у мусульман молитва постає як «раз і назавжди жорстко закріплений ритуал, що складається з чергування одних і тих же незмінних поз і фраз виключно арабською мовою, сенс чого полягає у вираженні покірності перед Аллахом» [174].

Сперечатися з аргументами Ю. Максимова досить складно, адже, справді, в мусульман найменше порушення ритуальної молитви робить її

недійсною. Це зауваження знаходить своє відображення й у роботах М. Шомалі, який наголошує на тому, що у випадку, коли «людина забуває про те, що вона робить або молиться лише для відводу очей або з іншими своєкорисливими мотивами, її молитва втрачає силу» [320, с. 16]. Фактично, така жорстка формалізація трансформує молитву у своєрідне заклинання, в рамках якого кожній «молитовній формулі відповідають певні рухи тіла і положення тіла (стоячи, сидячи на колінах, поясний уклін, земний уклін)» [174]. Один цикл таких рухів тіла називається ракат. Кожна молитва включає декілька обов'язкових ракатів.

Першою і головною умовою відправлення ритуальної молитви є ритуальне очищення кожного мусульманина. Зазвичай (якщо мова не йде про таку собі серйозну нечистоту) очищення досягається за допомогою простого омивання (вуду) обличчя, голови, вух, вуст, ніздрів, долонь і рук по лікоть, ніг і щиколоток, супроводжуваного проголошенням певних формальних закликів, які символізують прохання послати чистоту (здійснення молитви) і провід. Однак, якщо мусульманин здійснив щось, що розглядається як серйозне порушення чистоти (наприклад, статевий акт або контакт із брудними об'єктами, скажімо, зі свинями), тоді він зобов'язаний вчинити велике очищення у формі ритуалізованого купання-очищення всього тіла (гусль).

Варто підкреслити, що мусульманська ритуальна молитва може здійснюватися як індивідуально, так і в мечеті. Під час останньої імам стає попереду, вимовляє необхідні формули і здійснює відповідні рухи, а віруючі, які сидять за ним, синхронно повторюють їх. Відзначимо, що молитва в мечеті відрізняється також наявністю проповіді (хутба), яку виголошує імам. В ісламі панує думка, що п'ятнична молитва в мечеті на 27 щаблів вище індивідуальної молитви.

Загалом, щоденні молитви є однією з найважливіших форм поклоніння Богу. З цього приводу в Корані сказано: «Здійсною обрядову молитву, адже вона оберігає від мерзенних вчинків і негожого. А поминання Аллаха –

найголовніше. Адже Аллах знає про ваші діяння» (29:45). Прикметно, що цей, встановлений Кораном, «стовп ісламу», розроблений для мусульман ще Мухаммадом, «скріплював єдність Умми в століттях і всередині географічних меж ісламу, надаючи його культовій практиці куди більшої узгодженості, ніж знала будь-яка інша релігія» [16].

Четвертим «стовпом ісламу» (після «третього» – милостині) є піст – саум (араб. – ас-саум, тюрк. – ураза), якого повинен дотримуватися мусульманами протягом цілого місяця Рамадан. Від світанку до настання темряви заборонено їсти, пити, приймати ліки, палити і віддаватися плотським задоволенням. З настанням ночі дозволяється їсти і насолоджуватися подружніми обов'язками, а перед світанком віруючі вживають їжу, достатню для того, щоб підтримати сили під час денної діяльності.

Як і будь-який інший обряд поклоніння, поститися слід із найчистішими намірами, тобто виключно в ім'я Бога і заради наближення до Нього. Саме ж дотримання посту в місяць Рамадан пов'язано з тим, що саме в цей місяць Аллах через архангела Гавриїла вперше послав Мухаммаду у вигляді одкровення Коран, в якому розкривалися істинна віра й основи праведного життя. Особливе місце у цьому місяці займає «найкраща ніч року» – Ляйлятуль-Кадр. Традиційно мусульмани відзначають її 27-го Рамадана, проте її точна дата не відома: «Творець за Своєю Милістю відзначив цю ніч від всіх інших ночей року. В Кур'ані сказано, що ця ніч – особлива: вона краща, ніж тисячі місяців, в яких немає цієї ночі, і поклоніння Богові цієї ночі оцінюється Ним дуже високо. Цієї благословенної ночі було зіслано Священний Кур'ан, останню Небесну Книгу. Також цієї Величної Ночі у різні часи Аллах зіслав інші відомі Священні Книги – Забур (Псалтир), Таурат (Тора), Інджилъ (Євангеліє)» [84, с.60]. Зважаючи на це, мусульмани переконані, що піст сприяє зміцненню твердості віри, нагадує про милість і дари Бога, як-то повсякденна їжа, що найчастіше сприймаються як щось само собою зрозуміле, нагадування про голод і спрагу в Судний день, сприяння

розумінню багатими того, як себе почувають незаможні, і пробудженню у них великодушності і співчуття, тим самим стимулюючи милостиню. В Корані сказано: «О ви, які увірували! Приписано піст, так само, як він був приписаний тим, хто жив перед вами – щоб ви були богобоязливі» (2: 183).

Показово, що піст, аналогічно іншим мусульманським ритуалам, спрямований, насамперед, на утвердження віри в Аллаха, крізь призму якої зміцнюється мусульманська община. Піст, як ніщо інше, формує свідомість «єдності людської природи, бо в цей час відмінності в ранзі, суспільному становищі, достатку та інших деталях, що роблять людей нерівними одне одному, зводяться до мінімуму» [16], формуючи у віруючих відчуття єдності й справедливості.

П'ятим і останнім «стовпом ісламу» є паломництво (Хадж) у Мекку в спеціально відведений для нього місяць (зуль-хіджа). Це єдиний з п'яти фундаментальних приписів ісламу, виконання якого не є загальнообов'язковим. Хадж слід здійснювати лише тоді, коли дозволяють особисті, матеріальні та сімейні обставини. Людина, яка здійснила паломництво, удостоюється почесного титулу хаджи, який потім може стати частиною її імені до кінця життя.

Варто підкреслити, що якщо під час саяту людина своїм поглядом лише звертається до Мекки, то хадж дозволяє віруючому фізично досягти цього сакрального центру, де, за уявленнями мусульман, жили Адам і Єва, де Авраам і його син Ізмаїл спорудили Каабу як перший храм Єдиного Істинного Бога і де Мухаммад часто здійснював саят [16]. Крім того, у Мекці зведена найголовніша для всіх мусульман світу мечеть, відома як Масджид аль-харам, де є збудована ще Авраамом та його сином Ізмаїлом Кааба, до якої й звертаються під час молитви всі мусульмани. Прикметно, що споруджена вона була на фундаменті храму, який колись звів пророк Адам. Мусульманське передання так подає історію будівництва найважливішого місця на землі для мусульман, навколо якого відбуваються головні релігійні практики цієї світової релігії: «Аллах Всевишній велів Адаму побудувати

Священний Дім – Ка'бу. Щоб виконати це повеління, Адам відправився у Мекку. Для будівництва Ка'би були використані камені п'яти гір: Тур Сіна (гора Синай в Єгипті), Тур Зайта (Маслянична гора в Палестині), Любнан (гора Ліван), Аль-Джуді (гора на півночі Іраку, де зупинився корабель Пророка Нуха, мир Йому, після Всесвітнього потопу), а в її фундамент були закладені камені гори Хіра' (гора в околицях Мекки, де Пророк Мухаммад, мир Йому, отримав перше Одкровення). Коли було завершено будівництво Ка'би, Аллах послав Ангела, щоб Він навчив Адама ритуалу Хаджу. Ка'ба залишалася незмінною у тому вигляді, в якому її звів Проров Адам, до Всесвітнього потопу, який відбувся у час Пророка Нуха та знищив усіх невірних. Під час потопу Ка'ба була зруйнована – залишився тільки її фундамент. А коли прийшов час Пророка Ібрахіма, мир Йому, Він відбудував Ка'бу на тому ж місці» [102, с. 53].

Можна сказати, паломництво до Мекки значною мірою є символічним відтворенням того, що довелося пережити тут чотири тисячі років тому праотцю монотеїстичних релігій пророку Аврааму, приносячи в жертву свого єдиного сина.

За свідченням різних джерел, паломники переживають найглибше хвилювання, бачачи, чуючи і зустрічаючи у Мецці одновірців різних мов, рас і культур зі всієї земної кулі [320, с. 17]. Чоловіки-паломники повинні бути одягнені в шати, що складаються з двох білих цілісних шматків тканини, що символізує перехід в освячений стан ритуальної чистоти – іхрам. Жінки також можуть носити білий одяг, який повністю прикриває їхнє тіло і голову, проте їм дозволяється і чисте, скромне плаття в національному стилі. Показово, що саме така подвійна символіка – білого (єдність і рівність) та кольорового (багатство мусульманських культур) – формує у мусульман особливе відчуття переходу від національного до загальнолюдського, від локальної ісламської громади до справжньої мусульманської умми, яка втілює покладений Богом на неї обов'язок.

Варто відзначити, що хадж та супровідні йому обряди найбільш яскраво, у порівнянні з іншими ритуальними практиками, виявляють на рівні форми домонотеїстичний культовий спадок ісламу, звісно, значною мірою переосмислений і доповнений. Зокрема, за свідченням Ю. Максимова, араби ще в доісламські часи поклонялися священним предметам та здійснювали навколо них різноманітні ритуали. Цей обряд, змінивши свою світоглядну інтерпретацію, залишився і в ісламі, яскраво виявляючись під час богослужінь у Мечці. Під час останніх мусульмани «роблять обхід навколо Кааби, поклоняються і прикладаються до Чорного Камня (нюхають його) <...> кидають каміння в спеціальні стовпчики, що зображують диявола, слухають проповіді мекканського імама, п'ють воду зі священного колодязя Земзем та ін.» [174].

Історії про пророків ісламу розповідають про виникнення священного джерела Зам-Зам, значення якого особливе у формуванні Мекки як святого міста та символізм води якого відіграє важливу роль у культових діях під час паломництва. Як відомо, згідно волі Аллаха, Ібрагім відправив у пустелю свою наложницю з їхнім сином Ісмаїлом саме на те місце, де пізніше виникла Мекка. У пошуках рятівної води сталося чудо, що пізніше стало основою важливої культової акватичної практики: «Ангел Джабраїль вдарив ногою по землі, і звідти з'явилася чиста, приємна на смак вода – Зам-Зам. Вода була ключем з-під землі. ґаджар обгородила це джерело з усіх сторін землею, щоб можна було черпати звідти воду, а потім стала набирати воду в посудину. Ангел сказав їй: «Не сумуй, Аллах збереже вас. Скоро на цьому місці, – і Він вказав на підвищене пустельне місце, – буде Священний Дім [Ка'ба], куди будуть приходити звідусіль люди, аби поклонятися Аллахові. Цю мечеть побудують Ісмаїль разом зі своїм батьком» [102, с. 142]. Історія виникнення найсвятішого місця проведення релігійних практик однієї з релігій об'явлення пов'язана також із становленням арабської нації, набуття арабською мовою свого сакрального статусу: «Побачивши воду, прилетіли птахи і стали кружляти над джерелом. Одного разу повз цю територію

проходило арабське плем'я джурхум. Побачивши здалеку птахів, вони зрозуміли, що там є вода, і так вони прийшли до джерела Зам-Зам. Вони попрохали у хаджар дозволу зупинитися неподалік від неї, і вона погодилася. хаджар була рада, що тепер вони з Ісма'їлем вже не живуть одні в цій долині. Таким чином, Ісма'їль, мир Йому, син Пророка Ібрахіма, виріс серед арабського племені джурхум та вивчив від них арабську мову. Вони полюбили Його за Його характер та прекрасну культуру й віддали Йому в дружини дівчину з їхнього племені. З того часу територія Мекки з пустельної місцевості перетворилася в багатолюдне місто» [102, с. 143]. Стосовно пошанування джерела, то, як відомо, свята вода з очищальною функцією є універсальним символом бугатьох релігійних традицій. В ісламських народних есхатологічних віруваннях є уявлення про те, що перед раєм є кілька джерел окремих пророків, де можуть подолати спрагу праведники: «Це місце приготовлене Аллахом для пиття мешканців Раю. Вони п'ють із нього, перейшовши Міст, до того як увійдуть у Рай. Після цього вони ніколи не відчують спраги. У кожного Пророка є Благословенна водойма, з якої п'ють Його послідовники. Найбільша Благословенна водойма буде у Пророка Мухаммада, мир Йому. Там стільки ж чаш, скільки зірок на небі. Вода у Благословенну Водойму проникає з Раю» [107, с. 28].

Відомим також є наріжний камінь Святині – один з об'єктів поклоніння у Мекці: «Коли Пророк Ібрахім, мир Йому, добудував Ка'бу, Він попросив Ісма'їла: «Принеси мені особливий камінь. Я встановлю його в наріжнику Ка'би – він матиме особливе значення для людей». Тоді з'явився Ангел Джабра'їль із Чорним каменем, і Пророк Ібрахім встановив його в потрібному місці» [102, с. 148–149]. Вважається, що це яхонт із раю, який раніше був білим, але через те, що його торкалися язичники, почорнів. В універсальній релігійній семіотиці камінь належить до числа тих символів, які з профанного об'єкту перетворюються на ієрофанію. Далі, «ставши символами трансцендентної реальності, ці предмети втрачають свої матеріальні межі, і перестаючи бути ізольованими фрагментами, стають

частиною цілої системи, або, більше того, втілюють у собі цілісність цієї системи» [214, с.47]. На нашу думку, мекканський камінь стає сакральною ієрофанією в загальній мусульманській системі релігійних практик. Водночас, цей камінь, як вважають мусульмани, надприродного походження, стає символом пам'яті сакрального нарративу. Схожий «синхронний» сюжет, який співпадає за герменевтичною інтерпретацією, знаходимо в Старому Завіті: «За урочистої нагоди, коли ізраїльські племена були зібрані разом для відновлення угоди з Господом, Ісус Навин взяв великий камінь та положив його під дубом біля Божого святилища: «І Ісус промовив до всього народу: «Оцей камінь буде свідком проти нас, бо він чув усі слова, що Господь до нас говорив; тож нехай буде свідком проти вас, щоб ви не зрікались Господа, Бога вашого» (Іс. Нав. 24:27). Як бачимо, Ісус Навин назвав цей камінь свідком, зробивши його символом заповіту, відновленого народом, – знайомої маєстатичної таємниці, яку їхні прабатьки й вони обрали» [214, с.56].

На горі Арафат паломники здійснюють жертвоприношення на знак готовності служити Аллаху і на згадку про жертвопринесення Авраамом Ізмаїла (за мусульманськими уявленнями). Для принесення жертви мусульмани спеціально відгодовують вибрану тварину, слідуючи Корану (Коран 22, 37).

Десятий день «благословенного місяця» є найголовнішим щорічним святом мусульман «на згадку про подвиг Пророка Ібрахіма (Авраама), мир Йому, який у покорі Богу був готовий пожертвувати своїм сином» [84, с.61]. Це – Свято жертвопринесення заради Єдиного Бога – 'Ідуль-Адха (Курбан-Байрам). У цей день всі мусульмани, навіть ті, хто не здійснюють хадж, намагаються зробити жертвопринесення. Останнє, аналогічно іншим сторонам життя мусульман, супроводжується багатьма обрядовими практиками.

Рамі аль-Джамарат (араб. «кидання камінців») – «побиття шайтана камінням» – один з обрядів хаджу, який полягає в тому, що паломники

кидають по сім невеликих камінчиків у три стовпа як символ побиття диявола. Цей релігійний ритуал відбувається в районі мосту Джамра в долині Міна (приблизно за 25 км. від Мекки). Цей ритуал має своїм корінням також священну історію: «Коли Пророк Ібраһім хотів зарізати Ісмаїля, щоб виконати Повеління Аллаха, перед ним тричі з'являвся Ібліс у трьох місцях, де паломники під час Хаджу кидають каміння. Шайтан спокушав Його, щоб Він відмовився виконати Повеління Бога. І тоді, з ненависті та зневаги до шайтана, Пророк Ібраһім, мир Йому, кидав у нього каміння. І для паломників зі спільноти Пророка Мухаммада, мир Йому, є Повеління від Аллаха кидати каміння в тих трьох місцях, наслідуючи те, що зробив Пророк Ібраһім, мир Йому. У цьому є заклик у жодному випадку не піддаватися спокусам шайтана, а необхідно його ненавидіти та протистояти йому, як це робив Пророк Ібраһім» [102, с. 146].

Відомий поганою славою релігійно-політичний рух, що сформувався у XVIII ст., ваххабізм, зокрема, вирізняється і тим, що суворо заперечує більшість проявів релігійних практик: «Вони заперечували святкування Мауліду (Народження) Пророка, мир Йому, читання Кур'ану померлим мусульманам, відвідання (зіярат) могил Пророків та святих людей, благословіння святинами Ісламу, реліквіями Пророка Мухаммада, мир Йому» [12, с. 8].

Загалом, незважаючи на те, що вся обрядова практика ісламу спрямована на формування єдності ісламської умми, всі ісламські приписи, за твердженням С. Табатабаї, є індивідуальною справою, «в тому сенсі що від кожної людини вимагає їх виконання і не обумовлює це участю громади» [263]. Водночас, не випускається з уваги суспільне значення цих видів богослужіння, що досить часто визначає їх громадський характер. Так, наприклад, вчинення намазу, за допомогою якого людина висловлює свою покірність і спрагу перед своїм Богом, схвалюється у складі групи, і це стало навіть традицією. Аналогічно ситуація простежується і в інших аспектах ритуальної практики ісламу.

Висновки до другого розділу

Отже, після здійсненої характеристики релігійних практик іудаїзму, християнства й ісламу, їхньої сотеріологічної спрямованості, зроблено наступні висновки.

Головним завданням іудеїв є наближення до Бога шляхом досягнення досконалості в земному житті за допомогою релігійних практик, численних приписів, спрямованих на богошанування та реалізацію первинного задуму творіння – сформувати Царство Боже на Землі. У старозавітному культі Бог сприймався як Господь часу, Який проявляє Свою силу й волю у відповідних історичних подіях, що детермінувало першість освячення саме часу, на противагу освячення місця, навіть після спорудження Єрусалимського храму як головного місця проведення релігійних практик. Лінійне сприйняття часу відрізняло стародавній Ізраїль від інших античних народів із їхнім циклічно-містичним розумінням: євреї вважали, що Бог увійшов в історичні стосунки зі Своїм народом через прабатьків Авраама і Якова, про що оповідає Тора.

Одним з основних видів іудейських релігійних практик є молитва («тфіла»), яка повинна бути нагадуванням про жертвне служіння в Храмі, вираженням самопожертви, максимальним анулюванням себе перед волею Всевишнього. Іудеї переконані, що досягнення досконалості відбувається не стільки через віру, скільки шляхом виконання даних їм на горі Синай заповідей. Практичне втілення Закону символізує готовність виконувати покладене на іудеїв завдання – вдосконалення світу, яке призведе до встановлення Царства Божого на землі.

Вважається, що божественне об'явлення, яке відбулося одного разу на горі Синай і супроводжувалося даруванням іудеям Тори, відтворюється щоразу коли тлумачиться Тора, а її заповіді пристосовуються до нових історичних та соціокультурних умов.

Ідейна й історична спорідненість іудаїзму та християнства не сприяла формуванню змістовної близькості їхніх релігійних практик, що мали відмінні світоглядні засади й сотеріологічну спрямованість.

У християнстві релігійні практики мають глибоко сотеріологічну спрямованість і розглядаються крізь призму тлумачення Особистості та спокутувальної жертви Христа. Підкреслено, що земне життя Христа, який мав гріховну людську природу, але не мав особистого гріха, було спрямоване на повне виконання даного іудеям на горі Синай Закону й, відповідно, повернення людства на шлях очищення та спасіння, досягнути якого людина здатна лише, перемігши смерть (розділеність душі й тіла), через перетворення та воскресіння, яке досягається в Євхаристії.

Відмінність релігійних практик ортодоксального християнства – православ'я і католицизму – та протестантизму обумовлена специфікою тлумачення Євхаристії та Євангелія. Ті християнські конфесії, які тлумачили Євхаристію буквально (православ'я, католицизм), мають розлогу ритуально-обрядову практику, що широко інтерпретується крізь призму герменевтичного, семіотичного й феноменологічного методів, спрямовану на очищення та перетворення людської природи для входження у Царство Боже. В свою чергу, в межах протестантизму шлях до Христа ототожнюється з пізнанням Христа, яке, забезпечуючи спасіння, не потребує широкої релігійної практики.

Суворий монотеїзм й ортопраксичний характер ісламу обумовлені специфікою тлумачення змісту релігії, яка розглядається як визначений Богом спосіб життя. В ісламі немає поділу на світське та релігійне життя, оскільки тут панує думка про глибоку зіпсованість світу, котрий потребує оновлення, що досягається шляхом поклоніння Богові та виконання Його заповідей.

Релігійні практики спрямовані на втілення божественних атрибутів у системі ісламської етики й, відповідно, збереження єдності ісламської умми. «Стовпи ісламу» постають як специфічні релігійні практики, покликані,

зокрема, забезпечити щастя людей у земному житті, а згодом і в потойбічному бутті.

Отже, ісламське вчення та релігійні практики, незважаючи на спільну світоглядну основу, змістовно не сумісні ані з християнським віровченням та відповідними йому релігійними практиками, спрямованими на шлях до Христа через підняття над проблемами й потребами земного світу, ані з іудаїзмом, який сконцентрував свої зусилля на вихованні й вдосконаленні тільки одного народу. Ісламське віровчення та релігійні практики прагнуть вийти поза межі етнічних та національних кордонів й сформувати нове справедливе суспільство (ісламську умму), входження куди стане запорукою земного щастя та подальшого посмертного спасіння.

РОЗДІЛ 3. ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК У СУСПІЛЬСТВІ

3.1 Релігійні практики як чинник соціальної ідентичності

Загальновідомо, що релігія, а відповідно, й релігійні практики як зовнішня форма вияву останньої, є невід'ємною складовою буття суспільства та розвитку людської історії. Зв'язок між релігією і суспільством було б неправильно розглядати як взаємодію двох самостійних величин, адже релігія – це органічна частина суспільного життя. Проте характер і ступінь зв'язку релігії з суспільством на різних етапах розвитку останнього неоднакові. В той час як на ранніх етапах розвитку суспільства релігійні вірування виступають складовою, органічною та невіддільною від інших частин суспільного світогляду та буття, посилення соціальної диференціації призводить до формування таких самостійних соціальних сфер як мистецтво, філософія, право, наука, релігія тощо.

Акцентуючи увагу на виокремленні релігії як самостійного соціального інституту, що впливає на розвиток суспільства, загалом не заперечуємо важливого значення релігійних уявлень та практик у архаїчному й античному суспільствах. Адже, як було показано в попередніх розділах, вони виступали тут не просто невід'ємною, а домінуючою, пріоритетною сферою соціального буття. Водночас, не варто забувати, що на ранніх стадіях суспільства релігійні уявлення не були виокремлені у хоча б відносно самостійний соціальний феномен – у цей час вони були органічною, синкретичною частиною міфологічного чи філософського світогляду. Як наслідок, релігійні уявлення та релігійні практики в архаїчному та античному суспільстві виступають, насамперед, органом (засобом, знаряддям) певних світоглядних і соціокультурних програм та установок.

Спробуємо реконструювати важливість релігійних практик у соціальній ідентичності людини в синхронному й діахронному ракурсах крізь призму

феноменологічного розуміння інтенціональності. Приймаємо думку французького феноменолога Мішеля Анрі, що «феноменологічний метод є ні що інше, як систематичне використання інтенціонального процесу з метою тематизувати, розкрити смисли, конституйовані (або пропоновані ще до конституювання у вихідному синтезі) самою ж інтенціональністю. Цей метод працює в сфері, що йому органічно відповідає та є як сферою інтенціональності в цілому, так і сферою методу, а саме сферою прояснюючої інтенціональності. Але явище, куди проектується інтенціональність, не може бути яким завгодно, воно є екстатичним горизонтом видимості, де будь-яка річ стає видимою і де, в свою чергу, стає можливим сам метод, саме бачення. Саме тому феноменологічний метод здійснюється подібно до того, як здійснюється досвід світу, тобто як зв'язок посилянй, що постійно намагаються знайти наповнення в спогляданні, у той час як будь-яке споглядання, що мало місце в дійсності, оточене в свою чергу безкінечним ланцюгом нових горизонтів» [9, с.44–45].

Одним із найбільш показових прикладів виокремлення справжнього значення релігії в античному суспільстві є суд над Сократом, якого дослідники часто називають одним із перших атеїстів. Однак, як свідчить робота Платона «Апологія Сократа», після суду Сократ сказав: «Я вірю більше в богів, ніж будь-хто з моїх обвинувачів. Настав час розлучитися: мені – щоб померти, вам – щоб жити. Кому з нас дається краща доля? Цього не знає ніхто, крім Бога» [222].

Зрозуміти місце та значення релігії в житті античного суспільства та творчості Сократа можна, лише виявивши справжні причини його страти. Показовими в цьому відношенні є зауваження французького мислителя В. Кузена: «Анітос був гідний громадянин; Ареопаг був трибуналом справедливим і помірним; і якщо потрібно чому дивуватися, то тільки тому, що Сократ був засуджений так пізно, і що число засуджуючих голосів не було значнішим» [цит. за: 321]. Наведене зауваження французького мислителя яскраво виявляє те, що Сократа судив далеко не релігійний суд, а

політичний. Більше того, за твердженням Е. Шюре, в античній Греції всі переслідування, спрямовані проти філософів, ніколи не виходили з храмів, а тільки від політиків: «Еллінська цивілізація не знала між священиками і філософами тієї боротьби, яка відіграє таку велику роль у нашому житті» [321].

Як відомо, Фалес міг спокійно стверджувати, що світ походить із води; Геракліт – що він виник із вогню; Анаксагор – що сонце – це маса розпеченого вогню; Демокрит – що все складається з атомів. Жерці й інші представники релігійної практики не переймалися цим, адже вони твердо вірили в те, що філософи, які заперечують богів, не в змозі знищити їх у свідомості народу. Більше того, в них не виникало сумніву в тому, що філософи вірили в богів так само, як і посвячені та простий народ. Відмінність полягала тільки в тому, що філософи розрізняли ступені божественної ієрархії, того божественного Початку, яким проникнута вся природа, того Невидимого, яке управляє Видимим.

Фактично, еллінська цивілізація існувала як своєрідна узгодженість філософії та релігії. Саме тому, «елевсінські жерці, які проклинали винуватців Пелопоннеської війни, не вимовили жодного слова проти нього (Сократа – В.К.). Що ж стосується Дельфійського храму, то він видав Сократу найпрекрасніше свідоцтво, яке тільки може бути дано смертній людині. Піфія, яку запитали про те, як думає Аполлон про Сократа, відповідала: «немає людини більш вільної, більш справедливої і більш розумної» [136].

Зважаючи на зроблені зауваження, можемо припустити, що два головних звинувачення проти Сократа – розбещення молоді та невіра в богів – були тільки приводом. На друге звинувачення засуджуваний відповів самим суддям: «я вірю в свій власний розум, тим більше повинен я вірити в богів, які є розумними духами всесвіту» [222]. Однак, як відомо з творів Платона, Сократ боровся не проти богів, а проти несправедливості, яка, як

правило, не виходила за рамки усвідомленого античним суспільством суспільного блага та суспільної справедливості.

Аналіз справжніх підстав страти Сократа має вкрай важливе значення для розуміння специфіки та місця релігії в античному суспільстві. Цей відомий історичний випадок дає повне право говорити про центральне місце релігії та релігійних практик у житті античної людини. Саме тому мислителі, як правило, не спростовували, а раціонально доводили ті релігійні істини, які жреці впроваджували у практичне життя. Античний світогляд не мав жорсткого протиставлення істин розуму та релігії, яка регламентувала практичне та духовне життя суспільства. Внаслідок цього, в античній свідомості не було й місця для атеїзму.

Певні зміни, як стверджує Л. Перепьолкін, відбулися на початку нашої ери – період світоглядної та релігійної кризи. Велика кількість філософсько-аскетичних шкіл, релігійних напрямків, які виникають у Римській державі, призводять до світоглядного плюралізму, який і породжує елементи атеїзму. Показовим прикладом у цьому відношенні є такі сатиричні твори Лукіана, як «Роздуми богів» [167], «Про жертвопринесення» [165] тощо. В цих працях мислитель-кінік висміює та викриває не тільки реальне існування богів, але й існуючі релігійні практики. Зокрема, у праці «Про смерть Перегрини» він говорить про «два найдосконаліші твори мистецтва, які коли-небудь бачило людство: Зевс і Перегрин; творцем і художником Зевса був Фідій, а Перегрини – природа» [166]. Здавалося б, що це зауваження не має нічого атеїстичного, адже нічого антирелігійного не було у виробництві статуй антропоморфних богів античності. Однак у творі «Викритий Зевс» [164] філософ спростовує ту могутність богів, яку надають їм люди. Він підкреслює, що боги, як і люди, підкоряються закону Мойр, перебуваючи у їхньому вічному рабстві.

Ще далі у своїй критиці традиційних релігійних уявлень Лукіан йде у роботі «Про жертвопринесення» [165]. Тут він підкреслює, що в античній свідомості «ніщо не роблять боги безкоштовно, але вони продають людям

блага: у них здоров'я можна купити, якщо трапиться захворіти, за бичка, багатство за чотирьох биків, царство за гекатомбу, повернення з Іліона в Пілос за дев'ять биків, а плавання з Авліді в Іліон за невинну царську дочку» [165].

Наведені міркування дають повне право стверджувати, що Лукіан висміює не стільки саму релігію, скільки специфіку релігійних практик, сенс яких, на його думку, досить спотворений. «Припис вимагає, – пише Лукіан, – не підходити близько до кропильниці тому, хто не має чистих рук, а жрець сам стоїть залитий кров'ю, як кіклоп розрізаючи жертву, виймаючи нутрощі, витягуючи серце, кров'ю омиваючи вівтар і здійснюючи неблагопристойне; він запалює нарешті вогонь і кладе, приносячи дар, козу з шкірою і ягнят разом з вовною» [165]. Отже, наведена цитата підкреслює жорстку розбіжність між релігійними приписами та реальною культовою практикою в античному суспільстві.

Отже, критикуючи релігійні практики античності, Лукіан виступав не стільки атеїстом, скільки людиною, яка намагалася показати світоглядні вади своєї культури. В жодній його праці немає навіть натяку на заперечення ідеї бога, мислитель заперечує традиційний для його часу релігійний світогляд, й насамперед, правомірність, включеної у синкретичний релігійний світогляд, релігійної практики, що й формує теоретичну основу для її переосмислення.

Зовсім інша ситуація спостерігається в епоху середньовіччя. В цей час релігія (при чому не тільки християнська) стає самостійним соціальним інститутом, якому належить домінуюче значення – вона підкорила собі політику, мораль, освіту, мистецтво та науку. Світогляд середньовічної людини стає наскрізь теологічним, оскільки в умовах важкого і злиденного життя, на тлі вкрай обмежених і малодостовірних знань про навколишній світ, тільки Церква мала можливість запропонувати людям чітко сформовані та досить однозначні світоглядні принципи. Образ тогочасного мислення формують провідні релігійні мислителі – Августин Блаженний, Тома Аквінський, Йоганн Екхарт (Майстер Екхарт) в християнстві, Мойсей

Маймонід – в іудаїзмі, Ібн Аль-Арабі та Авіценна (Ібн Сіна) – в ісламі, Марпа Перекладач – буддизм (ламаїзм), Рамануджі – в індуїзмі, Доген – японський буддизм та ін.

Відіграючи важливу роль у всіх сферах соціокультурного буття, релігія стала одним із засадничих чинників самовизначення окремих особистостей та спільнот. Говорячи словами І. Валлерстайна, релігія заклала світоглядні підстави епохи «групізму». Остання тісно пов'язана з утворенням груп, захисні інтенції яких супроводжуються боротьбою проти інших таких же груп [43, с. 10].

Зауважимо, що у сучасному науковому дискурсі самовизначення, в якому чітко проявляється опозиція «свій-чужий», позначають терміном «ідентичність». Його змістовні витoki знаходимо у таких працях З. Фрейда як «Тлумачення сновидінь» та «Групова психологія і аналіз его». В роботі «Тлумачення сновидінь», опублікованій на межі XIX–XX століть, З. Фрейд вперше використав термін «ідентифікація», під якою він розумів неусвідомлене ототожнення суб'єктом себе з іншим суб'єктом і вважав її механізмом засвоєння дитиною зразків поведінки значущих інших, формування супер-его. Іншими словами, поняття «ідентифікація» у З. Фрейда виступає як «важливий механізм взаємодії між особистістю і соціальною групою» [300, с. 172]. Причому, засновник психоаналізу переконаний, що вживання цього терміну стосовно двох різних рівнів людських відносин є цілком закономірним, оскільки в основі любові до своєї групи й агресії у відношенні до інших лежить ранній дитячий досвід амбівалентних емоційних відносин, який згодом переноситься в сферу соціальної взаємодії. Фактично, за З. Фрейдом, «ідентифікація» крізь призму категоризації «ми–вони» є примордіалією (вічною, природною чи вродженою), яка визначає особливості формування соціальних спільнот.

Показово, що поряд із З. Фрейдом, засновником поняття «ідентичність» вважають У. Джеймса, який, хоч і не вживав цього терміну (замість нього він використовував слово «характер»), першим детально описав те гостре і

захоплююче відчуття тотожності й цілісності, яке акумулюється у знаменитому питанні: «Чи може людина, вставши вранці з ліжка, з упевненістю стверджувати, що вона та ж людина, яка вчора ввечері лягала спати?» [257]. Теоретичні висновки У. Джеймса на дещо іншому світоглядному тлі відобразилися у екзистенційно орієнтованого К. Ясперса, який розглянув їх крізь призму взаємин «Я» і «Ти». Зокрема, у своїй докторській дисертації «Загальна психопатологія» (1913 р.) [326] К. Ясперс розглядав ідентичність як один із аспектів самосвідомості, який відповідає за усвідомлення самототожності.

Незважаючи на теоретичні здобутки усіх згаданих нами дослідників у розробці поняття «ідентичність», статус самостійного наукового поняття воно отримало тільки в роботах Е. Еріксона. Згодом глибокі наукові розвідки запропонували Г. Теджфел і Дж. Тернер. На основі їхньої теорії соціальної ідентичності та теорії самокатегоризації побудовані майже всі сучасні уявлення про цей феномен. Серед сучасних авторів, що розробляють проблематику соціальної ідентичності, слід згадати Г. Андрєєву, М. Заковоротного, В. Ядова, Т. Соболя та ін. Всі вони, продовжуючи ідейну лінію Е. Еріксона, розрізняють у структурі Я-концепції індивіда особистісну (персональну) та соціальну ідентичності. Особистісна ідентичність, на думку Е. Еріксона, постає як відчуття людиною власної неповторності, унікальності свого життєвого досвіду, задаючи своєрідну тотожність собі. Цей зріз ідентичності виступає як «усвідомлений особистістю досвід власної здатності інтегрувати всі ідентифікації з потягами *libido* (за З. Фройдом, *libido* – це статевая любов, себелюбство (нарцисизм), любов до батьків і дітей, загальне людинолюбство тощо – В.К.), з набутими в процесі діяльності розумовими здібностями та з тими сприятливими умовами, що стали результатом різних соціальних ролей» [83, с. 85]. На соціальному рівні Е. Еріксон визначає ідентичність як той особистісний конструкт, який відображає внутрішню солідарність людини з соціальними, груповими

ідеалами та стандартами, що не тільки визначають Я-концепцію, але й ті, завдяки яким люди поділяють світ на схожих і несхожих на себе.

Узагальнюючи основні здобутки своїх багаторічних досліджень у роботі «Ідентичність: юність і криза» [83], Е. Еріксон розглядає ідентичність як внутрішню безперервність і тотожність особистості, що існує в контексті безперервного розвитку особистості. Ідентичність постає тут тією динамічною та змінною характеристикою людського буття, яка забезпечує можливість бачити своє життя в аспекті його безперервного розвитку, органічно переплітаючи минуле і майбутнє, включаючи їх у сприйняття сьогодення та адаптуючись до зміни життєвих ситуацій.

Як бачимо, проблема співвідношення тотожності, сталості, і водночас безперервної зміни, динаміки, яка закладена в розумінні ідентичності, запропонована Е. Еріксоном, надає категорії «ідентичність» семантичну амбівалентність, з одного боку, вона є фіксацією сталості особистості, а з іншого – констатує розвиток та внутрішню динаміку цієї тотожності. На думку П. Рікера, така подвійність закладена вже в етимології поняття «ідентичність». Вчений підкреслює, що «корінь слова «ідентичність» складається з двох латинських коренів: «iten» («найбільш подібний», «той самий», «аналогічний») і «ipse» («самість»). У терміні «ідентичність» (лат. *identitas* відбивало діалектику самості-*ipse* і тотожності-*idem* – В.К)» відбувається накладення один на одного двох змістів: стійкість – мінливість у часі й тотожність самому собі – інакшість. Таким чином, сам термін «ідентичність» вказує на діалектичність його природи, яка виявляється в різноманітті зв'язків між постійністю і мінливістю ідентичності» [243, с. 10]. П. Рікер також вважає, що процес пошуку ідентичності ніколи не припиняється повністю, навіть коли ми в певний момент відчуваємо повноцінну ідентичність. Через деякий час рівновага порушується і ми починаємо новий пошук.

Саме так сприймає «ідентичність» і американський учений Кен Пламмер, який також вважав, що «цей термін походить від латинського

кореня *idem* і означає подібність або зв'язок із чимось» [221, с. 121]. Підкреслимо, що таке визначення досить точно фіксує притаманну терміну «ідентичність» амбівалентність, яка виявляється на індивідуальному та соціальному рівнях. З одного боку, ідентичність позначає стійкість і мінливість тих процесів, які визначають саму особистість, а з іншого – вона виявляє умови і чинники взаємозв'язку людини та спільноти (остання розглядається у тлумаченні М. Вебера, Ф. Тьоніса). Іншими словами, в сучасному соціогуманітарному дискурсі, мова, як правило, йде про два основні види ідентичності: особистісна ідентичність, під якою розуміють певний набір характеристик, які відрізняють кожну конкретну людину від інших людей, і соціальна ідентичність, що постає результатом усвідомлення своєї групової приналежності з прийняттям типових для цієї групи рис й передбачає протиставлення цих аспектів ідентичності: «Соціальна ідентичність найтісніше взаємопов'язана з груповою подібністю і міжгруповою диференціацією, особистісна ідентичність – з відмінністю з усіма іншими людьми. <...> Оскільки ж дуже важко уявити, як можна в кожен даний момент одночасно відчувати себе і подібним членам групи (проявляючи соціальну ідентифікацію), і відмінним від них (в рамках особистісної ідентичності), то це протиріччя породило ідею про неминучість певного конфлікту між двома видами ідентичності» [216, с. 140]. Проте, як правомірно зазначає Т. Соболь, ці два види ідентичності «не протистоять, а взаємодоповнюють один одного і є складовими частинами ідентичності людини» [257, с. 216].

На основі сказаного приходимо до висновку, що ідентичність – це одна з найважливіших ознак визначення тотожності того чи іншого предмета, істоти, явища як самого по собі, так і типовим представником свого виду, групи, класу, спільноти [66]. Сформульоване зауваження дає повне право стверджувати, що ідентичність є тим засобом, який формує не тільки людське суспільство (конститууючи світоглядні підстави «групізму» І. Валлерстайн), але й особистість, яка, усвідомлюючи міру унікальності,

неповторності, стає свідомою своєї унікальності як члена соціальної спільноти. Важливу роль у цьому процесі, як було зазначено на початку цього розділу, відіграє релігія та такий її зовнішній, практичний вимір як релігійні практики.

Підкреслюючи провідне значення релігії як чинника соціальної ідентичності, насамперед у премодерному суспільстві, ми тим самим намагалися відмежуватися від архаїчних та античних чинників самоідентифікації індивіда й спільноти. Адже, як зазначає В. Пекар, кожна історична епоха «висуває свої чинники ідентичності особистості» [217]. Так, наприклад, ідентифікація в архаїчних суспільствах ґрунтувалася спочатку на моралі, яку, на рівні особистості, уособлювала совість [66], яка «є стрижнем людини. Вона служить ознакою людини не меншою мірою, ніж, скажімо, наявність у неї розуму, мислення. Людина, позбавлена розуму, не є людиною. Це – людиноподібна тварина. Людину без совісті важко назвати людиною, навіть якщо вона зберегла розум. В такому випадку вона, навіть будучи раціонально мислячою, але все ж є твариною. Такий індивід – раціонально мислячий і тому особливо небезпечний звір» [254].

Перші функції моралі, за твердженням українського вченого Є. Дулумана, були спрямовані на приборкання в спільноті *Homo Sapiens* зоологічних (тваринних) інстинктів. Незважаючи на те, що основи моралі проростали на первинному ґрунті тваринної поведінки, однак їх виокремлення в чистому вигляді проявляється саме в приборканні останньої. Цей процес був не тільки досить тривалим, але й в різних випадках і щодо різних вчинків таке приборкання відбувалося по-різному, навіть незважаючи на те, що в етнографії його назвали одним словом – «Табу» [66]. На початковому етапі це виявилось, насамперед, у забороні кровозмішання і впорядкуванні ставлення до жінки й людей похилого віку [66]. Показово, що усі норми моралі, з якими ідентифікувала себе архаїчна людина, на емпіричному рівні виявлялися на ґрунті кровної спорідненості, яку уособлював рід.

Згодом, коли простежити родову приналежність стає складно або й неможливо, а мораль трансформується у надродовий чи, якщо бути більш точними, цивілізаційний феномен, спорідненість визначається вірою у спільного предка – реального чи вигаданого. Таке припущення яскраво підтверджується у викладі «Історії Пелопоннеської війни» Фукідіда: «Наступна обставина вказує мені на безсилля стародавніх мешканців Еллади: до Троянської війни вона, очевидно, нічого не зробила спільними силами. Мені навіть здається, що Еллада, у всій своїй сукупності, і не носила ще цього імені, що такого її позначення зовсім не існувало раніше Елліна, сина Девкаліона, а що назви їй давали за своїми іменами окремі племена, переважно пеласги. Тільки коли Еллін і його сини досягли могутності в Феотіді і їх стали закликати на допомогу в інші міста, тільки тоді ці племена, одне за одним, й внаслідок взаємного зіткнення один з одним, стали називатися еллінами, хоча все-таки довгий час назва ця не могла витіснити всі інші. Про це свідчить найкраще Гомер. Адже він жив набагато пізніше Троянської війни, проте ніде не позначав всіх еллінів в їх сукупності таким ім'ям, а називає еллінами тільки тих, які разом з Ахіллом прибули з Феотіди, – вони-то і були першими еллінами, – інших же Гомер в своєму епосі називає дана, аргивянами і ахейцями. Крім того, Гомер не використовує імені варварів, тому, мені здається, що самі елліни не відокремилися ще під одним ім'ям, у протилежність варварам» [301].

Наведений фрагмент «Історії» Фукідіда дає повне право стверджувати, що ідентифікація в античному суспільстві відбувалася на світоглядному тлі походження від спільного предка, яке приходить на зміну родоплемінним чинникам ідентичності. Крім того, тут яскраво підкреслюється ідея протиставлення «ми», що походимо від спільного предка, і «вони», які чужі нам і не мають такого уявного спільного походження.

Тенденція, започаткована еллінами, проявляється в історії кожної етнокультурної спільноти. Як приклад, можемо згадати про Ромула і Рема –

легендарних братів-засновників Риму, «синів Ізраїлю» – ця назва використовується у П'ятикнижжі Мойсеевим, або Руса, легендарного першопредка руського народу. Аналогічні приклади можна знайти практично у всіх існуючих сьогодні етносів.

Загалом погоджуючись з Є. Дулуманом в тому, що мораль можна було б вважати висхідною точкою соціальної ідентичності, все ж, на наш погляд, світогляд архаїчної людини ґрунтувався навколо міфу як «синкретичного утворення, в рамках якого світ сприймається як цілісність, а в ембріональному стані якого містяться всі ті сфери культури, що виділилися пізніше» [252, с. 222]. У міфі, як відомо, закріплювалась ідея спільного біологічного походження від спільного предка (дещо раніше від тотемної тварини), що у теоретичному вимірі конституюється як збіг чуттєвого образу, який формується на основі предметів зовнішнього світу, і загальної ідеї. Крім того, міф існує не в загальних поняттях, а в конкретно-чуттєвих образах, що веде до тотожності матеріального світу і його картини, тобто духовного образу, створеного людиною. Це не віра і не знання, а чуттєве переживання дійсності. Міфологічний спосіб сприйняття і пояснення світу визначає місце людини в навколишньому світі, формує почуття впевненості в ньому. При чому, мислення у міфі нерозчленовано-цілісне, воно пов'язує, а не розділяє чи протиставляє різні сторони життєдіяльності людини.

Другою істотною ознакою архаїчних культур виступає їх традиційність: «Всі особливості структури буття і побуту, міфи та обряди, норми і цінності такого суспільства були стабільними, жорсткими, непорушними і передавалися з покоління в покоління як неписаний закон. Влада традиції – цього культурного замітника втраченого людством генетичного способу передачі поведінкових програм – була абсолютною, освяченою міфологічними уявленнями» [252, с. 222]. Справді, міркування етнологів мають сенс, адже міф за своєю природою претендує на абсолютність всього того, що утверджується ним. Це вимагає від особистості безумовного

прийняття його системи ідей і почуттів та їх передачі в недоторканому вигляді з покоління в покоління.

Міф, виступаючи на рівні соціокультурного буття як одна із форм чуттєвого переживання дійсності, тісно співвідноситься з релігійними практиками, зокрема, ритуалами й обрядами. Останні, як правомірно зазначає С. Токарєв, виступають своєрідним інсценуванням міфу, в той час як міф тлумачить і обґрунтовує ритуал чи обряд [279]. Особливо виразно зв'язок міфу з релігійними практиками проглядається в культових міфах. Однак щодо характеру цього взаємозв'язку, то сьогодні існують різні, а часом навіть полярні точки зору. Що є причиною, а що наслідком? Що є первинним, а що похідним? Чи ритуальні практики формуються на основі міфу, чи міф створюється заради інтерпретації ритуальної практики?

Представники міфологічної і еволюціоністської шкіл, представлені іменами таких відомих вчених XIX ст., як Я. Грімм, О. Афанасьєв, Е. Тайлор, Г. Спенсер, Ю. Ліпперт та ін., обґрунтовували пріоритет міфу (вірування) над ритуалом. Однак у кінці XIX ст. з'явилася і швидко розповсюдилася й прямо протилежна точка зору. Твердження про пріоритет ритуалу над міфом висловлювали У. Робертсон-Сміт, Р. Маретт, А. Ван Геннеп, Р. Лоуї. Вони переконані, що в «примітивних міфах» «весь церемоніал просто проектується в минуле, як ритуал, сформований (даний, наданий, поданий – В.К.) надприродною істотою чи таємно підглянутий засновником, коли він виконувався надприродними істотами» [279].

Пріоритет практики над міфом обґрунтовував і російський вчений М. Познанський. Вивчаючи народні замовляння, він виявив, що словесна частина змови (яка завжди містить у собі міфологічні фрагменти) «розвивається з чаклунської дії» [223]. У радянській науці така позиція представлена у роботах І. Скворцова-Степанова та Ю. Францева. Зокрема, Ю. Францев, окреслюючи основні стадії розвитку міфу, за висхідну основу взяв магічний обряд: «Спочатку словесна частина обряду, очевидно, була незначна <...> (наслідувальні і емоційні вигукі). Потім словесна сторона

починає розростатися, стаючи ніби поясненням здійсненого ритуалу <...> З часом словесна частина починає відігравати все більшу роль, вона переростає в пісню або речитатив, який супроводжує обряд. Обряд може розвинути в тісному зв'язку зі словесним текстом щодо своєрідної релігійної драми <...> З іншого боку, і словесне пояснення може перетворитися на самостійний розповідний твір – міф, який буде читатися в ході виконання обряду» [цит. за: 279].

На однобічність ритуальної теорії міфу, як пише С. Токарев, одними з перших звернули увагу Дж. Фонтенроз та Є. Мелетинський, правда, вони не змогли повністю спростувати її світоглядних підстав. Внаслідок цього, ритуальна теорія міфу практично безроздільно панувала аж до середини ХХ ст., коли проти неї виступив К. Леві-Стросс. Французький вчений обґрунтовував самостійність міфу як своєрідної, суто логічної структури, яка підкоряється лише своїм власним законам [див.: 145, 146]. Незважаючи на те, що структуралістські теоретико-методологічні настанови, запропоновані французьким мислителем, значно підірвали світоглядні підстави ритуальної теорії міфу, все ж вони не змогли її повністю спростувати.

Зроблені висновки щодо специфіки та неоднозначності взаємозв'язку міфу й обряду є вкрай важливими для розуміння специфіки ідентичності в архаїчному суспільстві. Вони дають повне право стверджувати, що людина та спільнота, сенс життя яких визначається взаємозв'язком міфу та ритуальної практики, ідентифікують себе крізь призму моралі, родової належності, системи «табу» тощо лише частково. Ці фактори є другорядними. Основними чинниками соціальної ідентичності в ранніх суспільствах виступають ритуали, які виявляють справжню й незмінну суть спільноти.

Слід зазначити, що на ранніх стадіях соціокультурного буття людства особистісної ідентифікації не існує. Людина, завдяки синкретичності міфу, ідентифікує себе крізь призму ритуально-обрядової практики зі своєю родовою чи родоплемінною общиною. Що стосується особистісної

ідентифікації, то, як відомо, вона формується згодом – у період, коли в єдиній синкретичній міфологічній культурі починають виділятися окремі самостійні її сфери, а індивідуальне «я» починає виділятися з колективного буття «ми» [252, с. 223].

Аналогічно архаїчній, в античній культурі традиція продовжувала безроздільно панувати. Незважаючи на те, що поведінка людини в цей час значно урізноманітнюється, все ж вона повністю підпорядковується нормам, виробленим у суспільстві. Ці норми, зазначає О. Садохін, як правило, представлені у вигляді сукупності особливих типових програм – стереотипів поведінки, провідне місце серед яких належить обряду та звичаю [13, с.36]. «Вони (стереотипи поведінки – В.К.) зазвичай заздалегідь передбачають більшу частину ситуацій, що можуть виникнути перед людиною в її повсякденній практиці» [252, с. 223]. Обґрунтуванням же такого роду стереотипів слугує посилення на закон предків – головний спосіб мотивації дій у традиційній культурі. Запитання: «Чому так, а не інакше?» просто не має сенсу, оскільки весь сенс традиції – зробити так, як було зроблено в перший раз. Таким чином, саме минуле (у вигляді закону предків, міфу) виступає в традиційній культурі як пояснення сучасного і майбутнього.

Звернемо увагу, що набір типових програм поведінки специфічний у кожному колективі. «Всі вони, – пише А. Байбурін, – спрямовані на те, щоб стримати ріст варіативності поведінки, оскільки нічим не обмежений її ріст призведе до розпаду спільноти» [13, с. 37]. Водночас, стереотипні форми поведінки все ж передбачають певну варіативність. У відповідності до особливостей соціальної організації суспільства, прийнято говорити про стандартизовану поведінку воїнів, селян, ремісників тощо. Згідно показників біосоціального поділу, виділяється поведінка дітей, молоді, дорослих, жінок і чоловіків тощо.

Показово, що в основі визначених стереотипів поведінки лежать не правила, як у сучасному суспільстві, а образи, моделі (споконвічно зафіксовані в міфах). Їх дотримання стає обов'язковою умовою соціального

життя колективу. Такі взірці мають синкретичний, нерозчленований характер. Пізніше з них виділяться юридичні, етичні, релігійні й інші норми, які поки утримуються в них у вигляді зародку.

Головною властивістю традиційних стереотипів поведінки, за твердженням О. Садохіна, виступає їх автоматизованість. Вони відбуваються несвідомо, оскільки в традиційній культурі все життя людини зумовлене єдино можливим чином, у нього немає права вибору, як в сучасному суспільстві, усвідомити, що життя може йти різними, часто альтернативними шляхами розвитку, причому рішення приймає сама людина [252, с. 223].

Важливим структуруючим елементом традиційної культури виступає уявлення про існування центру і периферії. В центрі – сакральні елементи, що визначають норми, цінності, уявлення про добро і зло в конкретній культурі, а також знання про необхідні дії з підтримання гармонії світу. На культурній периферії – звичайне, повсякденне життя людей. Спадщиною, що залишилася від архаїчних культур та їх синкретизму, є принцип єдності.

На основі сказаного можемо зробити висновок, що реальне життя людини в античному та традиційному суспільстві постає у вигляді кількох типів поведінки. Погоджуємося, що «кожна людина у своїй поведінці реалізує не якусь одну програму дії, а постійно здійснює вибір, актуалізуючи якусь одну стратегію з великої кількості можливостей» [158, с. 27]. Це, в свою чергу, дає всі підстави стверджувати, що в античному та на ранніх стадіях розвитку традиційного суспільства соціальна ідентичність, аналогічно як і в попередній період, визначається релігійними практиками. В цей час вони значно урізноманітнюються, внаслідок більш чіткого усвідомлення соціальної організації, соціальної стратифікації суспільства, яка визначається соціокультурними, географічними й економічними умовами життя спільноти. Це формує підстави й для виникнення варіативності релігійних практик. Водночас, існує нерозчленований синкретичний характер стереотипних форм поведінки, що, як правило, представлені або звичаєм, або обрядом. Останні нерозривно пов'язані з міфом, що не дає жодних підстав

говорити про нові вагомі критерії соціальної ідентичності. Як бачимо, в античний період відбувається не стільки зміна критеріїв соціальної ідентичності, скільки ускладнюється сама структура міфу, що, як і в попередню епоху, залишається обумовленим релігійними практиками.

Отже, в античному і традиційному суспільствах релігійні практики залишаються головним чинником соціальної ідентичності. Правда, не можна забувати й те, що створення міст та формування тогочасних імперій починає швидко розмивати таку етнокультурну ідентичність. На зміну їй приходить ідентичність за підданством. Людина може розмовляти будь-якою мовою, поділяти особливості соціальної та релігійної практики, однак «своєю» вона стане лише тоді, коли має того ж сюзерена, що і я. Особливо яскраво цей вид ідентичності видно на прикладі великих імперій античності та середньовіччя – Перської, Македонської та Римської. В цьому контексті найбільш показовим прикладом є Римська держава, політика якої тривалий час не була спрямована на культурну чи релігійну гомогенізацію населення. Як наслідок, головним критерієм соціальної ідентифікації в цей період виступає не культура, релігія чи релігійні практики, а приналежність до держави, яка виявляється у понятті «*civitas*» [264].

Ідентичність за підданством найвиразніше проявляється в ранньому середньовіччі й швидко занепадає у пізній його період. На зміну їй приходить новий, особливий критерій ідентифікації – релігія. Варто відзначити, що у загальній структурі ідентичностей (*примордіальні* – родоплемінні спільноти, громади; *політичні* ідентичності, пов'язані з підданством або громадянством, із зарахуванням себе до політичної нації типу «британці», «американці», «поляки»; *національно-культурні* ідентичності (приналежність до етнічних або національно-культурних груп типу «татари», «турки», «українці»; про ідентичність *на расовій основі* – «афроамериканці») релігія є специфічним та унікальним чинником ідентифікації. Адже, як відомо, у деяких випадках вона збігається з етносом (як в іудаїзмі), а в деяких – спирається на стратегічний потенціал імперії

(римське язичництво, пізніше християнство у Візантії). Іноді релігія сама здатна консолідувати різні етноси, перетворюючи їх в єдине стратегічне ціле (ісламський халіфат).

На основі сказаного приходимо до висновку, що релігія як чинник соціальної ідентичності, з одного боку, може виступати складовою, органічною частиною різних типів соціальної ідентичності. Більше того, релігія може виступати маркером культурної ідентичності. Так, наприклад, конфесійне православ'я, починаючи з XVII ст., виступало органічною, однак не єдиною, складовою української етнічної свідомості. Така тенденція у дещо видозмінену вигляді зберігається і сьогодні. Зокрема, соціологічні дослідження показують, що за «самоідентифікацією себе в якості православного в ряді випадків стоїть не сповідання віри, не прийняття православного способу життя, а виключно визнання православ'я в якості історично сформованої в нашій країні культурної традиції. Логічним результатом такого визнання стає використання «православності» в якості надійного і разом з тим цілком конвертованого символічного капіталу, що дозволяє розцінювати православну ідентичність цього роду як один з симулякрів постмодерної культури» [101, с. 171]. У цій ситуації для ототожнення особистості з православною традицією немає необхідності воцерковлення, прийняття не тільки суто зовнішніх елементів православної культури, але православного способу життя і глибокого проникнення в догматику. У разі полікультурності чи мультикультурності середовища логічніше говорити про етно-релігійну ідентичність, оскільки приналежність людини до певної діаспори дуже часто є головним культурним маркером.

А з іншого – в певні історичні періоди, релігія прагне домінувати над іншими чинниками соціальної ідентифікації. Така тенденція найповніше виявилася в монотеїстичних (авраамічних) релігіях в епоху середньовіччя, зокрема, в ісламі та християнстві. Візантійцем, наприклад, міг бути тільки православний християнин, а всі православні вважалися підданими константинопольського імператора і, відповідно, «своїми». Такий же

принцип однаковості був проголошений халіфами, наступниками Мухаммада [56].

На території Римської імперії процес формування релігійної ідентичності відбувався повільніше. Його населення – *civitas* – в силу поліетнічності імперії, ідентифікує себе, насамперед, за громадянською, а згодом етнокультурною приналежністю. Значні складнощі для утвердження тут релігійної ідентичності обумовлені наявністю великої кількості варварських народів. Однак Хрестові походи проти іновірців швидко змінюють ситуацію. Що стосується єврейського народу, то тут, в силу злиття релігійного та етнічного чинників, ситуація виявилася ще прозаїчнішою. До нашого часу ідентифікація євреїв відбувається, насамперед, на ґрунті релігійного, і лише згодом національного, етнічного (українські, російські, американські тощо євреї), класового чинників.

Показовою й унікальною в цьому відношенні є спільна для усіх релігій традиції об'явлення особливості: їх світогляд вибудовується на теоретичному тлі старозавітного твердження про богообраність єврейського народу. Християни, загалом погоджуючись із цим твердженням, уточнюють його: після приходу Христа богообраний народ був покликаний до Нового Завіту – Закону Благодаті. Показово, що до Нового Завіту (Благодаті) могли долучитися не тільки іудеї, але й інші народи, оскільки «Таким є Господь, який приймає всіх, хто в нього і через нього увірував» [7]. Насамперед, це зауваження стосується еллінів, які неначебто заперечують саму ідею об'явлення. «В чому корінь невіри еллінів? – пише Климент Олександрійський, – Поважаючи Мойсея за його вчення і справи, вони не в змозі прийняти ту істину, що закон Мойсея був даний самим Богом. Але хіба не передають Платон, Аристотель і Ефор (виборний колегіальний орган державного правління – В.К.), що Мінос (один із володарів античного Криту – В.К.) отримував свої закони від Зевса, відвідуючи кожні дев'ять років Зевсову печеру? Не розповідають вони, що і Лікурґ (легендарний законодавець Спарти – В.К.) нерідко відвідував Аполлона Дельфійського для

навчання мистецтву законодавця? Нарешті, Хамелеон з Гераклеї в своєму міркуванні про пияцтво і Аристотель у творі про державний устрій Локр не розповідають бо, що Залевк Локрський отримав свої закони від Афіни?» [7].

Отож, наведене нами зауваження Климента Олександрійського є вкрай важливим для глибокого розуміння раннього християнського світогляду. Адже воно проливає світло на питання світоглядної підстави у зміні сутності богообраного народу в традиції об'явлення. Зокрема, в той час як в межах іудейської релігійної традиції, що вибудовується на ідеї Закону (який регулює поведінку), богообраним є іудейський народ, то в межах християнської, концептуальним тлом якої стали ідеї спокутувальної жертви Христа та Нового закону, передбачається формування нового богообраного народу, незалежно від національно-етнічної приналежності: «Богу було угодно освятити і врятувати людей не поодинці і поза взаємного їх зв'язку між собою: Він побажав створити з них народ, який визнає би Його в істині й побожно поклонявся Йому» [313]. Його емпіричну основу становить вже не тільки кровноспоріднена іудейська спільнота, а всі ті народи, які хоча б у рудиментарній формі мали ідею об'явлення, внаслідок чого прийняли Христа.

Ідея нового богообраного християнського народу, що постає як поліетнічна спільнота, яскраво виявила особливості ідентифікації за релігійним чинником. На цьому теоретичному тлі, стає досить виразною опозиція «ми-вони». Звідси й поширена раніше антиіудейська спрямованість християнства.

Аналогічно як християни звинувачують іудеїв у неприйнятті істини і спокутувальної жертви Христа, іудеї не можуть зрозуміти й прийняти ідею боговтілення. Сама ідея Боголюдини видавалася іудеям «блюзнірством, зазіханням на велич і трансцендентність Бога, адже у давній єврейській свідомості Бог весь час втручається в людське життя, аж до дрібниць, ніколи не з'єднується і не зливається з людиною, не приймає людського образу. Тут прірва між християнською та іудаїстичною свідомістю <...> Християни

заснували свою релігію на тому, що в історії з'явилася людина, яка називала себе Богом, Сином Божим. Для закостенілої іудаїстичної свідомості це було блюзнірством. Людина не може бути Богом, людина може бути пророком Божим, Месією, але не Богом. І той не справжній Месія, хто назвав себе Богом. В цьому, – пише М. Бердяєв, – зав'язка світової релігійної трагедії» [26].

Набагато легше було утверджувати християнське віровчення серед еллінів, у яких, як вже було показано, хоч і в ембріональному стані, все ж таки була ідея божественного об'явлення. Крім того, вони мали велику кількість боголюдей та людино-богів, боги були іманентні космічному та людському життю. Відповідно, елліни та римляни не мали ніяких труднощів при сприйнятті боголюдини. Ця ідея повністю відповідала специфіці їх художнього образно-чуттєвого сприйняття світу.

Аналогічно до того, як іудеї самовизначалися через протиставлення «ми-вони», тобто «іудеї-гої» (гої – іновірці, не-євреї) [130], елліни та римляни (у римлян ця тенденція проявляється дещо менше) визначалися через протиставлення «ми» – «вони», де вони позначалися у Греції словом «το ἔθνος», яке у римський період наближається до значення слова «barbaros» – варвар, із належним йому сьогодні моральним, соціальним та лінгвістичним відтінком. Зокрема, «варварами називали тих, хто розмовляв незрозумілою мовою, кому бракувало цивілізованості, хто перебував поза межами смислу, порядку та пристойності» [282, с. 221].

Успадковуючи іудейсько-еллінську традицію ставлення до іншого, християни нерідко зі зневагою ставилися до іновірців. Як і в попередній античний період, вважалося, що нехристияни або варвари мають нижчу здатність душі до сприйняття Блага (Платон «Держава») та чеснот (Аристотель «Політика») [257]. Головним наслідком цієї світоглядної засади стали жорстокі Хрестові походи Католицької церкви. Як відомо, криваві розправи лицарів з іновірцями-язичниками та іудеями християнська церква не тільки не засуджувала, але й благословляла. Теж саме стосувалося і

єретиків, які вважалися віровідступниками, які або ж неправильно тлумачили об'явлення, або ж хибно впроваджували його в життя – здійснювали релігійні практики.

Наше припущення повністю підтверджує дослідник М. Крюков, який зазначає, що основними чинниками соціальної ідентичності у античному суспільстві була мова, особливості, в першу чергу, матеріальної культури та звичаї [135]. Останні, виступаючи однією з форм стереотипної поведінки, можна розглядати як ритуальні практики, що перебувають у стані занепаду чи закостенілості.

В свою чергу, іслам формується на теоретичному тлі нетерпимих до іновірців християнства та іудаїзму, що виразно проявилось у військовому контексті джихаду мусульман. Слід підкреслити, що мусульмани не сприйняли ідеї про боговтілення Христа і вважають Його лише пророком, що, відповідно, дає всі підстави вважати, що християни неправильно витлумачили дане їм об'явлення і стали боговідступниками, чужими. При цьому власне різноманіття течій та тлумачень ряду релігійних положень вони виправдовують спільною релігійною практикою, яка закладена в «п'яти стовпах ісламу» й є достатньою підставою для визнання ісламської ідентичності.

На основі сказаного приходимо до висновку, що незважаючи на спільне світоглядне тло, соціальна ідентифікація в релігіях традиції об'явлення виявлялася по-різному: в той час, як у межах іудаїзму соціальна ідентичність визначалася крізь призму віри в особливе покликання євреїв та біологічним фактором – народженням, то християнська та мусульманська ідентичність формувалися шляхом визнання ряду догматичних положень та специфікою їх втілення у практичному житті. Показово, що така тенденція виявилася не тільки в контексті зовнішнього протиставлення «ми – християни»/«вони – іновірці», але й визначила подальшу долю не тільки самого християнства чи ісламу, але й тих народів, які сповідували їх засадничі релігійні принципи.

Особливо гостро ця суперечність проявилася в протиставленні православних, католиків та протестантів у відповідні історичні періоди. Показово, що відмінності між цими конфесіями не стільки змістовні, скільки стосуються особливостей релігійної практики.

Відоме зневажливе ставлення просвітників до візантійського релігійного світогляду та практики визначило специфіку його розуміння у західному світі на тривалий час. Так, наприклад, А. Тойнбі зазначав: «Середньовічна візантійська тоталітарна держава, покликана до життя успішним воскресінням Римської імперії в Константинополі, справила руйнівний вплив на візантійську цивілізацію. Воно була злим духом, який затьмарив, поламав і зупинив розвиток суспільства, яке викликало цього демона <...> Найбагатший потенціал візантійської цивілізації, що потрапив у кайдани тоталітарної держави, проривається спалахами самотності в регіонах, що лежать за межами дієвої влади Східної Римської імперії або в наступних поколіннях, що з'явилися вже після загибелі Імперії <...> Специфічна організація візантійського суспільства не тільки придушувала всі передумови до творчості, вона, як вже згадувалося, призвела саму цивілізацію середньовічної Візантії до передчасного краху» [278, с. 379].

Варто відзначити, що роботи А. Тойнбі відзначаються певним зневажливим ставленням до консервативного православного християнства та специфіки його культу. Зокрема, вчений не раз акцентує увагу на питанні цезарепапізму, яке вкрай негативно, а в певні періоди історії й трагічно вплинуло на розвиток тих народів, які його прийняли. Найбільш яскравим прикладом в цьому відношенні є Московське царство, яке вибудувало власну концепцію тоталітарної держави й впроваджувало її в життя протягом всієї своєї історії [278, с. 380].

На відміну від православного світу, де Церква була повністю підпорядкована владі державного правителя, у західному світі вона завжди зберігала свою незалежність у відношенні до держави [див.: 123, с.243–250, 260–262]. Показовими у цьому відношенні є приклади не тільки

католицизму, але й протестантизму, який, генетично й ментально ґрунтуючись на католицизмі, розвивався у руслі західних тенденцій [278, с. 378].

Відзначимо, що не тільки представники західноєвропейського інтелектуального дискурсу розглядають такі риси православного християнства, як консерватизм, примітивізм, марновірство, поклоніння іконам тощо крізь призму оціночних суджень, але й в межах православного світогляду існує виразно антагонічне ставлення до релігій західного світу. Особливо яскраво ця тенденція проявляється серед представників Руської православної церкви, які вважають себе спадкоємцями візантійської релігійної культури та «новим» (християнським) богообраним народом. «Візантизм у державі, – зазначає К. Леонтьєв, – означає – Самодержавство. В релігії він значить Християнство з певними рисами, котрі відрізняють його від західних церков, від єресей і розколів. В моральному світі <...> візантійський ідеал не має <...> перебільшеного поняття про земну особистість, він «схильний» до розчарування в усьому земному, в щасті, в стійкості нашої власної чистоти <...> Візантизм <...> відкидає будь-яке сподівання на загальне благоденство народів <...> він є найсильнішою антитезою ідеї вселюдства в сенсі земної всерівності, земної всесвободи, земної вседосконалості і загального задоволення» [цит. за: 149].

Констатуючи глибокий світоглядний розрив між православ'ям та католицизмом, варто звернути увагу на українське православ'я, яке в силу різних історичних причин досить сильно відрізняється від інших його різновидів. Зокрема, православ'я в Україні – це «народне православ'я», яке не сприйняло ідеї цезаропапізму, не самовизначалося як «новий» богообраний народ та характеризується значними домішками народних язичницьких вірувань і релігійних практик [54]. Ідентифікація українців крізь призму релігійного чинника, через складні історичні умови, виявляється, насамперед, як захисна сила.

Витоки історично сформованого антагонізму між православ'ям та католицизмом, а згодом і протестантизмом, лежать у специфіці релігійного світогляду. Адже православна традиція тісно пов'язана з «поняттям іконологічної свідомості», яка відображає певний інший, нематеріальний світ. В свою чергу, західноєвропейська свідомість та мислення – це раціоналізована парадигма, яка акцентує увагу на специфіці розуміння та пізнання зовнішнього матеріального світу [149]. Світоглядною підставою цього виразного антагонізму стала специфіка вирішення тринітарної проблеми та питання філіокве. Ця проблема знайшла своє емпіричне виявлення у відмінностях богослужіння, догматах про непорочне зачаття та тілесне взяття до неба Діви Марії, тлумачення первородного гріха, відмінностях між іконами та релігійним живописом і, що найголовніше, питання про співвідношення іпостасі та персони, яке виявилось у вирішенні проблеми людини [138]. Адже, як влучно зазначав св. Фотій, «таємниця богослов'я лежить у людині».

Зрозуміти докорінну відмінність і основу жорсткого протистояння православ'я та католицизму можна лише в контексті соціокультурних виявів тринітарної проблеми. Зокрема, в православній догматиці стверджується, що Дух Святий сходить від Отця до Сина, які інтерпретуються як «іпостасі» єдиного Бога. Зазначимо, що слово «іпостась» походить від давньогрецького слова «ὀπόστασις», яке означало суть, сутність, засновок. Фактично, слово «ὀπόστασις» означало «таку ідею речі, що тримає її у єдності» [138]. Три іпостасі Бога, відповідно, виділені у відповідності до специфіки його існування. При чому, саме існування в такому контексті розглядається як енергія сутності [168].

На відміну від православ'я, у католицизмі мова йде про сходження Святого Духа «від Отця і Сина», а для позначання Триєдиного використовується латинське слово «persōna», яке буквально означало «маска», а у католицизмі набуло значення особистість. Однак саме

особистість виявляється через відношення, адже, як відомо, «*persona est relatio*». Іншими словами, слово «*persona*» виявляє те, що в людині зовнішнє, її специфіку у відношенні до інших.

Як не дивно, але саме використання слів «*persōna*» та «*ὕποστασις*» зумовило глибокий розрив не тільки між православ'ям та католицизмом, але й тими соціальними практиками, які впровадили в життя ці дві релігійно-світоглядні доктрини.

Як бачимо, в двох здавалось би невинних термінах виявляється глибока змістовна відмінність двох християнських світоглядів та їх соціальної практики. Остання, як відомо, завжди розглядається крізь призму тлумачення людини та її соціокультурних виявів. Показовим у цьому контексті є те, що у світогляді та соціальній практиці православних країн, проблеми, пов'язані з правами людини, тривалий час були маргінальними та другорядними. Правова система захищає права персони, а «права серця» захистити не може. Більше того, з позиції православного світогляду закон про свободу совісті – це абсурд: «Не може бути закону про свободу совісті! Тому що свобода совісті є феномен не юридичний, не соціальний, а онтологічний. Совість вільна у будь-якої людини незалежно від того, визнає цю державу, або не визнає» [138]. Істинне «Я» в людині настільки глибоко заховане, що зовнішнє соціальне середовище до нього майже не має відношення. І тому православні християни завжди миряться з наявною соціальною системою та різними режимами влади. Їх погляд спрямований не тільки на власне внутрішнє досягнення «богоподібності», але й на іншу реальність [149].

Тринітарна проблема, що стала теоретичним тлом докорінної відмінності між православ'ям та католицизмом, на емпіричному рівні виявилася крізь призму релігійної практики обох конфесій. Як відомо, у християнстві, аналогічно як і в інших авраамічних релігіях, об'явлення мають лише обрані, що удостоюються права тлумачити зміст цього об'явлення. Відповідно, миряни, які у християнстві становлять більшу частину релігійної спільноти, мають лише загальне уявлення про докорінні догматичні

відмінності, відповідно, їх релігійна ідентифікація ґрунтується не стільки на релігійно-світоглядних принципах, скільки у відповідності до специфіки релігійної практики, зокрема: особливостей зовнішньої форми таїнств хрещення, миропомазання, причастя, подружжя (вінчання), призначення релігійних чинів, специфіки введення до сонму святих, інтер'єру храмів, сакрального мистецтва тощо. Відзначимо, що у православ'ї ця сторона релігійного життя абсолютизується [237].

Включеність релігійних практик у соціальне, зокрема в ракурсі ідентичності, не викликає здивування хоча б і тому, що одне із засадничих понять – літургія – має виразно соціальне прагматичне навантаження: «Leitourgia має більш світське значення, ніж культ. Дослівний переклад слова «літургія» означає «справу народу чи для народу», «громадську справу», щось на зразок будівництва оборонного міського муру, врешті, будь-яке служіння загалом. Це поняття може набувати також і культового значення, бо культ теж зачисляємо до справ, що стосуються всіх. Літургія ще означає спільне релігійне богослуження, що стосується усієї громади, за проведення якого відповідали всі і брати участь у якому повинні були всі, щоб через приношення жертви забезпечити для усієї громади благословення відповідного божества. Тоді релігійне богослуження було такою ж важливою справою, як і всі інші, які мали забезпечити усякі гаразди народу або сприяти цьому» [137, с.31]. У тринітарному вченні християнської теології відбувається діалектичне поєднання катабатичного й анабатичного ракурсів літургії: «Із розуміння богослуження як діалогу, що складається із вияву Божої ініціативи щодо спасення (катабазис), і людської відповіді на неї (анабазис), поняття літургії збігається настільки, наскільки подвійно можна розуміти словосполучення з родовим відмінком «діло народу», але також і «діло для народу». «Діло для народу» – це літургія як Боже діяння для багатьох, Його спасенне діяння для новозавітного народу. З такого погляду, Служба Божа – це передусім служба Бога людині. Цим літургія відкрита до попереднього катабатичного виміру всіх богослужбових дій. Але те ж можна

сказати й про анабатичний вимір: богослуження – це діло і чин усього народу, що належить до Завіту незалежно від наступних єрархічних відмінностей. Це справжня служба всіх Богові, яку Бог Отець робить можливою лише через Сина у Святому Дусі» [137, с.33–34]. За аналогією до містичної єдності Осіб Пресвятої Трійці, літургійна єдність християн промовляє про те, що спасіння стосується не окремих людей, а саме окремих осіб в церковній єдності: «Людська єдність, що в літургійних діях віднаходить частку в єдності трьох Божих Осіб, бере участь у ствердженні буття через інших <...> Такою мірою, якою поодинокі особи мають частку в божественному житті, вони відкриваються одне одному і створюють спільноту, яка у безумовності свого сприймання перевищує будь-яку світову любов» [137, с.87].

Показово, що релігійні практики виступають засадничим чинником соціальної ідентичності не тільки у православ'ї та католицизмі, але й у протестантизмі. Як відомо, передумови становлення останнього були догматичними й стосувалися догмату про чистилище та питання про главенство папи у Церкві. Ці питання були поставлені ще на початку XIII ст. представниками секти катарів та вальденсів [313]. Згодом ці ідеї знайшли відображення у теологічній спадщині Я. Гуса, який різко засуджував продаж індульгенцій та критикував інститут папства; Дж. Вікліфа, який одним із перших почав перекладати Біблію на національні мови, зокрема англійську, та багатьох інших теологів. Своє концептуальне оформлення протестантський рух отримав у відомому документі «95 тез. Диспут про прояснення дієвості індульгенцій» (1517) М. Лютера [172].

Зважаючи на те, що Реформація і, відповідно, протестантизм виникає внаслідок тотального незадоволення зовнішніми виявами та практикою Католицької церкви й як спроба перебудувати її на засадах первісного християнства, принципові відмінності між цими двома християнськими конфесіями виявляються крізь призму релігійних практик – визнання і впровадження певних таїнств, поклоніння іконам і мощам, критика вчення

про відпущення гріхів (що відоме з історії як практика індульгенцій), інституту чернецтва, специфіка організації Церкви, особливості обрядовості тощо. Звичайно, були й віроповчальні відмінності: догмати про чистилище та про непорочне зачаття Діви Марії протестанти не прийняли, а критика інституту папства впливала зі специфіки інтерпретації Святого Письма.

Незважаючи на те, що протестантизм постає як критика та перебудова Католицької церкви, поза увагою його провідних теологів не залишається й критика основних положень православ'я, зокрема, вчення про іконошанування та обрядовість, що, як відомо, у загальному аспекті однакові в ортодоксальних церквах.

Криваві війни та «національні рухи», які йшли у всій Європі під релігійними гаслами аж до середини XVII ст., яскраво засвідчують, що релігія, а на рівні мирян релігійні практики виступали головним чинником соціальної ідентичності. Релігія творила не тільки етнічні спільноти, але й цивілізації – ісламський світ, західний християнський світ, православний світ руської (а згодом і російської) культури. Незважаючи на те, що після підписання Вестфальського миру 1648 р., у Європі утвердився принцип «чия влада, того й віра», що призвело до секуляризації та зниження ролі релігії у соціокультурному та політичному житті, у XIX і особливо у XX ст. релігія отримала серйозну конкуренцію з боку націоналістичних та тоталітарних ідеологій (комунізму, нацизму, фашизму).

Однак крах комуністичної ідеології у кінці XX ст. обумовив формування світоглядного вакууму і сприяв відродженню релігійності у народів пострадянського простору. Релігії, особливо православна конфесія, беручи реванш над комуністичною ідеологією, знову стає органічною частиною життя не тільки окремих особистостей, але й цілих народів, визначаючи геополітичний простір сьогодення. Особливо гостро ця тенденція проявляється в сучасній Україні. Українське населення, як відзначав М.Грушевський, самовизначаючись на ґрунті релігійного чинника, який

виявляється на рівні виключно релігійної практики, забуває про змістовну відмінність українського та російського православ'я [54].

Як бачимо, взаємозалежність соціальної та релігійної сфер протягом історичного розвитку виразно простежувалася і на рівні релігійних практик, що виступали вагомим маркером культурної, цивілізаційної та етнічної, національної ідентичності.

3.2 Історичні трансформації релігійності та їх вплив на специфіку релігійної практики

У попередньому підрозділі виявлено, що практично аж до XVIII ст. релігія виступала головним чинником соціальної ідентичності. До того часу «людина релігійна» була єдиним соціологічним типом, варіації якого залежали виключно від конфесійних, соціокультурних та історичних умов розвитку суспільства. Секуляризація суспільного світогляду у XIX ст. та «весна народів» на деякий час витіснили релігію на периферію соціальної ідентичності. Однак, спостерігаючи за соціокультурними процесами кін. XX – поч. XXI ст., навряд чи в когось виникне сумнів щодо нового спалаху релігійності, який особливо яскраво проявляється на пострадянському просторі. Релігійна ідентичність, як видно на прикладі сучасних суспільно-політичних змін в Україні та соціокультурних програм (особливо тих, що стосуються мультикультурності) Франції, Німеччини, Італії, Англії тощо, знову починає відігравати важливу роль.

В той час як в Україні Церква тільки формує фундамент для впливу та визначення політичних процесів і соціальної ідентичності, в США, які, за твердженням С. Хантігтона, залишаються найбільш релігійною з країн Заходу, протестантизм, дистанціюючись від сфери сакрального, головну увагу акцентує на звеличенні власної країни в якості «Граду на пагорбі» і «Нового Ізраїлю» й, тим самим, визначає американську ідентичність [303].

Така тенденція, на думку вченого, обумовлена тим, що американська національна ідентичність формувалася на ґрунті протестантських цінностей тих іммігрантів, які формували нову державу у XVIII ст. Зважаючи на це, С. Хантінгтон доводить, що більшу частину американців й сьогодні об'єднує англо-протестантська культура, ключовими елементами якої є «англійська мова, десять заповідей <...>, індивідуалізм, робоча етика, переконаність у тому, що люди можуть і повинні створити рай на землі» [303, с. 16].

Слід підкреслити, як вчений визнає, що частка англомовних американців у складі населення США сьогодні різко скорочується. Адже протягом XIX ст. сюди масово переїжджали іммігранти-католики з Німеччини, Ірландії, потім з Італії та Польщі. В XX ст. спостерігається масовий потік іммігрантів з іспаномовних країн. Ця тенденція, безумовно, дещо видозмінює американо-протестантську ідентичність, нівелюючи при цьому роль протестантської релігії як чинника національної ідентичності. Однак великі американські корпорації, громадські організації (як наприклад, Християнський союз молодих людей), система середньої шкільної освіти тощо завжди прагнули американізувати іммігрантів, навчити їх «американським традиціям, англійської мови і американського способу життя» [303, с. 211]. Це сприяло тому, що сьогодні, незважаючи на всі зміни, протестантизм продовжує сповідувати близько 60 % американців [див.: 303, с. 109]. Саме завдяки цьому, на думку С. Хантінгтона, «англо-протестантська культура протягом трьох століть була, є і залишається ключовим елементом американської ідентичності» [303, с. 103].

Тісний взаємозв'язок релігійної, етнічної, національної та цивілізаційної ідентичності підкреслює й інший американський політик і політолог П. Б'юкенен. У відомій роботі «Смерть Заходу» [42] він зазначає, що «цивілізація, заснована на вірі, а з нею культура і мораль відходять у минуле і повсюдно замінюються новою вірою, новою мораллю, новою культурою і новою цивілізацією» [42]. Підкреслимо, що західна цивілізація, за словами П. Б'юкенена, стоїть на межі зникнення в силу видозміни, насамперед,

етнічної ідентичності, головними чинниками якої є віра у спільне походження та спільна релігійна традиція – християнство. Вчений доводить, що міграційні процеси, які відбуваються сьогодні у США та країнах Заходу й політика мультикультуралізму призведуть до того, що до 2050 р. в Європі і США буде абсолютно домінувати ісламо-арабо-африканська культура, а людей європейського походження в усьому світі залишиться не більше 10%. В результаті Європу і США в XXI ст. чекає етнічний крах [42].

Загалом, підтверджують значний вплив релігійного чинника на різні процеси ідентифікації й ті прояви нетерпимості та масові погроми, які спостерігалися восени 2005 р. в передмістях ряду міст Франції, Німеччини, інших західноєвропейських країн. Як відомо, в цей час конфлікти, що мали расову та конфесійну форму, відбулися навіть у традиційно спокійній Австралії [див.: 199]. Всі вони, як правило, були організовані мігрантами і в повсякденній свідомості пов'язувалися з релігійною, насамперед мусульманською, ідентичністю. Визнає вплив релігійного чинника на згадані соціальні та політичні процеси й М. Мchedlov, однак, все ж застерігає, що він є «не в якості першопричини, а як ідеологічне обрамлення, яке звичне і близьке для схильної до емоційного піднесення ісламської молоді» [198, с. 27].

Дуже часто релігійна ідентичність стає об'єктом політичних маніпуляцій. Соціологічні дослідження показують, що етно-конфесійні характеристики є, насамперед, найбільш яскравою оболонкою конфліктних ситуацій, і основна маса респондентів усвідомлює їх соціально-економічні та політичні корені: «Ступінь же впливу релігійної ідентичності акторів цих протистоянь на процеси залежить від історичних умов, особливостей соціально-політичного ладу, демократичних і культурних традицій цього суспільства, від рівня правового і морального розвитку його членів, амбіцій його лідерів, які часто представляють власні інтереси в якості інтересів всієї культурної спільності. Релігія, не будучи при цьому першопричиною, лише

дає додатковий імпульс, мобілізує, згуртовує учасників рухів, надає їм певну стійкість і цілеспрямованість» [198, с. 32].

Аналогічну думку висловлював дещо раніше й П. Сорокін, який акцентував увагу на тому, що головною причиною таких масових протестів чи релігійних, етнічних, національних рухів виступає, передусім, соціальна нерівність, яка, укріпившись високими ідеями, зокрема національними, мовними або релігійними, може об'єднувати велику кількість населення [259].

Ці та багато інших фактів красномовно свідчать про непересічну роль релігійного чинника в сучасному соціально-політичному житті. Як не дивно, але у секуляризованому суспільстві модерну релігія почала витіснятися іншими формами ідентичності (політичними, класовими, мовними тощо) й стала відігравати другорядну роль. Однак, як зазначають Р. Палмер і С. Хантінгтон, у кінці XX ст. глобалізація і міграційні процеси призвели до того, що державна ідентичність почала заміщатися релігійною. Показово, що остання стала розглядатися як головна підстава цивілізаційної ідентичності [334, р. 3].

Дистанціюючись від виявлення правомірності наведених позицій, зазначимо лише те, що релігія останнім часом, справді, бере активнішу роль у механізмі ідентифікації в порівнянні з 50-ми рр. XX ст. Вказана тенденція, ймовірніше за все, обумовлена крахом традиційних прогресистських ідеалів і тоталітарних ідеологій, що призвело до формування світоглядного вакууму і сприяло релігійному ренесансу.

Зважаючи на сучасне релігійне відродження, яке, на думку багатьох дослідників, сприяє подоланню моральної кризи та бездуховності, та чільне місце релігії в процесі соціалізації особистості, зарубіжні й вітчизняні дослідники все більшу увагу приділяють вивченню процесів релігійної соціалізації особистості. Об'єктивне висвітлення цього питання вимагає від нас, насамперед, визначитися з тим, що ми розуміємо в контексті нашого дослідження під базовими категоріями релігія і конфесія. Адже, незважаючи

на те, що термін «релігія» є загальноприйнятим і часто вживаним, сьогодні відсутня його однозначна дефініція. Існує безліч підходів до визначення релігії: теологічний, філософський, соціологічний, психологічний, етнологічний тощо.

Слово «релігія» походить від «*religare*», яке перекладається з латини як «зв'язувати». В такому контексті, на думку О. Крилова, мова йде про відношення зв'язку людини з невидимим світом, втілення якого кожне віросповідання визначає по-різному [133]. В свою чергу, в наукових роботах із релігієзнавства часто акцентують увагу на складності визначення релігії у зв'язку тим, що через видове різноманіття релігій формально-логічна дефініція тут не працює. Тому релігія визначається «як сфера духовного життя суспільства, групи, індивіда, спосіб практично-духовного освоєння світу і сфера духовного виробництва. В якості такої вона постає як: 1) прояв сутності суспільства: 2) аспект життєдіяльності й активно діючий суспільний компонент, який виникає в процесі становлення людини і суспільства; 3) спосіб вираження і подолання людського самовідчуження; 4) відображення дійсності: 5) суспільна підсистема; 6) феномен культури» [210, с. 52–53].

Названі аспекти задають «шестимірний континуум», всередині якого здійснюється синтез різних визначень, на перетині зазначених «площин» зав'язуються понятійні вузли, що відтворюють це явище з різних його сторін [210, с. 227].

У словнику Брокгауза і Ефрона релігія розглядається як «організоване поклоніння вищим силам. Релігія не тільки представляє собою віру в існування вищих сил, але встановлює особливі відносини до цих сил: вона є, отже, «відома діяльність волі, спрямована до цих сил» [80, с. 539–544].

У Британському словнику теж акцентується факт складності створення єдиного визначення, відповідного для всіх релігійних комплексів. Аналізуючи недоліки різних підходів до визначення релігії, варто звернути увагу на те, що віра в Бога не є обов'язковим атрибутом релігії. Визначення ж релігії через поняття сакрального тягне за собою необхідність визначення

останнього, що не є ознакою вдалої дефініції. Тому найбільш прийнятним автор вважає визначення релігії як системи спільної віри і практики, що належить до Надприродного чи Надлюдського буття [329, р. 915–916].

В свою чергу, термін «конфесія» походить від латинського слова «*confessio*» – «віресповідання», яке в класичних західних словниках визначається по-різному. По-перше, як публічне або приватне підтвердження віри в ідеї чи доктрини, які поділяються в межах певної системи віри [344, р. 86–89] або як формальне затвердження догматичної віри, призначене для суспільного визнання індивідумом, групою, паствою, синодом або церквою. Найчастіше асоціюється з протестантськими церквами [329, с. 248–249].

Загалом, терміном «конфесія» позначають або ж певну релігію, або ж конкретне віресповідання чи окреме віровчення, або ж специфіку віресповідання в межах певного релігійного вчення, а також конкретно-історичні релігійні інститути. У класичному релігієзнавстві цей термін використовується практично тільки для розрізнення сповідань у християнстві, проте в політичній площині він все частіше починає вживатися стосовно до всіх релігій, оскільки кожна з них всередині основного напрямку має різні віровчення. Специфіка останнього є світоглядним тлом формування відмінних релігійних практик, які виявляються у різних обрядах, ритуалах, догмах, тобто у здійсненні відмінних соціальних і релігійних практик [129].

На тлі інтерпретації термінів «релігія» і «конфесія», як правило, формуються підходи до питання змісту понять «релігійна ідентичність» та «конфесійна ідентичність» і тлумачення специфіки цих соціальних феноменів. Варто відзначити, що інколи поняття «релігійна ідентичність» та «конфесійна ідентичність» розглядаються як синонімічні й взаємозамінні. Однак, на наш погляд, такі підходи є не зовсім науково коректними і не враховують змістовної відмінності між релігією і конфесією, приводячи до хибних висновків. Аналогічну думку висловлює й Р. Мухаметшин, який стверджує, що «релігійна ідентичність – це ідентичність персонального рівня, а конфесійна – соціального» [196]. Дослідник підкреслює, що віра

ірраціональна й не потребує зовнішніх доказів. У свою чергу, конфесійна ідентичність неможлива поза здійсненням релігійних практик тієї конфесії, з якою ідентифікує себе особистість. Таким чином, релігійна ідентичність постає як внутрішнє визнання існування світу сакрального, ірраціонального, тобто того, що не потребує жодного доведення. Становлення релігійної ідентичності відбувається за допомогою механізму ідентифікації. В свою чергу, конфесійна ідентичність формується внаслідок реалізації релігійних практик і постає як соціальна позиція особистості, яка формується в процесі соціалізації.

Іншими словами, проблема конфесійної приналежності є, як правило, не стільки теологічним питанням визначення віри, скільки фактором ідентифікації себе з певним релігійним віросповіданням, а дуже часто за допомогою цього і з певним етносом, територією, способом життя. Тобто, «зарахування себе до певної релігійної течії, насамперед, традиційно акредитуючої інституціоналізованої конфесіями» [197, с. 79].

На основі сказаного бачимо, що основою розмежування релігійної та конфесійної ідентичності виступає, насамперед, пріоритетна для індивіда сторона релігії – ритуальна, організаційна (доктринальна) або віроповчальна. Внаслідок цих відмінностей диференціюється і розуміння релігійної соціалізації. Справді, для західних християнських країн (переважно протестанських) основою релігійного, конфесійного життя виступає віровчення, переконання в його істинності. Звідси (із західної традиції) впливає точка зору більшості сучасних дослідників, які бачать прояв релігійності, передусім, не у виборі ритуалів, а в особливому способі сприйняття світу, співвіднесення себе з ними.

Однак не варто забувати, що в західному інтелектуальному дискурсі існує також й прямо протилежна точка зору, котра підкреслює особливості сприйняття молодим поколінням певних інституціоналізованих форм релігії (ритуали, культи, догми тощо). Для цього найчастіше використовується термін «церковно-релігійна соціалізація» [24, с. 111–119]. Очевидно, що дієве

й помітне забезпечення церковно-релігійної соціалізації здійснює католицизм.

Що стосується православ'я, то тут, як відомо, пріоритет надається ритуалам, церковному життю, участі в службах і таїнствах: «Православна віра починається з оцерковлення, з обряду. Тому з православної точки зору релігійна соціалізація – це оцерковлення, належність до приходу, громади, вписування в етноконфесійні рамки» [309, с. 118]. Показовим залишається й те, що православна церква існує через таїнство і завдяки таїнству, адже, як зазначає прот. Г. Флоровський, «тільки в Таїнствах християнська громада перевершує суто людські мірки і стає Церквою» [298].

Досить схожою є й ситуація в ісламі, де життя віруючих жорстко регламентується стовпами обрядової практики ісламу – єдинобожжям і вірою в посланництво Мухаммада, п'ятиразова молитва-намаз, піст, милостиня – закят і паломництво – хадж, реалізація яких здійснюється відповідно до чітко прописаних настанов [див.: 320].

Важливе місце відводиться релігійним практикам і в іудаїзмі. Як відомо, кожен єврей має чітко виконувати всі релігійні приписи й обряди. Слід відзначити, що в той час як обрядова сторона ісламу та православ'я, насамперед, визначає конфесійну приналежність, в іудаїзмі, приналежність до якого визначається, як правило, народженням, релігійні практики спрямовані на підкреслення унікальності єврейського народу, його історії та віри [163]. Показово, що в іудаїзмі, аналогічно як і в інших давніх національних релігіях, релігійні практики визначали не стільки приналежність до певної громади, скільки взаємозв'язок з Богом, тобто сакральним, потойбічним буттям, вони існували як своєрідний вихід в інобуття. Однак, зважаючи на те, що іудаїзм не був статичним, згодом почали виникати нові релігійні практики, які вже символізували конфесійну приналежність. Як приклад, можемо згадати кабалістику чи хасидизм. Тут бачимо відмінність іудаїзму від філософської парадигми й богословських домінант християнства: «така важлива для християнської середньовічної

філософії проблема співвідношення знання та віри постає у контексті єврейської думки в дещо несподіваній формі, оскільки в традиції іудаїзму центральне місце займає дія, вчинок, а не думка або вірування (хоча окремі автори наділяють і їх статусом дії). Виконання заповідей – ось той третій елемент, котрий змінює проблематику традиційного питання про віру та розум, оскільки заповіді Божі розташовуються в ієрархії єврейських цінностей вище і віри, і знання. Саме тому значна частина творів і єврейських філософів (напр., Маймоніда) і кабалістів присвячена проблемі смислу заповідей (таама га-міцвот). Виконання заповідей безпосередньо впливає на стосунок між Богом та обраним народом, а завдяки цьому і на долі всього людства; більше того, воно впливає і на сам устрій та стан Божественного світопорядку» [41, с.12–13].

На основі сказаного приходимо до висновку, що релігійна соціалізація в найзагальнішому сенсі виступає своєрідним становленням віруючого, яке відбувається на певному конфесійному та соціокультурному тлі [309, с. 117]. Фактично, за аналогією М. Бердяєва, який зазначає, що культура ніколи не була і ніколи не буде абстрактно-людською, вона завжди конкретно-людська, тобто національна [25], маємо всі підстави стверджувати, що не буває релігійності загалом, а є релігійність конкретна, конфесійна. Саме тому, говорячи про соціалізацію крізь призму релігії, мається на увазі не релігія загалом, а мова йде про певну чітко визначену конфесійну соціалізацію. Вона відбувається в рамках виразно визначеного віровчення з його догматикою, нормативними підставами і ритуальним оформленням. Отже, «соціалізація здійснюється в процесі релігійного виховання віруючих, в ході якого прищеплюються (індоктринуються) відповідні певній конфесії світовідчуття, норми відносин і правила поведінки» [21, с. 182].

Виходячи з вищесказаного, вважаємо за доцільне підкреслити, що поняття «релігійна соціалізація» та «конфесійна соціалізація» ототожнювати не можна. Оскільки «релігійна соціалізація», аналогічно як і «релігійна ідентичність» тісно пов'язана з внутрішнім світом і світосприйняттям

людини, навіть незважаючи на те, що вони завжди проявляються на певному соціокультурному та конфесійному тлі. В свою чергу, «конфесійна соціалізація» та «конфесійна ідентичність» тісно пов'язані з входженням індивіда до певної соціокультурної та конфесійної групи. Отож, конфесійна соціалізація – це процес засвоєння людиною крізь призму індивідуальної свідомості прикладів конкретної релігійної культури, яка отримала поширення в певному суспільстві.

На основі тісного взаємозв'язку релігійної та конфесійної соціалізації відбувається становлення «релігійної людини», яка, насамперед, повинна розділяти основні догмати тієї конфесії, з якою вона себе асоціює. Для християн, зокрема православних, це догмати про єдиного Бога, Святу Трійцю, непорочне зачаття, воскресіння і вознесіння, святі таїнства, потойбічну відплату і кінцеве воскресіння, іконошанування тощо. Релігійність мусульман визначається через визнання «п'яти стовпів ісламу». В свою чергу, кожен іудей має визнавати Яхве єдиним Богом, поділяти догмат про «богообраність» євреїв, віру в прихід Месії. Відзначимо, що спочатку іудеї вважали, що Месією буде реальний цар-визволитель, однак згодом з'явилася думка про посланника Бога, який оновить світ, збере всіх євреїв у Палестині («навколо Сіону» – невелика гора у Палестині) і покарає їхніх ворогів.

Крім того, релігійні люди, як правило, визнають ті цінності, що викладені в Святому Письмі, Священному Переказі та експліковані багатьма поколіннями теологів і релігійних філософів. В цьому сенсі можна говорити про те, що релігійність іудеїв ґрунтується на ціннісно-нормативному ґрунті Тори й Талмуду. Показово, що останній постає своєрідним збірником приписів і заборон, які досить жорстко визначають соціальну поведінку віруючого іудея [142]. В свою чергу, християни поділяють цінності, викладені у Старому і Новому Завітах. Варто відзначити, що через високий ступінь інституалізації і догматизації християнства, Святе Письмо постає радше як світоглядний та аксіологічний орієнтир, ніж рекомендація до практичної діяльності. В свою чергу, остання є тим демаркаційним фактором,

який формує жорстку межу між релігійною та конфесійною соціалізацією та, відповідно, релігійною ідентичністю.

Ситуація в ісламі аналогічна християнству, адже ця релігія ґрунтується на світоглядному й аксіологічному ґрунті Корану. Однак, незважаючи на наявність спільних усім мусульманам цінностей, що зафіксовані у Святому Письмі, їхні релігійні практики значною мірою обумовлені, з одного боку, висновками знавців релігії – улемів, а з іншого – спільними рішеннями ісламської громади – умми [16]. Така тенденція призводить не тільки до формування відмінних релігійних практик, але й варіативності тлумачення самого святого писання й основних догматів релігії. Показовим прикладом у цьому контексті є мусульманський джихад, який, насамперед, пов'язаний із необхідністю самовдосконалення людини та виконанням свого релігійного обов'язку, і лише в останню чергу з боротьбою проти «не-вірних» [219, с. 378]. Однак, через поширену реінтерпретацію цього мусульманського «стовпа віри» (догмату) теологами, улемами та внаслідок особистих духовних пошуків віруючих, його змістовні акценти можуть суттєво змінюватися.

Як бачимо, становлення релігійної людини починається з пошуку життєвої моральної та ціннісної опори або індивідуальних духовних пошуків, які завжди відбуваються на певному конфесійному тлі. Незважаючи на те, що релігія формує певні світоглядні й ціннісні орієнтири, все ж вона не завжди може наперед визначити не тільки результати цього духовного пошуку, але й власний зміст в очах релігійної людини.

На основі сказаного приходимо до висновку, що релігійна людина – це людина, яка пройшла процес релігійної соціалізації й ідентифікує себе з представниками певної конфесії. Таке тлумачення впливає із розуміння поняття «релігійність», під яким прийнято розглядати «якісну і кількісну визначеність (ступінь, рівень, характер) суб'єктивного засвоєння релігійних ідей, цінностей, норм та їхній вплив на поведінку, життєдіяльність віруючих, релігійної спільноти» [238, с. 277]. Зроблене уточнення яскраво засвідчує

відмінність між поняттям «релігійна людина» і «віруюча людина». Наше припущення повністю підтверджує й запропоноване у «Релігієзнавчому словнику» визначення характеру релігійності як показника, «що дає можливість визначити якісні особливості, певні відмінності та специфіку релігійності серед віруючих – прихильників різних конфесій, а також окремих регіонів» [238, с. 277].

Запропоноване визначення характеру «релігійності» яскраво демонструє тісний взаємозв'язок «релігійності», з одного боку, з цінностями, нормами та приписами певної конфесії, а з іншого – ту змістовну відмінність понять «релігійна людина» та «віруюча людина», яка дає можливість говорити про два види релігійності: церковну (конфесійну) і позацерковну. Відповідно, «церковна релігійність постає як результат інституційно орієнтованих приписів релігійної соціалізації» [238, с. 278]. Вона формується внаслідок ідентифікації індивіда з сукупністю певних релігійно-значимих дій, передбачаючи, що віруючі свідомо чи несвідомо виконують ті чи інші церковні ритуали, обряди, релігійні звичаї тощо. Відзначимо, що такі релігійні практики, постаючи символічною формою духовності віруючого, визначають усі сфери життя індивіда – особисто значимі події, громадське життя та дозвілля [203, с. 109].

Церковна релігійність, як правило, виявляється крізь призму релігійних відносин. Релігійна людина, «воцерковлюючись», приймаючи запропоновані їй релігійні практики, повністю сприймає цінності та норми власної конфесії й намагається жити в колі своїх однодумців. При цьому важливе значення має рівень інституалізації певної релігії. Так, наприклад, у християнстві, зокрема, православ'ї, роль Церкви надзвичайно велика, оскільки вона виступає своєрідним посередником між людиною і Богом. Це посередництво реалізується у формі церковних служб і таїнств (хрещення, вінчання тощо). Найважливішим же в цій структурі проявом віруючої людини, на наш погляд, є духовне наставництво (сповідь, благословення). Включеність у життя Церкви на рівні приходу («оцерковлення») є важливою демаркаційною

межею між «людиною релігійною» і «людиною невизначеною» у ставленні не тільки до сакрального, але й самого інституту Церкви.

Дещо інша ситуація в світі ісламу. Тут немає такої жорсткої організації віросповідання. Основну роль відіграє громада – умма, її керівники – імами, а також знавці богослов'я – улеми. При цьому, як пише американський дослідник Д. Пайпс, «імам є політичним лідером, але зустрічає сильну опозицію, якщо бере на себе сміливість робити самостійні релігійні тлумачення або заяви» [255, с. 87]. Зважаючи на це, в ісламі «вектор» релігійності дещо відмінний від християнського, оскільки соціалізація тут відбувається через визнання «стовпів віри» та навколо громади. Особливо яскраво ця тенденція проявляється серед мусульман-мігрантів, які у різних європейських країнах формують своєрідні «ісламські гетто». Світогляд та соціальні практики цих спільнот орієнтуються виключно на принципи шаріату та рішеннях власних улемів, а не на загальногромадянські правові норми [218]. При чому, незважаючи на широке використання сьогодні назви «євроіслам», «єдиної мусульманської громади не склалося, а йде конкуренція між різними національними громадами, що не характерно для ісламу» [218].

Дещо складніша ситуація в іудаїзмі, оскільки, як зазначає С. Дайч, єврейська ідентичність не фіксується певною поведінкою, прийняттям будь-яких моральних цінностей, релігійних практик тощо. В її основу не закладені ані національність, ані раса, ані віра (в загальноприйнятому розумінні) [59]. Цю думку повністю поділяє й О. Мілітарьов, який зазначає, що єврейська ідентичність визначається «не способом життя, і навіть не походженням (ancestry), а скоріше самим фактом існування єврейської ідентичності» [189]. Загалом, вчений намагається показати, що визначення єврейства відбувається відповідно до суб'єктивних відчуттів, а не щодо загальноприйнятих критеріїв. Однак це твердження навряд чи влаштує С. Дайч, яка підкреслює, що суб'єктивного відчуття та поваги до цінностей іудаїзму не достатньо, щоб стати євреєм: «Син єврейського народу, які б вчинки він не здійснював, залишається євреєм, він – син Всевишнього. Якщо не-єврей (гой) любить

Бога і євреїв і наділений всіма достоїнствами, він залишається гоєм, він – не син Бога» [59]. Дослідниця наполягає, що єврейська ідентичність формується на ґрунті інтуїтивного відчуття унікальної єврейської душі, в якій закладено відчуття нерозривного союзу з Богом: «Біля підніжжя гори Синай був укладений унікальний союз між Всевишнім і єврейським народом. Творець світу обрав нас з усіх народів і поклав місію бути «царством священнослужителів і народом святим». До нас (євреїв – В.К.) пред'явлені інші вимоги, і тому ми відрізняємося від усіх інших народів» [59].

Незважаючи на відмінності процесу релігійної соціалізації представників релігій традиції об'явлення, спільним для них залишається прагнення до «просоціальної» поведінки, що, безумовно, сприяє консолідації групи. Але ця «просоціальність» тісно корелює з рівнем соціального контролю (так, «в економічних іграх віруючі поведуться більш просоціально, якщо перед грою їх знайомлять із текстом, де згадується що-небудь божественне»). Роль же релігійності в зміцненні групи, як вважають дослідники, прямо корелює зі строгістю ритуалів і обмежень [180, с. 52–56]. Іншими словами, в поведінці «людини релігійної» існує певна специфіка, але зовнішньому спостерігачеві важко провести межу між такими особливостями, з одного боку, і ханжеством і «обрядовірством» – з іншого.

В свою чергу, позацерковна релігійність – «це підсумок власних пошуків індивіда, його релігійного самовизначення, засвоєння релігійних цінностей» [238, с. 278]. Позацерковна релігійність, на наш погляд, найяскравіше проглядається крізь призму запропонованого Т. Лукманом поняття «невидима релігія» [337]. Остання, на думку вченого, заміщає сьогодні традиційні для середньовічної європейської культури інституалізовані форми релігійності й виявляється на індивідуальному рівні. Отож, у такому випадку мова йде про релігійність без приналежності до певної конфесії. Більше того, як зазначає Г. Деві, навіть якщо віруючі усвідомлюють свою приналежність до традиційної організації, все ж досить часто вони ставлять власні переконання та власну віру вище від догматів

власної конфесії [331]. Це, в свою чергу, призводить до поширення таких висловлювань як «я духовно близький до буддизму», «я відчуваю себе християнином, але не належу до якоїсь церкви» тощо. Для культивування подібних особистих переконань зовсім не потрібно приєднуватися до якоїсь релігійної групи. Підставою індивідуальної ідентичності виступають прочитані книги, телепрограми, інтернет-сайти тощо.

Французький соціолог Д. Ерв'є-Леже вважає, що атомізація індивідуального духовного пошуку розчиняє традиційні релігійні зв'язки, руйнуючи, насамперед, традиційні релігійні практики, а суб'єктивізація релігійної істини заважає відновленню цих зв'язків [335, р. 166]. Окремі дослідники роблять висновок, ґрунтуючись на кількісних і якісних дослідженнях сучасної релігійності, що люди все частіше вважають свою віру приватною справою. Зважаючи на цю тенденцію, в сучасному науковому дискурсі у протилежність поняттю «релігійність» все частіше використовується поняття «духовність».

Необхідність чіткого розмежування понять «релігія» та «духовність» одним із перших обґрунтував американський психолог К. Паргамент. Вчений доводить, що в той час як релігія – це інституціональне утворення, духовність постає як форма духовного самовираження. Уточнимо, вчений переконаний, що перехід від релігійності до духовності, який супроводжується процесом сенсоутворення й інтерпретації життя, пов'язаний із зростанням уваги до внутрішніх, психічних процесів [347, р. 306–320; 346, р. 1044–1093].

Відзначимо, що поняття «духовність», на відміну від поняття «релігія», не обмежується лише вірою в Бога, божеств чи інших істот. Межею індивідуалізації релігійності можна вважати факт сакралізації власного Я. Як приклад, можемо згадати знаменитий «шейлаїзм» – випадок приватизації релігії, описаний Р. Белла в його роботі «Звички серця». В інтерв'ю Р. Белла медсестра Шейла Ларсон сказала: «Я не пам'ятаю, коли останній раз була в

церкві. Але моя віра допомагає мені жити. Це Шейлаїзм. Мій власний тоненький голосок» [327, р. 221].

Зроблені нами зауваження дають повне право провести чітку демаркаційну межу між поняттям «релігійна людина» та «віруюча людина». Під останньою, на наш погляд, варто розглядати людину, яка визнає існування Бога, однак спілкуватися з Ним може й без посередництва релігійної обрядовості. Однак це зовсім не означає, що в житті віруючої людини немає релігійної практики. Адже, як сказано у Біблії «віра без справ мертва» (Яков. 2:26). Мова в цьому випадку йде про інші, неінституалізовані форми релігійної практики, спрямовані на служіння людям та Богові.

Ріст індивідуальної релігійності в сучасному суспільстві повністю підтверджує зроблене ще у XIX ст. Е. Дюркгеймом припущення про те, що «Старі Боги» є при смерті, тобто традиційні релігії та їх релігійні практики більше не відповідають соціальному досвіду сучасної людини. Їм потрібна інша релігія [90]. Справді, сьогодні вже ні в кого не виникає сумніву, що «присутність релігії серед сучасних інститутів (економічних, політичних, правових) залишається даниною традиційній символіці або ідеологічній риториці, але в наш час ніщо соціальне – етнос, культура, держава – вже не несе в собі релігійного сенсу» [16].

Сучасний ріст релігійності, як слушно зазначає П. Тіллх, обумовлений виходом за межі теїзму. Адже, як відомо, теологічний теїзм прагнув довести необхідність єдино правильної і для всіх обов'язкової віри в Бога як всезнаючого і всемогутнього Творця. Однак у свідомості сучасної людини, базовими цінностями для якої є свобода, індивідуалізм, плюралізм, толерантність, такий традиційний «Бог постає непереможним тираном, у відношенні до якого все інше позбавлене свободи і суб'єктивності» [273, с. 128]. Саме цього Бога, на думку П. Тіллха, закликав вбити Ф. Ніцше.

Як бачимо, сучасний ріст релігійності супроводжується «кризою теїзму» (П. Тіллх) і, як стверджує В. Гараджа, пов'язаний не стільки з відродженням

традиційних релігійних норм, цінностей та практики, скільки зародженням нової позаконфесійної релігійності [16].

Основою сучасної релігійності виступає не стільки віра у всемогутнього Бога, творця і управителя світу, скільки визнання прийнятих у суспільстві правил поведінки, моральних принципів, соціальних цінностей тощо. Релігійність, таким чином, стає приватною справою й визначається через розуміння релігійною людиною своїх соціальних і політичних зобов'язань.

Висновки до третього розділу

Дослідження специфіки функціонування релігійних практик у суспільстві, зокрема їхніх історичних трансформацій, а також значного впливу на формування соціальної ідентичності, дозволили зробити наступні узагальнюючі висновки.

В архаїчному суспільстві релігійні уявлення постають органічною частиною міфологічного світогляду й, відповідно, виступають лише чинником формування певних світоглядних установок. У традиційному, премодерному суспільстві релігійний світогляд стає домінуючим, а релігійні практики перетворюються із знаряддя формування певних світоглядних установок на засадничий критерій категоризації «ми-вони» та, відповідно, формують соціальну ідентичність.

Уточнено два взаємопов'язані поняття: «індивідуальна ідентичність», яка позначає внутрішню безперервність і тотожність особистості, що існує в контексті безперервного розвитку; «соціальна ідентичність», що відображає внутрішню солідарність людини з соціальними, груповими ідеалами й стандартами, має амбівалентний характер, який виявляється в одночасному усвідомленні подібності себе іншим членам групи і своєї відмінності з ними. Запропоновано авторське дефініювання: ідентичність – це рівень тотожності

того чи іншого предмета, істоти, явища як самого по собі, так і типовим представником свого виду, групи, класу, спільноти.

В дослідженні аналізу специфіки соціальної ідентичності в первісних та античних суспільствах, головним чинником якої були стереотипні форми поведінки, представлені, насамперед, ритуальною практикою, доведено необхідність використання замість поняття «релігійні практики» поняття «ритуальні практики» або «міфологічні ритуальні практики», які постають як чуттєве переживання сформованої у міфі дійсності. В свою чергу, релігійні уявлення (образи й ідеї надприродного) є всього лише додатковим, пояснюючим компонентом міфологічної дійсності.

Перехід від ритуальної до релігійної практики тісно пов'язаний із формуванням та розвитком релігій традиції об'явлення (іудаїзму, християнства й ісламу), в межах яких було запропоновано чітке бачення змісту Надприродного (сформована ідея Бога) і визначено практичні умови безпосереднього (опосередкованого чи потенційного) спілкування з Ним. У межах традиції об'явлення соціальна (релігійна) ідентичність формується на основі визнання основних догматичних положень (вірі) та специфіці їхнього практичного втілення.

Соціальна ідентифікація в релігіях традиції об'явлення виявлялася по-різному: в іудаїзмі соціальна ідентичність визначалася крізь призму віри в особливе покликання євреїв, християнська та мусульманська ідентичність формувалися шляхом визнання ряду догматичних положень й специфіки їх втілення у практичному житті.

Внаслідок специфіки релігійного досвіду релігій традиції об'явлення безпосереднє спілкування з Богом мали лише окремі особистості. Соціальна ідентичність, категоризація «ми-вони» постає результатом не стільки догматичних відмінностей, скільки релігійної практики. Підкреслено, що така тенденція найбільш чітко проявляється на ґрунті християнства, яке, базуючись на спільній вірі у Христа, силою специфіки й тлумачення Його

особи та спокутувальної жертви, формує й культивує відмінні релігійні практики, які для більшості мирян виступають основою релігійної віри.

Простежено причини глибокого розриву соціальної практики у країнах, де панує православ'я, і країнах, де домінуючою конфесією є католицизм (або протестантизм).

Підкреслено доцільність розмежування релігійної та конфесійної ідентичностей: релігійна ідентичність – це різновид індивідуальної ідентичності, який формується на основі віри й не потребує зовнішніх доказів; конфесійна ідентичність – це різновид соціальної ідентичності, яка формується на визнанні певних зовнішніх соціальних зразків. Підкреслено, що релігійна ідентичність завжди формується (релігійна соціалізація) на певній конфесійній основі.

В контексті аналізу специфіки релігійної соціалізації виявлено відмінність між «людиною релігійною» та «людиною віруючою» і показано, що релігії традиції об'явлення завжди формують стереотипні форми поведінки, які сприяють консолідації групи. Формування «людини віруючої» (позацерковної релігійності) відбувається на світоглядному фундаменті однієї чи кількох конфесій та обумовлене атомізацією індивідуального духовного пошуку, в результаті якого розчиняються традиційні релігійні зв'язки й релігійні практики. Підкреслюється високий рівень соціальної індіферентності «людини віруючої», що може призводити до дезінтеграції соціальної групи.

Доведено, що сучасний ріст релігійності тісно пов'язаний із кризою теїзму і формуванням нової позаконфесійної релігійності, яка стає, переважно, приватною справою. Відзначено, що зміна у специфіці релігійності обумовлює, насамперед, зміну релігійних практик, а не відмову від них.

ВИСНОВКИ

На основі дослідження сутності релігійних практик традиції об'явлення, виявленні їх доктринальних основ, специфіки, місця та значення у житті суспільства на різних етапах історичного та соціокультурного розвитку отримано наступні узагальнюючі висновки.

Необхідність вивчення змісту релігійних практик релігій традиції об'явлення обумовлена тими змінами у світогляді українського суспільства, які почалися у кінці XX – поч. XXI ст. В цей час яскраво проявляється тенденція до зміни конфесійної приналежності, яка супроводжується не стільки релігійними, скільки політичними переконаннями, що яскраво засвідчує стрімке зростання ролі релігії в житті окремої людини та суспільства.

Самореалізація особистості, яка здійснюється відповідно до основних аспектів принципу свободи совісті та віросповідання, у поліетнічних та полірелігійних суспільствах може сприяти формуванню своєрідних закритих суспільств, що, в свою чергу, актуалізує вивчення питань, пов'язаних із можливістю міжконфесійного та міжрелігійного діалогу. Важливе місце, в цьому відношенні займає вивчення сутності релігійних практик релігій традиції об'явлення. Вирішення цього питання відкриває можливість для формування програмних положень для вкрай актуального для сучасної української та європейської спільноти міжконфесійного діалогу, який може стати новим світоглядним фундаментом для консолідації розрізненого за етнічними, релігійними, політичними, економічними, культурними тощо чинниками суспільства.

Актуальність вивчення сутності релігійних практик традиції об'явлення тісно співвідноситься з дефіцитом їх комплексних релігієзнавчих досліджень. Така ситуація обумовлена, насамперед, тим, що дослідники, які прямо чи опосередковано торкалися цього питання, зосереджували свою увагу, з одного боку, або на апології власної конфесії, або ж формували вкрай абстрактні, віддалені від емпіричного ґрунту, схеми розвитку та

функціонування релігійних практик. Як правило, такі дослідження характеризуються есенціалістськими настановами, обґрунтування яких здійснюється на теоретичному тлі релігійних практик античного і традиційного суспільства.

Оптимальним є поліметодологічний підхід у вивченні релігійних практик традиції об'явлення на основі феноменологічного, герменевтичного і семіотичного наукових методів.

Феноменологічний метод уможливорює комплексний аналіз смислів явлених «насичених феноменів» (Ж.-Л.Маріон), у яких споглядання усуває поняття інтенціональності, на перше місце ставиться споглядання, що має на меті схоплення трансцендентальності й передую акту свідомості. Сенси явищ досліджуються незалежно від того, чи є за їхніми межами якась реальність, чи її немає, дійсність замінюється можливістю, а достовірність як ознака істини замінюється даністю. У зіставленні феноменології і теології відмінність між ними простежується у сприйнятті одкровення, відповідно, як можливості та як історичності. У феноменологічному аналізі комунікації її необхідною умовою є існування розуміння між людьми на основі певної зрозумілої «мови комунікації» (Е.Гуссерль), передавання іншому якогось повідомлення й очікування відповідної відповіді.

Герменевтичний метод – як теорія пізнання тексту – має на меті схопити прихований у тексті зміст, враховуючи його відношення й до інших значимих текстів, пов'язаних між собою. Слід враховувати цілу систему знаків, у якій представлений текст. Приймаємо твердження П.Рікера, що мова релігії за своєю суттю є мовою символічною, що виразно простежується в інтерпретації релігійних практик релігій традиції об'явлення. Інтегральна інтерпретація символічної мови, яка є водночас й аксіологічною мовою (Ю.Тішнер), релігійних практик здійснюється у прагненні виявити Одкровення. У методологічному підході «щеплення герменевтичної проблематики до феноменологічного методу» (П.Рікер) процедури інтерпретації глибоко розшифровують приховані сенси, зокрема у

подоланні відстані між епохою створення текстів релігійних практик та дослідником.

У багатовекторних взаємозв'язках автономних текстів релігійних практик у їхньому комунікативно-прагматичному функціонуванні семіотичний метод допомагає дослідити полісемантичні символічні конотації. «Символічні форми» як «апріорні структури, що інтегрують досвід» (Е.Кассіер) відповідних релігійних практик суголосні духовному світу людини та смислам об'явлення. Поняття семіосфери як семіотичного простору, всередині якого реалізуються комунікаційні процеси і виробляється нова інформація (Ю.Лотман), дозволяє структуровано аналізувати імпліцитні значення релігійних практик традиції об'явлення.

На тлі критики есенціалістських та функціональних підходів до тлумачення релігійної практики обґрунтовано їх динамічний характер та запропоновано авторську їх дефініцію: релігійні практики – це відкрита динамічна система взаємодії віруючого з наперед встановленими догматичними засадами певної конфесії, результатом якої є безперервний семіотично-герменевтичний процес, що виявляється у відповідній соціальній практиці. Запропонована дефініція дає можливість дистанціюватися від оціночних (офіційні, народні або чисті й нечисті) класифікацій релігійних практик, розглядаючи їх в загальній релігійній картині світу. Поряд з іншим обґрунтовано, що діалогічний взаємозв'язок між релігійним текстом та практикою реалізується в постійному конструюванні сенсу та відповідної йому дії, передбачаючи постійне експериментування з нормою.

Доведено докорінну внутрішню відмінність релігійних практик та релігійного досвіду. Останній прийнято розглядати як індивідуальний психічний стан, який виникає на основі зустрічі з трансцендентним (нумінозним) і не має жодної віроповчальної оцінки. В свою чергу, релігійні практики, незважаючи на індивідуальне вираження, завжди співвідносяться з деякими соціальними зразками та світоглядними сенсами. Вони виступають тією соціально значимою сферою людських дій, в рамках якої артикулюється

«невимовний» психічний досвід, який формує нескінченну кількість варіацій у застосуванні норми та її пристосування до мінливого контексту.

Уточнено поняття релігійний культ та показано, що у широкому сенсі він постає як богошанування, яке на соціокультурному рівні проявляється як комплекс релігійних акцій (зокрема, ритуалів та обрядів), спрямованих на вшанування Бога з боку прихильників тієї чи іншої релігії. Запропоновано авторську ієрархічну схему основних інституалізованих форм релігійної практики: культу, ритуалу й обряду. Показано, що основою та зовнішнім виявом релігійного культу є ритуал, який, в свою чергу, може передбачати цілий комплекс обрядових дій. Спростовано ті підходи, в межах яких ритуал та обряд розглядаються як застарілі й застигли, а відтак суто звичаєві форми релігійної практики.

Розмежовано поняття ритуал та релігійний ритуал. Показано, що ритуал – це чітко встановлений порядок обрядових дій, яких людина повинна дотримуватися незалежно від внутрішнього стану душі й індивідуальних переживань. Підкреслено поліфункціональність ритуалу, що виступає дієвим чинником збереження спільноти в кризовій ситуації, засобом трансляції соціальної спадщини та збереження традиції. Крім того, ритуал, постаючи як система різноманітних знакових систем (мови, дій, жестів, міміки тощо), формує почуття соціального благополуччя й унікальності. Показовим прикладом у цьому контексті є сучасні світські ритуали (інавгурація президента, парад військ у День Незалежності, прийняття присяги тощо). В свою чергу, релігійний ритуал варто розглядати як чітко встановлений порядок дій, результатом якого має стати зустріч з нумінозним (формування релігійного досвіду). Останнє досягається завдяки релігійній вірі, яка перетворює сформоване в ритуалі значення у саме буття та досягнення стану Благодаті (єдності суб'єкта й об'єкта, людини та Бога). Поряд з іншим, показано амбівалентність релігійного ритуалу.

Підкреслено сутнісну відмінність ритуалу в домодерних та сучасних суспільствах: в той час як у традиційних культурах ритуали відіграють

засадничу для збереження ідеї цілісності світобудови роль, оскільки тут їх головною метою є досягнення ідеального стану світу, яке характеризується злиттям людини, колективу і космосу в гармонійній єдності, а у сучасних суспільствах ритуали мають переважно другорядну і символічну роль.

Дистанціюючись від семантичної спорідненості релігійного обряду та ритуалу на теоретичному тлі православ'я, доведено не тільки змістовну, але й ієрархічну їх відмінність, підкреслюючи, що обряд варто розглядати як порядок зовнішніх допоміжних дій, які або ж супроводжують ритуал (або таїнство), або ж спрямовані на освячення (за допомогою молитви) життєвих потреб людини чи спільноти.

Суттєві змістовні та функціональні відмінності релігійних практик у різні історичні періоди й відмінних соціокультурних та релігійних середовищах обумовили обмеження змістовного контексту дослідження релігіями традиції об'явлення. На цьому теоретичному тлі було виявлено загальні риси релігій традиції об'явлення, серед яких провідного значення набули принцип монотеїзму, ідея об'явлення та творення світу з «ніщо». Поряд з іншим було показано, що релігії об'явлення вирізняються з-поміж інших релігій специфікою релігійного досвіду, зокрема: його носіями є лише окремі «обрані» особистості; високим ступенем догматизації й інституалізації; яскраво вираженою діалектикою Закону та Благодаті – її тлумачення виходить поза рамки вузько християнської богословської традиції й виражається в контексті глибокої до-віри до Бога, що виражається у вірі, яка протистоїть закону та сліпому послуху.

Специфіка релігійної практики іудаїзму обумовлена особливостями іудейського віровчення про сенс життя та призначення людини, головним завданням якої є наближення до Бога шляхом досягнення досконалості в земному житті. Останнє реалізується за допомогою релігійних практик, спрямованих на богошанування та реалізацію первинного задуму творіння, – зробити Землю домом Господнім (сформувати Царство Боже на Землі). Галаха не наводить розрізнення між обрядами та звичаями, вважаючи одні й

інші загальноприйнятою колективною практикою (мінхаг). Іудейський старозавітний культ має свою специфіку в сприйнятті часу і простору: Бог сприймався як Господь часу, Який проявляє Свою силу й волю у відповідних історичних подіях, що детермінувало першість освячення саме часу, на противагу освячення місця, навіть після спорудження Єрусалимського храму як головного місця проведення релігійних практик; фактично така особливість врятувала іудаїзм від асиміляції й зникнення після руйнування Святині. Лінійне сприйняття часу відрізняло стародавній Ізраїль від інших античних народів із їхнім циклічно-містичним розумінням: євреї вважали, що Бог увійшов в історичні стосунки зі своїм народом через прабатьків Авраама і Якова, тому відправлення релігійних практик сприймалося як зустріч із Господом; у літургійному часі кожне єврейське покоління ототожнювало себе з тим, яке перейшло з Єгипту через пустелю.

Одним із основних видів іудейських релігійних практик є молитва: лексема «тфіла» (для слова «молитва» в івриті існує також аналог – тхіна), яка зазвичай перекладається як «молитва» або «мольба», одним із основних своїх значень має поняття «єднання», налагодження зв'язку з Богом. Молитва для іудея повинна бути нагадуванням про жертвне служіння в Храмі, вираженням самопожертви, максимальним анулюванням себе перед волею Всевишнього.

Незважаючи на визнання інтуїтивного зв'язку з Богом, іудеї переконані, що досягнення досконалості відбувається не стільки через віру, скільки шляхом виконання даних їм на горі Синай заповідей. Підкреслюється, що Закон, сформульований у Торі, постає не як зовнішній обов'язок, який виконується насильно, а за вільним вибором та власною волею. Його практичне втілення, підкреслюючи цілковиту відданість іудеїв Богу, символізує готовність іудеїв виконувати покладене на них завдання – вдосконалення світу, яке призведе до встановлення Царства Божого на землі. Взаємообумовленість релігійної практики і природних процесів пояснюється на теоретичному тлі вчення про взаємообумовленість земних та небесних

процесів і богообраність єврейського народу.

Показано, що божественне об'явлення, яке відбулося одного разу на горі Синай і супроводжувалося даруванням іудеям Тори, відтворюється щоразу коли тлумачиться Тора, а її заповіді пристосовуються до нових історичних та соціокультурних умов. Іншими словами, божественне об'явлення в іудаїзмі розглядається не як разова подія, що вже відбулася, а як процес, який постійно розгортається у часі й уможливорюється релігійними практиками.

Іудеї можуть наблизитися до Бога й досягнути досконалості, лише повернувшись до того моменту, коли, внаслідок гріховної природи, вони оступилися – гріхопадіння Адама, поклоніння Золотому Тільцю відразу після вручення Тори, зневіра в отриманні землі обіцяної тощо й відродити передуючий йому стан досконалості (Адам до гріхопадіння, Вихід з Єгипту, період вручення Тори) та виконати свій обов'язок – змінити (освятити) земний світ і привести його до єдності з небесним.

Ідея богообраності іудейського народу стала наріжним каменем протистояння іудаїзму та християнства, навіть незважаючи на те, що легалізація останнього відбувалася виключно на світоглядно-релігійних принципах іудаїзму – вірі в паралелізм, який існує між земним та небесним світом та вірі в прихід Месії. Ідейна й історична спадковість цих двох релігій не сприяла формуванню змістовної спорідненості їх релігійних практик, що мали відмінні світоглядні засади та сотеріологічну спрямованість.

Релігійні практики християнства мають глибоко сотеріологічну спрямованість і розглядаються крізь призму тлумачення Особистості та спокутувальної жертви Христа. З одного боку, боголюдська природа Христа знімає традиційну для релігій традицію об'явлення прірву між Богом та створеним з «ніщо» світом, внаслідок чого досягається сформований у рамках іудейського релігійного світогляду ідеал наближення людини до Бога, яке знаменує про близький прихід Царства Божого на землю. А з іншого – показує причини неспроможності іудеїв реалізувати покладену на них місію: порушення Адамом даного йому завіту зумовило тлінність і смертність

людської природи й, змінивши первинний задум божественного творіння, закрило вхід до раю (безпосереднього споглядання божественної благодаті).

Підкреслено, що земне життя Христа, Який мав гріховну природу, але не мав особистого гріха, було спрямоване на повне виконання даного їдеям на горі Синай Закону й, відповідно, повернення людства на шлях очищення та спасіння, досягнути якого людина може лише перемігши смерть (розділеність душі й тіла) через перетворення, яке досягається в Євхаристії.

Християнське теологічне розуміння жертви визначає й особливості релігійних практик, і їхнє догматичне значення, й феноменологічно-герменевтичне прочитання, і символічне вираження. Відомо, що і дохристиянський культ заснований на ідеї відкуплення, в якому намагаються замінити те, що не заміщається. Смерть Христа, яка з історичної точки зору була суто світською подією, вважається єдиною справжньою літургією у світовій історії, до якої Ісус вступив через завісу смерті в справжній храм – перед Обличчя Самого Бога. Саме цей доктринальний постулат є основою християнської літургії як діалогу Господа й людини.

Аналізуючи специфіку спокутувальної жертви Ісуса Христа, обґрунтовується думка, що у християнстві спасіння можливе тільки через особистість Ісуса Христа, Який відкриває можливість духовного та тілесного очищення. Останнє відбувається під час Євхаристії, яка і є істинним змістом жертви Христа. Православні та католики доводять, що істинне християнське життя і всі релігійні практики – це підготовка до Євхаристії. На цьому тлі, виділено Євхаристію, яка є шляхом до Христа, і Євангеліє, яке є засобом пізнання Христа. Зміст релігійних практик християнства значною мірою обумовлений специфікою тлумачення змісту Євхаристії (символічного чи буквального), що виражається у специфіці конкретних християнських конфесій.

Протестантська сотеріологія не вимагає багатоманіття релігійних практик. Наприклад, лютеранство критикує католицьку доктрину про Месу як повторення безкровної жертви, принесеної на Голгофі. Меса – це заповіт і

тайнство, в якому саме Бог дає християнам благодать, а не людина щось Господу. Виділяючи окремо в структурі Меси слово і знак, надає більшого значення й вагу саме першому.

Повернення до первісного монотеїзму та ортопраксичний характер ісламу обумовлений специфікою тлумачення змісту релігії, яка, розглядається тут, насамперед, як визначений Богом спосіб життя. Як наслідок, в ісламі немає поділу на світське та релігійне життя, оскільки тут домінує думка про глибоку зіпсованість світу, який потребує оновлення, що досягається шляхом поклоніння Аллахові та виконанням Його заповідей.

Підкреслено взаємообумовленість принципу монотеїзму та релігійних практик, що спрямовані на втілення божественних атрибутів у системі ісламської етики й, відповідно, збереження єдності ісламської умми. Відповідно, «стовпи ісламу» постають як специфічні релігійні практики, спрямовані забезпечити щастя людей у земному житті, а згодом і в Небесному Царстві.

Доведено, що ісламське вчення та релігійні практики, незважаючи на спільну світоглядну основу, змістовно не сумісні ані з християнським віровченням та відповідними йому релігійними практиками, спрямованими на шлях до Христа через підняття над проблемами й потребами земного світу, ані з іудаїзмом, який сконцентрував свої зусилля на вихованні і вдосконаленні тільки одного народу. Ісламське віровчення та релігійні практики прагнуть вийти за рамки етнічних і національних кордонів й сформувати нове справедливе суспільство (ісламську умму), входження до якої стане запорукою земного щастя та подальшого спасіння.

Показано, що в архаїчному суспільстві релігійні уявлення постають органічною частиною міфологічного світогляду й, відповідно, виступають лише чинником формування певних світоглядних установок. У традиційному, премодерному суспільстві релігійний світогляд стає домінуючим, а релігійні практики перетворюються із знаряддя формування певних світоглядних установок на засадничий критерій категоризації «ми-

вони» та, відповідно, стають фактором формування соціальної ідентичності.

Уточнено поняття «індивідуальна ідентичність», яке позначає внутрішню безперервність і тотожність особистості, яка існує в контексті безперервного розвитку, та «соціальна ідентичність», що відображає внутрішню солідарність людини з соціальними, груповими ідеалами й стандартами, підкреслено його амбівалентний характер, який виявляється в одночасному усвідомленні подібності себе іншим членам групи й своєї відмінності з ними. Запропоновано авторське тлумачення: ідентичність – це рівень тотожності того чи іншого предмета, істоти, явища як самого по собі, так і типовим представником свого виду, групи, класу, спільноти. Показано її значення у формуванні соціальної групи.

У процесі аналізу специфіки соціальної ідентичності в первісних та античних суспільствах, головним чинником якої були стереотипні форми поведінки, представлені, насамперед, ритуальною практикою, доведено необхідність використання замість поняття «релігійні практики» поняття «ритуальні практики» («міфологічні ритуальні практики»), котрі постають як чуттєве переживання сформованої у міфі дійсності. В свою чергу, релігійні уявлення (образи та ідеї надприродного) є всього лише додатковим, пояснюючим компонентом міфологічної дійсності.

Перехід від ритуальної до релігійної практики тісно пов'язаний із формуванням і розвитком релігій традиції об'явлення (іудаїзму, християнства та ісламу), в межах яких було запропоновано чітке бачення змісту Надприродного (сформована ідея Бога) та визначено практичні умови безпосереднього (опосередкованого чи потенційного) спілкування з Ним. У смисловому діапазоні традиції об'явлення соціальна (релігійна) ідентичність формується на основі визнання основних догматичних положень (вірі) та специфіці їх практичного втілення. Незважаючи на спільну світоглядну парадигму, соціальна ідентифікація в релігіях традиції об'явлення виявлялася по-різному: якщо в межах іудаїзму соціальна ідентичність визначалася крізь призму віри в особливе покликання євреїв і біологічним фактором –

народженням, то християнська й мусульманська ідентичність формувалися шляхом визнання ряду догматичних положень та специфікою їх втілення у практичному вимірі життя.

Внаслідок особливостей релігійного досвіду релігій традиції об'явлення (безпосереднє спілкування з Богом мали лише окремі особистості) соціальна ідентичність, категоризація «ми-вони» постають результатом не стільки догматичних відмінностей, скільки релігійної практики. Підкреслено, що постульована тенденція найбільш чітко проявляється у християнстві, яке, силою відмінностей екзегетичного тлумачення особи Христа та Його спокутувальної жертви, формує відмінні релігійні практики, які для більшості віруючих виступають основою релігійної віри.

На основі світоглядних детермінант виявлено причини помітного розриву соціальної практики у країнах, де панує православ'я, та країнах, у яких домінує католицизм (чи протестантизм). Показано, що специфіка тлумачення тринітарної проблеми й питання філіокве, яке розглядалося в контексті понять «persōna» (католицизм) та «ὁπόσῳς» (іпостась – букв.) (православ'я), визначало специфіку соціального розвитку.

Підкреслено доцільність розмежування релігійної та конфесійної ідентичностей, що впливають із семантичної відмінності понять «релігія» (віра у Надприродне, зв'язок із Надприродним) та «конфесія» (специфіка доктринальної системи й ритуально-обрядової практики). Показано, що релігійна ідентичність – це різновид індивідуальної ідентичності, який формується на основі віри й не потребує зовнішніх доказів, а конфесійна ідентичність – це різновид соціальної ідентичності, яка формується на визнанні певних зовнішніх соціальних взірців. Відзначено, що релігійна ідентичність завжди формується (релігійна соціалізація) на певному конфесійному тлі.

У контексті аналізу специфіки релігійної соціалізації виявлено відмінність між «людиною релігійною» та «людиною віруючою» і показано, що релігії традиції об'явлення через високий рівень своєї інституалізації,

догматизації й обумовленості релігійними практиками завжди формують стереотипні форми поведінки, що сприяють консолідації групи.

Формування «людини віруючої» (позацерковної релігійності) відбувається на світоглядному фундаменті однієї чи кількох конфесій і обумовлене атомізацією індивідуального духовного пошуку, в результаті чого розчиняються традиційні релігійні зв'язки й релігійні практики. Підкреслюється високий рівень соціальної індиферентності «людини віруючої», що може призводити до дезінтеграції соціальної групи.

Виявлено, що сучасний ріст релігійності тісно пов'язаний із помітною кризою теїзму і формуванням нової позаконфесійної релігійності, яка стає, як правило, приватною справою. Відзначено, що зміна у специфіці релігійності обумовлює, насамперед, зміну релігійних практик, а не відмову від них.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. Поэтика ранневизантийской литературы / отв. ред. М. Л. Гаспаров / С. Аверинцев. – М. : Наука, 1977. – 320 с.
2. Аверинцев С. Софія–Логос : словник / С. Аверинцев. – 2-е вид. – К. : Дух і Літера, 2004. – 664 с.
3. Авицедек Э., рав. Даат тфила / рав Э. Авицедек [Электронный ресурс] – Режим доступа : https://toldot.ru/cycles/cycles_602.html
4. Авода / Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.eleven.co.il/article/10044>
5. Агаджанян А. Религиозные практики в современной России / Александр Агаджанян, Кати Русселе // Библиотека Альдебаран. – Новое издательство, 2012 [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://lib.aldebaran.ru/author/russele_kati/russele_kati_religioznye_praktiki_v_sovremennoi_rossii/russele_kati_religioznye_praktiki_v_sovremennoi_rossii__1.html
6. Академічне релігієзнавство: підручник / за науковою ред. професора А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
7. Александрийский К. Строматы / Климент Александрийский // Библиотека Якова Кротова [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/acts/03/1/kliment_aleksandr_11.htm#148
8. Аминов А. (р.) Живой Источник / р. Арье Аминов // Исток [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.istok.ru/library/books/istochnik/>
9. Анри М. Неинтенциональная феноменология: задача феноменологии будущего / М. Анри // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А.Шолохова, А.В.Ямпольская. – М. : Академический проект; Гаудеамус, 2014. – С. 43–58.
10. Арістотель. Політика / Арістотель [Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка]. – К. : Основи, 2000. – 239 с.
11. Арутюнов С. А. Обычай, ритуал, традиция / С. А. Арутюнов // Советская. этнография. – 1981. – № 2. – С. 97–99.

12. Ас-Сайид Ахмад ибн Зайни Дахлян. Заблуждение ваххабитов. Изд. Десятое. – К. : «Аль-Иршад», 2012. – 36 с.
13. Байбурин А. К. Этнические аспекты изучения стереотипных форм поведения и традиционная культура / А. Байбурин // Советская этнография. – 1985. – № 2. – С. 36–46.
14. Байбурин А. К. Ритуал в системе знаковых средств культуры / А. Байбурин // Этнознаковые функции культуры. – М. : Наука, 1991. – С. 23–35.
15. Байбурин А. Ритуал в традиционной культуре / А. Байбурин [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://cultinfo.ru/arts/folk/demo/books/baybur/baybyr.htm>
16. Байрон И. Религиозные традиции мира / И.Байрон // Библиотека Гумер [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/rel_trad/index.php
17. Барт К. Церковная догматика : в 2-х т. ; пер. с нем. / К. Барт. – М. : ББИ, 2007. – Т. 1. – 560 с.
18. Барт Р. Від твору до тексту / Р. Барт ; [пер. з франц. Ю. Гудзя] // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. : [антологія / за ред. Марії Зубрицької]. – 2-ге вид., доп. – Львів : Літопис, 2001. – С. 491–497.
19. 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.
20. Барт Р. С чего начать? / Р. Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика / Ролан Барт ; [пер. с фр.] ; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – С. 401–413.
21. Басов Н. Ф. Социальный педагог: Введение в профессию: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Н. Ф. Басов, В. М. Басова, А. Н. Кравченко. – М. : Издательский центр «Академия», 2006. – 256 с.
22. Бегери Ф. Таинства в истории церкви / Ф.Бегери, К.Дюшено // Современное католическое богословие : хрестоматия / [под ред. Хейза М. А., Джирона Л. ; пер. с англ.]. – М. : ББИ, 2007. – С. 558–576.

23. Безнюк Д. Культ / Д.Безнюк // Религии мира [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://relig.info/kult>
24. Безрогов В. Конфессиональный аспект социализации индивида, проблема трансляции религиозных ценностей и толерантности в межпоколенных отношениях (обзор работ зарубежных исследователей) / В. Безрогов, Н. Пушкарева // Религиоведение. – 2002. – № 2. – С. 111–119.
25. Бердяев Н.А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – М. : Издательство АСТ, 2004. – 333 с.
26. Бердяев Н.А. Христианство и антисемитизм: Религиозная судьба еврейства / Н. А. Бердяев // Библиотека Вехи [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.vehi.net/berdyaev/ant2.html>
27. Берндт Р. М. Мир первых австралийцев / Р. Берндт, К. Берндт ; [Авт. предисл. В. Р. Кабо] – М. : Наука, 1981. – 447 с.
28. Біблія [пер. на укр. І. Огієнка] [Електронний ресурс] – Режим доступа : <http://www.parafia.org.ua/biblioteka/svyate-pysmo/bibliya-za-ohijenko/>
29. Богачевська І. В. Сучасна релігійна свідомість православних українців: між міфом та ритуалом / І. В. Богачевська // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Рута, 2011. - №1 (5). – С. 5–10.
30. Богачевська І. В. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження / І. В. Богачевська . – К. : Світ Знань, 2005. – 235 с.
31. Большой древнегреческий словарь [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://slovarus.info/grk.php?id=eimi>
32. Большой латинско-русский словарь [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://linguaeterna.com/vocabula/>
33. Бондырева С. К. Традиции: стабильность и преемственность в жизни общества: учеб. пособие / С. Бондырева, Д. Колесов. – М. : МПСИ, МОДЭК, 2004. – 280 с.

34. Борботько В. Г. Принципы формирования дискурса: От психолингвистики к лингвосинергетике. Изд. 3-е, испр. / В.Г. Борботько. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 288 с.
35. Браун Р. Введение в Новый Завет. Том I / Р. Браун ; [пер. с англ.]. - М. : ББИ, 2009. – 450 с.
36. Бромлей Ю.В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность / Ю. Бромлей. – М. : Наука, 1987. – 336 с.
37. Бромлей Ю. Очерки теории этноса / Ю. Бромлей. – М. : Наука, 1983. – 413 с.
38. Бромлей Ю. В. Человечество – это народы / Ю. Бромлей, Р. Подольный. – М. : Мысль 1990. – 391 с.
39. Брубейкер Р. Этничность без групп [Электронный ресурс] / Р. Брубейкер ; [пер. с англ. И. Борисовой]. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 408 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://yanko.lib.ru/books/cultur/brubaker_rogers_ethnicity_without_groups_2004_ru_2012_408s_sl.htm#_Toc345896795
40. Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет. Канон и христианское воображение / У. Брюггеман. – М. : ББИ, 2009. – XVI + 570 с.
41. Бурмистров К.Ю. Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния [Текст] / К.Ю.Бурмистров; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2013. – 266 с.
42. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада / Патрик Дж. Бьюкенен [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://azbyka.ru/fiction/smert-zapada/>
43. Валлерстайн И. После либерализма / И. Валлерстайн [Пер. с англ. / Под ред. Б. Ю. Кагарлицкого]. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 256 с.
44. Вальтер К.Ф.В. Закон і Євангеліє: як читати і правильно проповідувати Слово Боже. 39 вечірніх лекцій / Переклад українською мовою В'ячеслава Горпинчука / К.Ф.В.Вальтер. – Lutheran Heritage Foundation, 2011. – 604 с.

45. Витгенштейн Л. Философские работы / Людвиг Витгенштейн Пер. с нем. / Составл., вступ. статья, примеч. М. С. Козловой. Перевод М. Козловой и Ю. Асеева. – М. : Гнозис, 1994. – Часть I. – 612 с.
46. Вишеславцев Б. П. Этика преображенного эроса / Б. Вишеславцев. – М. : Республика, 1994. – 368 с.
47. Всемирная энциклопедия : Христианство : [справочное издание / гл. ред. М. В. Адамчик ; гл. науч. ред. В. В. Адамчик]. – Мн. : Современный литератор, 2004. – 832 с.
48. Галаха / Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.eleven.co.il/article/11019>
49. Гиббон Э. История упадка и крушения Римской империи / Э. Гиббон. – М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 704 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.e-reading.co.uk/chapter.php/1010330/110/Gibbon_-_Istoriya_upadka_i_krusheniya_Rimskoy_imperii_bez_alboma_illyustraciy.html
50. Горбаченко Т. Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект : монографія / Т. Г. Горбаченко. – К. : Академія, 2001. – 272 с.
51. Гофман А. Обычай как форма социальной регуляции / А.Гофман, В.Левкович // Советская. этнография. – 1973. – № 1. – С.14–25.
52. Греймас А. Ж. Семиотика. Объяснительный словарь теории языка. Перевод с французского В. П. Мурат / А. Ж. Греймас, Ж. Курте // Семиотика. Составление, вступительная статья и общая редакция Ю. С. Степанова. – М. : Радуга, 1983. – С. 483–551.
53. Гриненко Г. В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация / Г. В. Гриненко. – М. : «Новый век», 2000. – 448 с.
54. Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. Т. 4. Кн. 1 / М.Грушевський [Упоряд. О. М. Таланчук; Приміт. С. К. Росовецького]. – К. : Либідь, 1994. – Т.4., Кн.1. – 336 с. [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/hrushukr/hrush414.htm>

55. Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI–XVII віці / М. Грушевський. – К., 1912. – 248 с.
56. Гумилев Л. Етногенез и биосфера Земли / Л. Гумилев [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://gumilevica.kulichki.net/EBE/index.html>
57. Гуссерль Е. Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія. Вступ до феноменологічної філософії / Е. Гуссерль // Філософська думка. – 2002. – № 3. – С. 134–149.
58. Гьюзи Т. От символа к таинству / Т. Гьюзи // Современное католическое богословие : хрестоматия. – М. : ББИ, 2007. – С. 498–511.
59. Дайч С. Еврейская идентичность / рабанит Сара Дайч [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.jewishwoman.ru/dynamics/izbrannyynarod/id_137/article_3509/author_209/
60. Дамаскин И. Точное изложение православной веры / Святой Иоанн Дамаскин. – М., 1992 [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/vera.html
61. Данн Дж. Д. Единство и многообразие в Новом Завете : исследование природы первоначального христианства ; [пер. с англ.] / Дж. Д. Данн. - М. : ББИ, 2009. – lvi+523 с.
62. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – М. : Наука, 1993. – 432 с.
63. Догмати православної церкви // Відділ освіти, катехизації і місіонерства Львівської єпархії Української Православної Церкви [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://orthodox.lviv.ua/books/dogmat.htm>
64. Докаш В. І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: Монографія / В. І. Докаш. – К. : Книги – XXI, 2007. – 544 с.
65. Донин Х. Быть евреем / Х. Донин // Исток [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://istok.ru/library/books/donin-be-jew/>

66. Дулуман Е. Религия среди факторов формирования социальной идентичности / Е.Дулуман // Атеистический сайт [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.ateism.ru/article.htm?no=1779>
67. Дулуман Є.К. Релігія як соціально-історичний феномен / Є.К. Дулуман. – К. : Наукова думка, 1974. – 263 с.
68. Дьюи Дж. Реконструкция философии / Дж. Дьюи [пер. с англ. М. Занадворова, М. Шикова]. – М. : Логос, 2001. – 162 с.
69. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни / Э. Дюркгейм [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://sbiblio.com/biblio/archive/durkgeym_elementarnie/
70. Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгейм. – К. : Юніверс, 2002. – 424с.
71. Элиаде М. Аспекты мифа ; [перев. с фр. В. П. Большакова.]. – 4-е изд. / М. Элиаде. – М. : Академический Проект, 2010. – 251 с.
72. Элиаде М. Заметки о религиозных символах / М. Элиаде // Элиаде М. Мефистофель и андрогин ; [пер. с франц. Е. В. Баевской (предисловие, 1-3 главы), О. В. Давтян (4-5 главы)] ; научн. ред. С. С. Тавашерния. – СПб. : Алетейя, 1998. – С. 332–374.
73. Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения ; [перев. с англ.] / М. Элиаде. – М. : Ладомир, 1999. – 488 с.
74. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства ; [перев. с фр.] / М. Элиаде. – М. : Критерион, 2002. – 512 с.
75. Элиаде М. Космический символизм культового дома делаваров (ленанов) / М. Элиаде // М. Элиаде. Священные тексты народов мира; [перев. с англ. В. Федорина]. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1998. – С. 158–159.
76. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы / М. Элиаде / Ред. И. Григулевича. – М. : Прогресс, 1987. – 312 с.
77. Элиаде М. Мефистофель и андрогин ; [пер. с франц.] / М. Элиаде. – СПб. : Алетейя, 1998. – 374 с.

78. Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторения) / М. Элиаде // Элиаде М. Избранные сочинения : Миф о вечном возвращении ; Образы и символы ; Священное и мирское ; [перев. с фр.]. – М. : Ладомир, 2000. – С. 23–127.
79. Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость / М. Элиаде. – СПб. : Алетейя, 1998. – 250 с.
80. Энциклопедический словарь / Ф. А. Брокгауз, И. А. Кфрон. Т. 26 А. – СПб., 1899. – С. 539–544.
81. Энциклопедический социологический словарь [Текст] / [под ред. Осипова Г.В.]; РАН ; Ин-т социально-политич.исслед. – М. : ИСПИ РАН, 1995. – 939 с.
82. Энциклопедия религий : под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. – М. : Академический проект ; Гаудеамус, 2008. – 1520 с.:ил.
83. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М. : Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006. – 352 с.
84. Единобожие – величайшая из наук. Изд. Первое. – К. : АЯ-ГРУП, 2014. – 64 с.
85. Еллинек Г. Право современного государства: Общее учение о государстве / Г. Еллинек ; [Пер. Гессен В.М. , Под ред. Шалланд Л.В.]. – СПб. : Тип. т-ва «Обществ. Польза», 1903 г. – Т. 1 – 532 с.
86. Емельянов В.В. Ритуал в Древней Месопотамии / И.И. Емельянов. – СПб. : Азбука-классика, 2003. – 320 с.
87. Ересько М. Н. Язык религии: смысл и символ (опыт онтосемантического анализа) : монография / М. Н. Ересько. – Тюмень : Издательство Тюменского государственного университета, 2007. – 436 с.
88. Загребельний І. Християнство й іслам: сучасний прозелітизм і цивілізаційні перспективи / І. Загребельний // РІСУ [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/40404/

89. Зведений словник застарілих та маловживаних слів // Літопис [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/rizne/zvslovnyk.htm>
90. Зигель С. Евреи и христиане: следующий шаг / С. Зигель // Консервативный иудаизм. – 1965. – №19. – С. 18–34.
91. Зізіулас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви ; [пер. з англ.] / Й. Зізіулас. – К. : Дух і літера, 2005. – 276 с.
92. Зінченко В.В. Українські ідеологеми тоталітаризму: громадянська інституалізація націотворення, патріотизму і державотворчості між Сцільною етноцентризму і Харібдою корпоративності / В.Зінченко [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://liberte.onu.edu.ua/info/total?lang=ukr>
93. Злагода. Віросповідання Євангельської Лютеранської Церкви. – Lutheran Heritage Foundation, 2005. – 804 с.
94. Зороастризм: верования и обычаи // Энциклопедия для детей, Т. 6. – Ч.1: Религии мира – М. : АВАНТА, 1996. – С.171-194. – Зороастрийская община Санкт-Петербурга [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://zoroastrian.ru/node/426>
95. Иванов В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Том I / В. В. Иванов. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1998. – 912 с., ил.
96. Иванов В. В. К семиотическому изучению культурной истории большого города / В. В. Иванов // Семиотика пространства и пространство семиотики. Труды по знаковым системам XIX. Тарту : ТГУ, 1986. – С. 7–25.
97. Иванов В. В. Постановка задачи реконструкции текста и реконструкции знаковой системы / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Из работ московского семиотического круга. – М. : ЯРК, 1997. – С. 45–74.
98. Ижевчанин Ю. О религии откровения / Ю. Ижевчанин // Проза.ру [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.proza.ru/2011/10/02/1079>

99. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать / Іларіон Київський // Ізборник [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/oldukr2/oldukr01.htm>
100. Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие: Учеб. пособие / Л.Г.Ионин [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Ionin/_03_1.php
101. Ипатова Л. Православная идентичность как персональный портрет/ Л. Ипатова // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России. – М. : Ин-т социологии РАН, 2006. – 327 с.
102. История мира в рассказах о Пророках : в 2 ч. Ч. I. От начала сотворения мира до Пророка Шу'айб. Изд. второе / А.М.Тамим, Г.Ф.Хабибуллина, Р.Ф.Гафури и др. – К. : «АЯ ГРУП», 2013. – 200 с.
103. Иудаизм / Азбука веры [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://azbyka.ru/religii/iudaizm/3g44-all.shtml>
104. Кабо В. Происхождение религии / В. Кабо [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://aboriginals.narod.ru/origins_of_religion.htm
105. Кавасила Н. Изъяснение Божественной Литургии / Н. Кавасила // Азбука веры [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://azbyka.ru/otechnik/?Nikolaj_Kavasila/Izjasnenie_bogestvennoj_liturgii
106. Каитова Ж. Обряды и ритуалы / Ж. Каитова // Культуру в жизнь [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://culture-into-life.ru/kaitova_obriady_i_ritualy/
107. Как и куда. Как началось создание всего, что будет после смерти, и что в дальнейшем. Изд. одиннадцатое – К. : «Аль-Иршад», 2012. – 40 с.
108. Каплан Арье, Рав. Мессия в христианстве и иудаизм / Рав Арье Каплан // Иудаизм и евреи [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://toldot.ru/tora/articles/articles_987.html
109. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. / Э. Кассирер. – М. : Гардарика, 1998. – 784 с.

110. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 1. Язык / Э. Кассирер. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – 271 с.
111. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление / Э. Кассирер. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – 280 с.
112. Кассирер Э. Философия символических форм. Том 3. Феноменология познания / Э. Кассирер. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2002. – 398 с.
113. Катехизм Католицької Церкви. – Синод УГКЦ, 2002. – 772 с.
114. Катрій Ю.Я.ЧСВВ, о. Пізнай свій обряд. Літургійний рік Української католицької церкви / о. Ю.Я.Катрій ЧСВВ. – Б. м., б.р. – 485 с.
115. Каюа Р. Людина та сакральне ; пер. з фр. / Р. Каюа. – К. : «Ваклер», 2003. – 256 с.
116. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с.
117. Керимов Г. М. Суфизм: мистическая ветвь в исламе / Гасим Мамедович Керимов // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1. – Ч. 2. – М. : Медиа Пром, 2009. – С. 229–240.
118. Кырлежев А.И. Культ религиозный / А.И.Кырлежев // Понятия и категории: вспомогательный проект Хронос [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://ponjatija.ru/node/9334>
119. Клеман О. Отблески света : Православное богословие красоты ; [пер. с фр.] / О. Клеман. – М. : ББИ, 2004. – 100 с.
120. Колесникова В. С. Православный храм. Символика и традиции / В. С. Колесникова. – М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2006. – 540 с.
121. Колодний А.М. Основи релігієзнавства: Курс лекцій / А. М.Колодний. – К., 2006 [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://kolodnyj2009.wordpress.com/2009/03/16/religijeznavstvo_kurs_lekcij/

122. Колодний А. М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції / А. М. Колодний. – К. : Світ знань, 1999. – 52 с.
123. Компендіум соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.
124. Кондратьєва В.І. Самоактуалізація людини: гуманістична психологія і релігійні практики. / В.І.Кондратьєва // Вісник Дніпропетровського університету. – 2013. Т.21. – № 9/2 – С.150-155.
125. Кондратьєва В.І. Цілісність людини і духовні практики /В.І.Кондратьєва// Гілея: науковий вісник. – 2013. Вип.70 (№3). – С.364-368.
126. Кондратьєва В.І. Ритуал: філософсько-релігієзнавчий контекст. /В.І.Кондратьєва// Гілея: науковий вісник. – 2013. Вип.74 (№7). – С.281-283.
127. Кондратьєва В.І. Магічний ритуал як соціокультурний феномен. /В.І.Кондратьєва// Вісник Черкаського університету. – 2013. № 31(284) – С.106-112.
128. Кондратьєва В.І. Традиционность религиозных практик иудаизма в современном материальном мире. /В.І.Кондратьєва // Modern Science – Praha. – Česká republika, Nemoros. – 2016. – № 5. – Р. 89-99.
129. Кондратьєва І.В. Давні Східні Церкви: ідентифікація, історія, сучасність : монографія / І.В.Кондратьєва. – К. :Д.Бураго, 2013. – 508 с.
130. Кон Н. Благословение на геноцид. Миф о всемирном заговоре евреев и «Протоколы сионских мудрецов» / Н. Кон ; Перевод с английского С.С.Бычкова [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.vehi.net/asion/kon/07.html>
131. Коран [Електронний ресурс] [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://quran-online.ru/6:151>
132. Кохен / Электронная еврейская энциклопедия [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=12147&query=>

133. Крылов А.Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве / А. Крылов. – М. : Издательство ИКАР, 2012. – 306 с.
134. Крупська О.І. Релігійність, релігійна свідомість, релігійні уявлення: психологічний аспект [Електронний ресурс] / О. Крупська. – Режим доступу : <http://vuzlib.com/content/view/442/94/>
135. Крюков М. Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза / М. Крюков // Всемирная история до XX века [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://scepsis.ru/library/id_908.html#a2
136. Ксенофонт Афинский Защита Сократа на суде / Ксенофонт Афинский [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://ancientrome.ru/antlitr/ksenoph/socratic/ap-f.htm>
137. Кунцлер М. Літургія Церкви ; [пер. с нім. монахині Софії] / М. Кунцлер. – Львів : Свічадо, 2001. – 616 с.
138. Кураев А. Конспект лекции «о филиокве» / диакон Андрей Кураев // Азбука веры [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://azbyka.ru/religii/konfessii/3g50-all.shtml>
139. Кураев А. Обряд / А. Кураев // Азбука веры [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://azbyka.ru/dictionary/14/obryad.shtml>
140. Кураев А. Традиция. Догмат. Обряд / А. Кураев // Азбука веры [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://azbyka.ru/religii/konfessii/kuraev_dogmat_01_all.shtml
141. Лау Израэль-Меир (Раввин). Практика иудаизма в свете устной Торы / Раввин Израэль-Меир Лау // Исток [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.istok.ru/library/books/iudaizm/praktika_2761.html
142. Лау Израэль-Меир (Раввин). Практика иудаизма / Раввин Израэль-Меир Лау // Исток [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://istok.ru/library/books/iudaizm/praktika_2650.html
143. Левада Ю. А. Социальная природа религии / Ю. Левада. – М. : Наука, 1965. – 261 с.

144. Леви И. Беседы об иудаизме. Принимая вызов эпохи / И. Леви // Библиотека Гумер [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Iudaizm/Levi/24.php
145. Леві-Строс К. Первісне мислення / К. Леві-Строс. – К. : Український центр духовної культури, 2000. – 324 с.
146. Леві-Строс К. Структурна антропологія / Пер. з фр. З. Борисюк / К. Леві-Строс. – К. : Основи, 1997. – 387 с.
147. Левкович В. П. Обычай как форма социальной регуляции / В. П. Левкович // Советская этнография. – 1973. – № 1. – С. 14–24.
148. Левуш М. По образу и подобию / В. Левуш // Исток [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.istok.ru/library/books/levush/levush_1841.html
149. Лидов А. Византийский миф и европейская идентичность / А. Лидов // Полит. Ру [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://polit.ru/article/2010/04/08/byzantine/>
150. Литургия / Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.eleven.co.il/article/12483>
151. Лифинцева Т. П. Философия диалога Мартина Бубера / Татьяна Петровна Лифинцева. – М. : РАН Институт философии, 1999. – 133 с.
152. Лобовик Б. А. Гносеологические механизмы возможности возникновения религиозных представлений / Б. А. Лобовик // Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины. Ч. 1: / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева. – М. : ИД «МедиаПром», 2010. – С. 145–161.
153. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – К. : Наукова думка, 1986. – 248 с.
154. Лосев А. Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах» / А. Ф. Лосев. – СПб. : «Издательство Олега Абышко» ; «Университетская книга», 2009. – 224 с.

155. Лосев А. Ф. Миф – число – сущность / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1994. – 480 с.
156. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с. – (Мыслители XX века).
157. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек текст – семиосфера – история / Ю.М.Лотман. – М. : «Языки русской культуры», 1996. – 447 с.
158. Лотман Ю.М. Декабрист в повседневной жизни (Бытовое поведение как историко-психологическая категория) / Ю. Лотман // Литературное наследие декабристов. – Л. : Наука, 1975 [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/LOTMAN/DECLOT.HTM> С.
159. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. – М. : Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. – 272 с.
160. Лотман Ю. М. Между эмблемой и символом / Ю. М. Лотман // Лотмановский сборник ; [составитель Е. В. Пермяков]. – М. : Изд-во РГГУ, изд-во «ИЦ-Гарант», 1997– . – Т. 2. – 1997. – С. 416–424.
161. Лотман Ю. М. Миф-имя-культура / Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский // Лотман Ю. М. Избранные статьи: в трёх томах / Юрий Михайлович Лотман – Таллинн : «Александра», 1992– . –Т. I. Статьи по семиотике и типологии культуры. – 1992. – С. 58–76.
162. Лотман Ю. Текст у тексті / Ю. Лотман ; [пер. з рос. Я. Приходи]. // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. : [антологія / за ред. Марії Зубрицької]. – 2-ге вид., доповнене. – Львів : Літопис, 2001. – С. 581–596.
163. Лубский В. Религиоведение / В.Лубский. – К. : Вілбор, 2002. – 432 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://banauka.ru/26.html>
164. Лукиан Самосатский. Зевс уличаемый / Лукиан Самосатский [Перевод С. Радлова] [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/acts/02/03/lukian_26.htm

165. Лукиан Самосатский. О жертвоприношениях / Лукиан Самосатский [Перевод Р. В. Шмидт] [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/acts/02/03/lukian_74.htm
166. Лукиан Самосатский. О кончине Перегриния / Лукиан Самосатский [Перевод Н. П. Баранова] [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/acts/02/03/lukian_61.htm
167. Лукиан Самосатский. Разговоры богов / Лукиан Самосатский [Перевод С. С. Сребрного] [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/acts/02/03/lukian_15.htm
168. Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период / В. Лурье. – СПб. : Аxioma, 2006. – 553 с.
169. Луцатто Моше Хаим(р.) Очерк об основах иудаизма / Раби Моше Хаим Луцатто // Исток [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.istok.ru/library/learn-n-teach/classic/judaism/foundation_9632.html
170. Львов О. Иудаизм. Краткий очерк / О.Львов // Многонациональный Петербург: История. Религии. Народы. – СПб. : Искусство-СПб, 2002. – С. 282–309 [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://lvov.judaica.spb.ru/judaism.shtml>
171. Львов О. Кровь и маца: тексты, практики, смыслы [Электронный ресурс] / О.Львов // Религиозные практики в современной России: Сборник статей. Под. ред. К. Русселе и А. Агаджаняна. – М.: Новое издательство, 2006. – С. 51–68.
172. Лютер М. 95 тезисов / М. Лютер // Гумер [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Article/95_Tezis.php
173. Лютер М. Трактат про Новий Заповіт, тобто про Святу Месу / М. Лютер // Твори Лютера. Том 2: Слово і Таїнство І / Переклад українською мовою В'ячеслава Горпинчука. – К. : Фундація «Лютеранська спадщина», 2014. – С. 97–139.

174. Максимов Ю. Ислам / Ю. Максимов, К.Смоляр // Азбука веры [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://azbyka.ru/religii/islam/islam-all.shtml>
175. Мамардашвили М. К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании и языке / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1997. – 224 с.
176. Мануссакис Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика / Дж.П.Мануссакис. – К. : Дух і Літера, 2014. – 416 с.
177. Мареев С. Философия XX века / С. Мареев, Е. Мареева, В. Арсланов // Библиотека Гумер [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Mareev/_08.php
178. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии / Жан-Люк Марион // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 124–144.
179. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен / Ж.-Л. Марион // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами / Сост. С.А.Шолохова. – М. : Академический проект, 2014. – С. 63–100.
180. Марков А.В. Религия: полезная адаптация, побочный продукт эволюции или «вирус мозга»? / А.Марков // Историческая психология и социология истории. – М., 2009. – № 1. – С. 52–56.
181. Марченко О. В. Богошукання як шлях людського самоздійснення: аналіз вітчизняної релігійно-філософської традиції [Текст] / О. В. Марченко. – Черкаси : Брама, 2004. – 264 с.
182. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого / Жан-Люк Марьон. – М. : Прогресс-Традиция, 2010. – 176 с.
183. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа / Е. М. Мелетинский. – М. : Наука, 2000. – 407 с.
184. Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система / Е. М. Мелетинский [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://svr-lit.niv.ru/svr-lit/articles/meletinskij-skandinavskaya-mifologiya.htm>

185. Мень А. Истоки религии : В поисках Пути, Истины и Жизни / А. Мень. – М. : Фонд имени Александра Меня, 2000. – 428 с.
186. Мецгер Б. М. Канон Нового Завета ; пер. с англ. – 6-е изд. / Б. М. Мецгер. – М. : ББИ, 2008. – х+332 с.
187. Мецгер Б. М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание; пер. с англ. – 2-е изд. / Б. М. Мецгер. – М. : ББИ, 2008. – 360 с.
188. Мечковская Н. Б. Язык и религия : Пособие для студентов гуманитарных вузов / Н. Б. Мечковская. – М. : Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с.
189. Милитарев А. Еврейские парадоксы и еврейская идентичность в жизни и в языке / А.Милитарев [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.lechaim.ru/ARHIV/214/militarev.htm>
190. Місіонерські листи // Православний апологетичний портал [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.apologet.kiev.ua/>
191. Містерія літургії в Катехизмі Католицької Церкви: Матеріали наукової сесії. За ред. Є.Ю.Копця. – Львів : Свічадо, 1998. – 152 с.
192. Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. – М. : НИ «Большая Российская энциклопедия», 1998. Т. 1. – 672 с. ; Т. 2. – 720 с.
193. Монтескье Ш. Размышления о причинах величия и падения римлян / Ш.Монтескье // Библиотека Гумер [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Montesk/index.php
194. Моррис Ч. У. Основания теории знаков / Ч. У. Моррис // Семиотика: антология ; сост. Ю. С. Степанов. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М. : Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. – С. 45–98.
195. Москалец В.П. Психологія релігії: Посібник / В. Москалец. – К. : Академвидав, 2004. – 240 с.
196. Мухаметшин Р. Молодые мусульмане Татарстана: идентичность и социализация / Р.Мухаметшин, Я.Гарипов. – М. : Academia, 2012. – 150с.
197. Мchedlova М. М. Роль религии в современном обществе / М. Мchedlova // Социологические исследования. – 2009. – № 12. – С. 77–84.

198. Мчедлов М. П. Общие вопросы религиозной идентичности / М. П. Мчедлов // Религия в самосознании народа. – М. : ИС РАН, 2008. – С. 13–33.
199. Мчедлов М. П. Религиозная идентичность О новых проблемах в межкультурных контактах / М.П.Мчедлов [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.religare.ru/2_34079.html
200. Надь Г. Греческая мифология и поэтика / Пер. с англ. Н.П.Гринцера // Г.Надь. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – 432 с.
201. Николс Е. Контуры католического богословия ; пер. с англ. / Е. Николс. – М. : ББИ, 2009. – х+432 с.
202. Новая философская энциклопедия : В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ-научн. фонд ; Научно-ред. совет : предс. В. С. Степин, заместители предс. : А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – М. : Мысль. – Т. III. – 2010. – 692, [2] с.
203. Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. – Минск : Изд-во В. М. Скакун, 1998. – 896 с.
204. Обряды / Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=13030&query=%CE%C1%D0%DF%C4>
205. Огієнко І. І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2 т. / І. Огієнко. – К. : Україна, 1993. Т. 1. – 284 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://litopys.org.ua/ohienko/oh01.htm>
206. О'Грейди Д. Ф. Современное состояние христологии / Д. Ф. О'Грейди // Современное католическое богословие : хрестоматия / [под ред. Хейза М. А., Джирона Л. ; пер. с англ.]. – М. : ББИ, 2007. – С. 201–231.
207. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка / С.Ожегов, Н. Шведова // Электронная библиотека bookz.ru [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://bookz.ru/authors/ojegov-si-6vedova-nu/ozhegow_diction/page-149-ozhegow_diction.html

208. Олпорт Г. Особистість в психології (уривки) / Г. Олпорт // Лубський В.І., Предко О.І. Психологія релігії [Підручник і хрестоматія]. – К.: «Центр учбової літератури», 2004. – Ч.1. – С.198–204.
209. Осипов А. И. Лекции по Основному богословию прочитанные в 4-м классе МДС / А. И. Осипов // Библиотека «Святоотеческое наследие» [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/osipov/osnovnoe-bogoslovie/txt20.html>
210. Основы религиоведения [Текст] : Учебник / под ред. И. Н. Яблоков. – 5-е изд., доп. и перераб. – М. : Высшая школа, 2008. – 568 с.
211. Основы религиоведения: Учеб. / Ю.Ф.Борунков, И.Н.Яблоков, М.П.Новиков, и др. – М. : Высш. шк., 1994. – 368 с.
212. Остащук І. Б. Лінгвокультурологічний аналіз релігійних текстів / І.Б.Остащук // Схід. – 2015. – № 4(136). – С. 56–61.
213. Остащук І. Б. Семіотичний аналіз української народної релігійності / І.Б.Остащук // Актуальні питання суспільних наук та історії медицини. – Чернівці-Сучава : БДМУ, 2015. – №2(6). – С.45–52.
214. Остащук І. Б. Християнський сакральний символізм: релігієзнавчо-філософський дискурс : монографія / І. Б. Остащук. – К. : Автограф, 2011. – 288 с.
215. Отто Р. Священное: об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Рудольф Отто ; Пер. с нем. яз. А. Руткевич. – СПб. : АНО «Изд-во С. – Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.
216. Павленко В.Н. Представления о соотношении социальной и личностной идентичности в современной западной психологии // Вопросы психологии. – 2000. – № 1. – С. 135–142.
217. Пекар В. О национальной идентичности / В. Пекар [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://pekar.in.ua/Identity.htm>
218. Перепелкин Л. Религия Ислам и идентичность в современном мире / Лев Перепелкин // Медина [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://idmedina.ru/books/islamic/?2133>

219. Перепелкин Л. С. Человек верующий: религия и идентичность / Л.Перепелкин, В.Стэльмах // Вопросы социальной теории. – ИФ РАН, 2010. – Том IV. – С.373–395.
220. Пітерс Дж. Д. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації / Пер. з англ. А.Іщенко / Дж. Д. Пітерс. – К. : Вид. дім «Академія», 2004. – 302 с.
221. Пламмер К. Идентичность / К. Пламмер // Контексты современности – I: Актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории / Хрестоматия [изд. 2-е.]. – Казань, 2000. – С. 121–123.
222. Платон. Апология Сократа / Платон [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.theosophy.ru/lib/apologia.htm>
223. Познанский Н. Заговоры / Н. Познанский. – Петроград : Типография А.В.Орлова, 1917. – 352 с.
224. Полосин В. Почему в Исламе нет ритуалов и таинств «соединения с Богом»? / В. Полосин // Ислам в Абхазии [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.abkhazia-islam.ru/articles/otvet_na_kritiku_islama/pochemu_v_islame_net_ritualov_i_tainstv__soedineniya_s_bogom__.html
225. Попович И. (преп.). Догматика Православной Церкви: Собрание творений. Т.3. / преподобный Иустин (Повович) // Азбука веры [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://azbyka.ru/otechnik/?Iustin_Popovich/sobranija-tvorenij-tom3=1_1
226. Потебня А. А. Из записок о теории словесности / А. А. Потебня. – Харьков, 1905. – 652 с.
227. Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре / А. А. Потебня. – М. : Лабиринт, 2007. – 479 с.
228. Пупар П. Религии ; пер. с франц. / П. Пупар. – М. : Весь мир, 2003. – 144 с.
229. Пятигорский А. М. Избранные труды / А. М. Пятигорский. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1996. – 590 с.

230. Радхакришнан С. Индийская философия / Сарвепалли Радхакришнан // Колесо Дхаммы [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://dhamma.ru/lib/radha/Radha1.htm>
231. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / К. Ранер ; [пер. с нем.]. – М. : ББИ, 2006. – 662 с.
232. Ратушна Т.О. Релігійні практики в соціокультурному просторі Південно-Східного регіону України [дис. ... канд. соціол. наук : 22.00.04] / Т.О.Ратушна. – Запоріжжя, 2010. – 180 с.
233. Рауш Т. Церковь и собор / Т.Рауш // Современное католическое богословие : хрестоматия / [под ред. Хейза М. А., Джирона Л. ; пер. с англ.]. – М. : ББИ, 2007. – С. 287–310.
234. Рацингер Й., кард. Введение в христианство. Лекции об Апостольском Символе веры / кард. Й. Рацингер. – Брюссель, 1988. – 318 с.
235. Рачеева Л. Релігійний живопис у системі позацерковного мистецтва : культурно- історичні аспекти / Л. Рачеева // Мультиверсум : Філософський альманах. – К., 2006. – №54. – С. 17–23.
236. Регельсон Л. Жанна д'Арк и ее вера / Лев Регельсон // Наука и религия. – 1991. – № 7 [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.apocalyptism.ru/>
237. Релігієзнавство: конспект лекцій. – К., 2006. – 142 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://ualib.com.ua/br_257.html
238. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного і Б.Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
239. Религии откровения по Е.А Торчинову [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://vikent.ru/enc/4952/>
240. Религиоведение: словарь / под. ред .Элбакян Е.С. – М. : Академический Проект, 2007. – 637 с.
241. Религия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890–1907.

242. Религия : Энциклопедия / Сост. и общ. ред. А. А. Грицанов, Г. В. Сенило. – Минск : Книжный Дом, 2007. – 960 с. – (Мир энциклопедий).
243. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика / П. Рикер; [отв. ред. И.С. Вдовина]. – М. : КАМІ : Academia, 1995. – 160 с.
244. Рикер П. Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість / П. Рикер. – К. : Дух і літера, 2002. – 114 с.
245. Рикер П. Історія та істина ; [пер. з фр. В. Й. Шовкуна] / П. Рикер. – К. : Academia, 2001. – 396 с.
246. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. / П.Рикер. – М. : КАНОН-пресс-Ц, 2002. – 624 с.
247. Рикер П. Сам як інший ; пер. із фр. ; вид. 2-е / П. Рикер. – К. : Дух і літера, 2002. – 458 с.
248. Рикер П. Що таке текст? Пояснення і розуміння / П. Рикер ; [пер. з англ. М. Гірняк]. // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. : – 2-ге вид., доповнене. – Львів : Літопис, 2001. – С. 305–324.
249. Ритуал // Толковый словарь Ушакова // Словари и энциклопедии на Академике [Електронний ресурс] – Режим доступа : <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/1010498>
250. Рубский В. (свящ.) Оправдание богословием и уверенность в спасении / свящ. В. Рубский // Азбука веры [Електронний ресурс] – Режим доступа : http://azbyka.ru/religii/konfessii/rubskiy_pravoslavie_protestantizm_15-all.shtml
251. Руднев В. А. Обряды народные и обряды церковные / В. Руднев. – Л. : Лениздат, 1982. – 159 с.
252. Садохин А.П. Этнология: учеб. пособие / А.П.Садохин. – М. : Гардарики, 2006. – 286 с.
253. Святые отцы об исламе // Азбука веры [Електронний ресурс] – Режим доступа : <http://azbyka.ru/religii/islam/3g40-all.shtml>
254. Семёнов Ю. И. Формы общественной воли в доклассовом обществе: табуитет, мораль и обычное право / Ю.И.Семенов // Журнал

«Скепсис» от 11 октября 2004 года [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.scepsis.ru/authors/id_8.html

255. Сычев В.Ф. Глобализация и великие мировые религии: христианство, православие, ислам / В.Ф.Сычев. – М. : РУСАКИ, 2007. – 128 с.

256. Синило Г. В. Древние литературы Ближнего Востока и мир ТаНаХа (Ветхого Завета). Учебное пособие для студентов филологических факультетов вузов / Г.В. Синило. – Минск : Экономпресс, 1998. – 471 с.

257. Соболев Т. Проблема формирования социальной идентичности в условиях глобальных общественных изменений / Т. Соболев // Философия и космология. – 2012 (Т.10). – С.211–230.

258. Соловй Р. Виникаюча церква / Р.Соловй. – Черкасы : Коллоквиум, 2014. – 328 с.

259. Сорокин П. Национальность, национальный вопрос и социальное равенство / П. Сорокин // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/Sorok2/12.php

260. Спилка Б. Психология молитвы. Научный подход / Пер. с англ. / Б.Спилка, К.Л.Лэдд. – Х. : Изд-во «Гуманитарный центр», 2015. – 256 с.

261. Стилианопулос Т. Новый Завет : Православная перспектива / Т. Стилианопулос ; [пер. с англ.]. – М. : ББИ, 2008. – xxii+296 с.

262. Стрелов В. Краткое введение в иудаизм / В. Стрелов // Азбука веры [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://azbyka.ru/library/kratkoe-vvedenie-v-iudaizm.shtml>

263. Табатабаи С. М. Х. Воззрения знания о религии: постижение религии мира и предписания воззрения / С.М.Х.Табатабаи [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.imamat-books.ru/edinodojie/26-bog-v-islamskoj-filosofii.html>

264. Таинства православные // Энциклопедия кругосвет [Электронный ресурс] – Режим доступа :

http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/TAINSTVA_PRAVO_SLAVNIE.html

265. Тайлор Э. Миф и обряд в первобытной культуре / Э. Тайлор [Пер. с англ. Д. А. Коропчевского]. – Смоленск : Русич, 2000. – 624 с.

266. Танчер В. К. Социальная роль и основные функции религии / В. К. Танчер // Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины. Ч. 1: / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева. – М. : ИД «МедиаПром», 2010. – С. 347–356.

267. Творения Максима Исповедника. Книга I. – М. : Из-во «Мартис», 1993. – 347 с.

268. Творения Максима Исповедника. Книга II. – М. : Из-во «Мартис», 1993. – 286 с.

269. Тышкевич С. (свящ.). Католический катехизис / свящ. С. Тышкевич. – Харбич, 1935. – 217 с.

270. Тиле К. Основные принципы науки о религии / К. Тиле // Классики мирового религиоведения : антология. Т. 1 ; [пер. с англ., нем., фр.] ; сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. – М. : Канон+, 1996. – С. 144–197.

271. Тиллих П. Бытие и вопрос о Боге ; перевод Т. П. Лифинцевой / П. Тиллих [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/libr_min/19_t/til/lih_byt.htm

272. Тиллих П. Значение истории религий для теолога-систематика ; пер. с англ. / П. Тиллих [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://krotov.info/libr_min/19_t/til/lih442.htm

273. Тиллих П. Избранное. Теология культуры / П. Тиллих. – М. : Юрист, 1995. – 687 с.

274. Тиллих П. Мужество быть / П. Тиллих // Избранное. Теология культуры [Пер. Т.И.Вевюрко]. – М. : Юрист, 1995. – 380 с.

275. Тичер С. Методы анализа текста и дискурса / Пер. с англ. / С.Тичер, М.Мейер, Р.Водак, Е.Веттер. – Харьков : Изд-во Гуманитарный Центр, 2009. – 356 с.

276. Тишнер Ю. Избранное / Т.І: Мышление в категориях ценности / Пер. с польского / Ю. Тишнер. – М. : РОССПЕН, 2005. – 432 с.
277. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії. – Т. 2 / Арнольд Тойнбі [пер. з англ. В. Митрофанова, П. Таращука]. – К. : Основи, 1995. – 406 с.
278. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории. Сборник / А. Тойнби ; [Пер. с англ. 2-е изд.] – М. : Айрис-пресс, 2003. – 592 с.
279. Токарев С. А. Обряды и мифы / С. Токарев // Мифы народов мира : Энциклопедия. – М., 1980. – Т. 2. – С. 235–237 [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://philologos.narod.ru/myth/ritual.htm>
280. Толкованная Библия или комментарий на все книги Св. Писания: Ветхого и Нового завета А.П. Лопухина / А. Лопухин [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.bible.in.ua/underl/Lop/index.htm>
281. Толстая С. М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре [Текст] / В. Н. Топоров [и др.] ; отв. ред. Т. А. Агапкина ; РАН, Институт славяноведения и балканистики. Отдел этнолингвистики и фольклора. Отдел типологии и сравнительного языкознания. Отдел этнолингвистики и фольклора. – М. : Индрик, 1996. – С. 89–104.
282. Тонкін Е. Історія та етнічність / Е. Тонкін, М. Макдоналд, М. Чепмен // Націоналізм : [антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; літ.ред. Л. Білик]. – [2-ге вид. перероб. і доп.] – К. : Смолоскип, 2000. – 221 с.
283. Топоров В. Н. Древнеиндийская драма Шудраки "Глиняная повозка" [Текст] : приглашение к медленному чтению / В.Н.Топоров. – М. : Наука : О.Г.И., 1998. – 414 с.
284. Топоров В. Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) / В. Топоров // Очерки истории естественнонаучных взглядов в древности. – М. : Наука, 1982. – С. 8–41.
285. Топоров В. Н. Пространство и текст / В. Н. Топоров // Текст : семантика и структура. – М. : Наука, 1983. – С. 227–284.

286. Торчинов Е. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и опыт запредельного / Е. Торчинов // PSYLIB [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://psylib.org.ua/books/torch01/txt02.htm>
287. Український лютеранський служебник. – К. : Фундація «Лютеранська спадщина», 2003. – 390 с.
288. Успенский Б. А. Ego Loquens : Язык и коммуникационное пространство / Б. А. Успенский. – М. : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2007. – 320 с.
289. Устад Мухаммад Таки Месбах-и Йезди. Бог в исламской философии / Устад Мухаммад Таки Месбах-и Йезди. – Алматы, 2004 [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.imamat-books.ru/edinodojie/26-bog-v-islamskoj-filosofii.html>
290. Федоров В. В. Мифосимволизм архитектуры. Изд. 2-е / В. В. Федоров, И. М. Коваль. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 208 с.
291. Федоров В. В. Проблема восприятия и символического значения пространства / В. В. Федоров. – Тверь : ТОТ, 1997. – 54 с.
292. Философская энциклопедия: В 5-х т. / [Под редакцией Ф. В. Константинова]. – М. : Советская энциклопедия, 1960 – 1970 [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://dic.academic.ru>
293. Философский энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1989 [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.psyoffice.ru/slovar-s296.htm>
294. Філософський енциклопедичний словник. – К. : Абрис, 2002. – 744 с.
295. Флоренский П. Иконостас / П. Флоренский // Флоренский П. Иконостас. Имена. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2009. – С. 5–116.
296. Флоренский П. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания / П. Флоренский // Флоренский П. А. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). – М. : Мысль, 2000. – С. 386–485.

297. Флоренский П. А. У водоразделов мысли / П. А. Флоренский // Флоренский П. А. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. – М. : Издательство «Правда», 1990. – С. 17–351.
298. Флоровский Г. (прот.). Православные таинства / прот. Г. Флоровский // Азбука веры [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/sem_tserkovnyh_tainstv/
299. Флоровский Г. Таинства / Г. Флоровский // Азбука веры [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://azbyka.ru/dictionary/18/tainstva.shtml>
300. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» / З. Фрейд // Фрейд З. Я и Оно. Хрестоматия по истории психологии / [ред. Гальперина П.Я., Ждан А.Н.]. – М. : Изд-во МГУ, 1980. – С. 170–192.
301. Фукидид. История / Фукидид. – Кн.1 [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://hronologia.narod.ru/fukidid.html>
302. Хамітов Н. В. Історія філософії. Проблема людини та її меж : Навч. посіб. / Н. Хамітов, Л. Гармаш, С. Крилова; НАН України. Ін-т філос. ім. Г.С.Сковороди. – К. : Наукова думка, 2000. – 271 с.
303. Хантингтон С. П. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон; [пер. с англ.А. Башкирова]. – М. : АСТ, 2004. – 635 с. [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://yanko.lib.ru/books/politologiya/huntington-who_are_we-ru-a.htm
304. Хаутепен А. Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры / А. Хаутепен; [пер. с нидерл.]. – М. : ББИ, 2008. - 517 с.
305. Хвыля-Олинтер А. Иудаизм и Православие о признаках прихода Мессии / А. Хвыля-Олинтер // Миссионерско-апологетический проект «Истина» [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.k-istine.ru/judaism/judaism_hvilia_olinter.htm
306. Хрестоматия по ісламу / Пер. С арабск. – М. : Наука, Из-во «Восточная литература», 1994. – 238 с.

307. Христианство – это не философия: О Литургии (Перепечатка конспекта лекции диакона А. Кураева) // Азбука веры [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/sem_tserkovnyh_tainstv/prichaschenie/5g8_1_9-all.shtml
308. Церковные обряды // Азбука веры [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://azbyka.ru/tserkov/bogosluzheniya/5g8_11-all.shtml
309. Чемикосова Т. А. Трансформация религии как социального института в постсоветской России: Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – Казань : КГУ, 2007. – 192 с.
310. Чернявская Ю. Народная культура и национальные традиции / Ю.Чернявская // Библиотека Гумер [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Chern/15.php
311. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопажита до Геннадія Схолярія / Ю. П. Чорноморець. – К. : Дух і Літера, 2010. – 568 с.
312. Шариат // Энциклопедия Кругосвет [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/SHARIAT.html
313. Шафф Ф. История Христианской Церкви. Том 5: Средневековое Христианство 1049-1294 гг / Ф. Шафф ; [Пер. О. Рыбакова]. – СПб. : Библия для всех, 2009. – 578с.
314. Шерман Н. (р.). Вечность и Суета / р. Носсон Шерман // Исток [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://www.istok.ru/library/income/ecclesiastes/essays_9553.html
315. Шматко Н.А. «Габитус» в структуре социологической теории / Н.Шматко // Журнал социологии и социальной антропологии. – Т.1. – №2. – 1998. – С. 60–70 [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://bourdieu.name/content/shmatko-na-gabitus-v-strukture-sociologicheskoy-teorii>

316. Шмеман О. Євхаристія. Таїнство Царства ; [з рос. пер.Т. Різун] / О. Шмеман. – Львів : Свічадо, 2007. – 272 с.
317. Шмеман А. Литургия и есхатология : Лекция на вечере памяти Николая Зернова 25 мая 1982 г. / А. Шмеман [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Schmeman/_LitEshat.php
318. Шмеман А. (протопрес.). О Церкви / протопресвитер А. Шмеман // Азбука веры [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://azbyka.ru/tserkov/o_tserkvi/5g1_6-all.shtml
319. Шмид В. Нарратология / В. Шмид. – М. : Языки славянской культуры, 2003. – 312 с.
320. Шомали М. Ислам: основы вероучения, религиозная практика и мораль / М. А.Шомалі. – Казань : Исток, 2008. – 80 с.
321. Шюре Э. Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий / Эдуард Шюре [Перевод Е.Писаревой] 2-е изд. – Калуга: Типография Губернской Земской Управы, 1914 [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://psylib.ukrweb.net/books/shure01/index.htm>
322. Шютце А.В. Пастир під Христом: Підручник з пастирського богослов'я / Переклад українською мовою В'ячеслава Горпинчука / А.В.Шютце, І.Дж.Габек. – К., 2015. – 516 с.
323. Юнг К. Г. Символ превращения в мессе / К. Г. Юнг // Юнг К. Г. Ответ Иову. – М. : Канон, 1995. – С. 235–348.
324. Яблоков И. Н. Религиоведение / И. Н. Яблоков. – М., 1998. – 536 с.
325. Якубович І. Іслам в Україні / І. Якубович // UmmaInform [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://umma.ua/uk/history/%D0%86slam_v_Ukra%D1%97n%D1%96/10
326. Ясперс К. Общая психопатология / К. Ясперс; [Перев. с нем. Л. Акопяна] [Електронний ресурс] – Режим доступу : <http://www.otrok.ru/doktor/jaspers/jaspers.htm>

327. Bellah R.N Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life, With a New Preface / R.N.Bellah, R.Madsen, W.M.Sullivan, A.Swidler, S.M.Tipton. – Berkeley and Los Angeles : University of California Press, 1985. – 410 p.
328. Bourdieu P. Esquisse d'une theorie de la pratique / P. Bourdieu. – Paris : Edition de Seuil, 2000. – 429 p.
329. Britanica Encyclopedia of World Religions. – London : Encyclopaedia Britanica, INC, 2006. – 1025 p.
330. Certeau M. de. L'invention du quotidien. – Vol. 1: Arts de faire. – Paris : Gallimard, 1990; Vol. 2: Habiter, cuisiner. Paris : Gallimard, 1994. – 360 p.
331. Davie G. Religion in Britain Since 1945 Believing without belonging / G. Davie. – Oxford : Blackwell, 1994. – Pp. xiii + 226.
332. Dictionary Latin-English [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://online-latin-dictionary.com/>
333. Durkheim E. Les formes elementaire de la vie religieuse. Le système totémique en Australie / E.Durkheim. – Paris : Les Presses universitaires de France, 1968. – 647p.
334. Hantington S. The Clash of Civilizations / S. Hantington // Foreign Affairs. – 1993. Vol. 72. – P. 22–49.
335. Hervieu-Leger D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity / D. Hervieu-Leger // The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Ed. by Richard K. Fenn. – Blackwell Publishing, 2003. – P.161 – 175.
336. Leeuw G. van der. Fenomenologia religii / G. van der Leeuw. – Warszawa : W-wo KR, 1998. – 712 s.
337. Luckmann Th. The invisible religion: the problem of religion in modern society / Th. Luckmann. – L. : Collier-macmillan, 1970. – 128 p.
338. Online Etymology Dictionary [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.etymonline.com/>

339. Practice // Dictionary of the Social Sciences / Ed. by C. Calhoun. – Oxford University Press, 2002 (Oxford Reference Online. Oxford University Press. NEICON [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=ti04.ei3i4>
340. Rappaport R.A. Ritual and Religion in the Making of Humanity / R.A.Rappaport. – Cambridge University Press, 1999. – 557 p.
341. Ryś G. Inkwizycja / G. Ryś. – Kraków : Znak, 1998. – 114 s.
342. Ryś G. Kościelna wiosna / G. Ryś, K. Strączek. – Kraków : Znak, 2013. – 254s.
343. Sacramentals // The Catholic Encyclopedia [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://www.newadvent.org/cathen/s.htm>
344. Stout D.A. The Routledge Encyclopedia of Religion, Communication, and Media (Religion and Society) / D.A.Stout. – N. Y. – London : Routledge, 2006. – 488 p.
345. Temat 18. Chrzest i bierzmowanie [Электронный ресурс] – Режим доступа : <http://opusdei.pl/pl-pl/article/temat-18-chrzest-i-bierzmowanie/>
346. Warner R.S. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States / R. Warner // American Journal of Sociology. – 98. – 1993. – P.1044 – 1093.
347. Wuthnow R. Spirituality and Spiritual Practice / R.Wuthnow // The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Ed. by Richard K. Fenn. – Blackwell Publishing, 2003. – P.306–320.