

4. Грабович Г. Семантика котляревщини // Г. Грабович. До історії української літератури. - К. : Критика, 1997. - С. 291-305.

5. Дзюба І. Марко Павлишин: кризь "постмодерністські окуляри" і без них // М. Павлишин. Канон та іконостас. Літературно-критичні статті. - [Вст. ст. І. Дзюби]. - К. : Час, 1997. - С. 5-26.

6. Лотман Ю. Тезиси к проблеме "Искусство в ряду моделирующих систем" // Труды по знаковым системам. (Ученые записки Тартуского ун-та. Вып. 198). - Тарту : Изд. Тартуского ун-та, 1967. - Вып. 3. - С. 130-145.

7. Українська література в загальнослов'янському і світовому літературному контексті: У 5-ти т. - К. : Українознавство, 1988. - Т. 3. - 384 с.

8. Гердер И. Идеи к философии истории человечества ; [пер. с нем.] / И. Гердер. - М. : Наука, 1977. - 703 с.

9. Субтельний О. Україна: історія / О. Субтельний ; [пер. з англ. Ю. І. Шевчука ; вст. ст. С. В. Кульчицького. - 3-тє вид., перероб. і доп.]. - К. : Либідь, 1993. - 720 с.

10. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. - СПб. : Алетейя, 1997.

11. Павлишин М. Риторика і політика в "Енеїді" Котляревського // Павлишин М. Канон та іконостас. Літературно-критичні статті. - [Вст. ст. І. Дзюби]. - К. : Час, 1997. - С. 295-297.

12. Поліщук Я. О. Література як геокультурний проект : [монографія] / Я. О. Поліщук. - К. : Академвидав, 2008. - 304 с.

13. Чижевський Д. І. Історія української літератури / Д. І. Чижевський. - К. : ВЦ "Академія", 2008. - 586 с. - (Альма-матер).

14. Лихачев Д. С. Смех в Древней Руси / Д. С. Лихачев, А. А. Панченко, Н. В. Поньрко. - Л. : Наука, 1983.

O. Maltseva

POEM OF I. KOTLYAREVSKIY "ENEIDA" AS REPRESENTATION OF UKRAINIAN NATIONAL IDENTITY

The poem of I. Kotlyarevskiy "Eneida" as a sociocultural phenomenon that is marked by representations of Ukrainian national identity in the article has been considered. We show that it is the comic genre as a laughter form of literature allowed in the game manner to refer to the serious subjects to those previously assumed purely formal tone. Identified the social functions of laughter in the definition of the basic features of the Ukrainian mentality.

Key words: Ukrainian national identity, the Ukrainian mentality, sense of humor as a feature of the Ukrainian national character, comedy as a laughter genre of literature, social parody, social functions of laughter.

© О. Мальцева

Надійшла до редакції 02.07.2009

УДК 291.1

РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ РЕФЛЕКСІЇ

ІВАН ПАПАЯНІ,

аспірант кафедри філософії

Державного університету інформатики і штучного інтелекту, м. Донецьк

У статті розглянуто й концептуалізовано феномен релігійної ідентичності, доведено неможливість його застосування як синонімічного з релігійністю та релігійною свідомістю. Автор відстоює думку, що задекларований ним конструктивістський підхід до феномена релігійної ідентичності відповідає наявним реаліям та особливостям розвитку релігії в сучасних умовах.

Ключові слова: релігійна ідентичність, релігійна свідомість, релігійність, конструктивізм, концепт.

Постановка проблеми. Проблема ідентичності загалом та релігійної ідентичності зокрема виступає важливим предметом рефлексії в сучасному гуманітарному знанні. М. Кастельєс зазначає: "Ідентичність стає головним, а іноді і єдиним джерелом смислів. Люди все частіше організовують свої смис-

ли не навколо того, що вони роблять, а на основі того, ким вони є, або на основі своїх уявлень про те, ким вони є" [6, с. 27]. Як не дивно це констатувати, однак сьогодні одним із вагомих базових елементів у процесі формування смислів людського існування виступає релігія. У сучасному глобаль-

№ 5 (96) липень-серпень 2009 р.

ному світі інформаційних технологій цей традиційний інститут не втрачає своїх позицій, а навпаки, усе активніше стає чинником як особистісної, так і колективної ідентифікації. На рівні теоретичного релігієзнавства окреслена проблема актуалізує питання введення концепту релігійної ідентичності в проблемне поле науки та визначення його місця в ньому.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У гуманітарному знанні релігійна ідентичність є розробленим і затребуваним на сучасному етапі поняттям. На ньому акцентують свою увагу зарубіжні дослідники Е. Сміт [12] та С. Гантінгтон [13], вітчизняні релігієзнавці А. Колодний, В. Єленський, Л. Филипович, О. Саган, С. Здіорук, М. Бабій [11]. Однак як закордонні, так і вітчизняні дослідники розглядають релігійну ідентичність у контексті інших різновидів ідентичності (зокрема соціальної, етнічної, національної, політичної), відходячи від її чіткої теоретичної концептуалізації. Слід також зазначити, що більшість науковців застосовують поняття релігійної ідентичності, не відносячи останнє до тієї чи іншої філософії, зводячи його до таких понять у релігієзнавстві, як релігійна свідомість або релігійність. Звідси релігійна ідентичність використовується як такий собі самозрозумілий феномен, що не потребує уточнення й прояснення основних концептуальних аспектів. Донецький науковець В. Попов, виконуючи узагальнений аналіз робіт закордонних та вітчизняних авторів, присвячених релігійній ідентичності, зазначає, що більшість з них бракує чіткого визначення ключових понять [10, с. 161].

Отже, **метою** роботи є наукове осмислення феномена релігійної ідентичності як предмета сучасної релігієзнавчої рефлексії. Для розкриття мети роботи автор пропонує розглянути такі завдання. По-перше, розкрити сутність і розуміння концепту релігійної ідентичності. По-друге, розглянути співвідношення останнього з іншими близькими поняттями в релігієзнавстві, зокрема релігійністю та релігійною свідомістю.

Виклад основного матеріалу. Проблема введена в науковий обіг концепту релігійної ідентичності була продиктована, з одного боку, ускладненням специфічних процесів у релігійному середовищі, а з іншого - процесами, які відбувалися всередині гуманітарних наук. Постмодерністський вплив на "науки про дух" позначився тим, що дослідники почали повністю відходити від глобальних теоретичних побудов, оскільки останні перестали відповідати запитам суспільства. Найістотнішою межею сучасного стану знання Ж. Ліотар називає недовіру до "метарозповідей". Такий стан справ у гуманітарному знанні викликає спроби нового прочитання й інтерпретації з позицій фрагментації всіх наявних феноменів. Не є винятком і феномен релігійної ідентичності.

Зупинимось на декількох спробах теоретичного обґрунтування такого явища, як релігійна ідентичність. Англійський дослідник Е. Сміт, розглядаючи певну сукупність соціальних ідентичностей, зокрема: родову, статеву (гендерну ідентичність), просторову, соціально-класову, етнічну, виокремлює із цього ряду як найбільш стійку ідентичність релігійну. Він зауважує, що релігійна ідентичність ґрунтується на власних категоріях і критеріях, цілком відмінних від критеріїв соціального класу, і спирається на об'єднання культури та її елементів, цінності, міфи, традиції, які часто кодифіковані в обрядах та ритуалах. Сутність релігійної ідентичності, на думку англійського дослідника, полягає в "об'єднанні в громаді вірних усіх тих, хто визнає символічний код,

певну систему вартостей і традицій, віри й ритуалу, сукупно з посиланням на позаемпіричну реальність, хоч яку знеособлену і з ознаками спеціалізованої організації, хоч якої слабенкої" [12, с. 15-16]. У наведеному вище матеріалі можна виокремити певні елементи релігійної ідентичності. По-перше, це дотримання системи вартостей і традицій, які тим самим прив'язують індивіда й групу до певного контексту існування в суспільному середовищі. По-друге, визнання конкретного символічного коду, який задає просторові, часові, когнітивно-емоційні та інші візрі для розгортання особистісної та колективної ідентичності. По-третє, формування почуття причетності до позаемпіричної реальності, що задає екзистенційний контекст існування особистості й групи. По-четверте, приналежність до спеціалізованої соціальної організації, що закладає основи конфесійної причетності. Таким чином, можна погодитись із думкою В. Попова, який зазначає, що, розуміючи релігійну ідентичність як суб'єктивне визнання певної системи символів, Е. Сміт спирається на здобутки семіотичної школи в західній філософській традиції, а зокрема на ідеї Ч. Пірса, Т. Парсонса, К. Гірца [10].

Інший, але певною мірою близький до попередньої теорії підхід до розуміння релігійної ідентичності демонструє російський релігієзнавець А. Забіяко. Він стверджує, що релігійна ідентичність є категорією релігійної свідомості, змістом якої виступає розуміння співвідношення з ідеями й цінностями, які в тій чи іншій культурі або суспільстві, розглядаються як релігійні, а також належність до конкретної форми релігії і релігійної групи [5, с. 402-405]. У першому випадку, коли "релігійна ідентичність є категорією релігійної свідомості, змістом якої виступає розуміння співвідношення з ідеями й цінностями...", вона актуалізує загальну релігійну самоатацію особи, тобто особистісне ставлення до священного, яке може бути виражене в особистісній установці індивіда щодо надприродних властивостей окремих символів. Така установка може бути актуалізована висловом: "Я - віруючий".

У другому випадку, коли "релігійна ідентичність є формою належності до певної релігії або конкретної релігійної групи", формується належність окремого індивіда до релігійної організації. Таким чином, релігійна ідентичність формує конкретну форму релігійності та актуалізується як конфесійна ідентичність. Знову ж такі, вищезазначене може бути сформульоване у вислові "Я - християнин католик", "Я - буддист", "Я - мусульманин" тощо [9, с. 85-92].

Розглянувши два підходи, що окреслюють релігійну ідентичність, до яких тяжіють більшість сучасних дослідників релігії, можна зауважити, що як у першому, так і в другому випадку дослідники намагаються зробити наголос на сутнісній дуальності досліджуваного феномена. Зокрема, вони говорять, з одного боку, про суб'єктивну (психічну), а з іншого, соціальну природу релігійної ідентичності. Такий підхід знайшов своє відображення в проблемі концептуалізації феномена в багатьох теоретичних та практичних дослідженнях.

Отже, більшість дослідників розглядають релігійну ідентичність як подвійний феномен, причому з одного боку він постає як сутність, що є похідною від психологічно-екзистенційних чинників людини, а з іншого, як сутність, що походить і перетворюється залежно від соціокультурних, політичних, економічних обставин. У спрощеному вигляді цю проблему можна звести до альтернативи психологічного або соціального походження феномена релігійної ідентичності.

У свою чергу автор при розгляді релігійної ідентичності, намагаючись подолати розбіжність і крайнощі вищезначених підходів, та для того, щоб надати динамізму феноменові, відійшовши від статичності есенціального та примордіального розгляду останнього, пропонує розглядати окреслене явище з позиції соціально-феноменологічного конструктивізму.

Основою такого підходу є розуміння того, що індивід, або (іншими словами) соціальний актор, за своїм значенням є автономним. Він має здатність до постійної творчої інтерпретації світу, адже останній постає як щось не закрите й детерміноване, а навпаки є відкритим та завжди готовим для нових інтерпретацій і перебудов. Таким чином, концептуальні онтологічні засади соціально-феноменологічного конструктивізму базуються на розумінні того, що вся реальність, у тому числі й релігійна, постає як результат конструктивної діяльності особи та її творчої інтерпретації навколишнього середовища. При цьому, як зазначає білоруський дослідник Г. Міненков, посилаючись на сучасних філософів К. Касторіадиса та А. Аппадурі, особливо важливою є та тенденція культури, яку називають радикальним уявленням позначенням або роботою уяви, що порушує всякий інституційний порядок. Дослідник наголошує на тому, що всередині кожної культурної моделі можна спостерігати присутність творчого потенціалу, який не є зведеним до існуючого соціального впорядкування. Спираючись на уяву, кожне суспільство має у своєму арсеналі образ, альтернативний існуючому, що й відбивається в автономії та конструктивістській скерованості діяльності [8]. Зауважуючи, можна сказати, що соціальний конструктивізм, відходячи від ідеологічно-спекулятивних практик та теоретичного схематизму, робить для себе знаковими реальну феноменологію соціальних процесів й інструментальні рішення.

Таким чином, це дає нам можливість звернутися до дещо іншої сторони релігійної ідентичності, а саме до можливості конструювання останньої й згідно із цим формування певної системи цінностей на основі розуміння власного місця в суспільстві.

Основним теоретичним базисом конструктивістської теорії є феноменологія Е. Гуссерля. Найважливішою сутнісною рисою, що характеризує свідомість, він вважає принцип "інтенційності". Останній відображає фундаментальний факт спрямованості свідомості на певний феномен, або, іншими словами, "значущий для свідомості об'єкт". За Е. Гуссерлем: "певний інтенційний досвід - і це є найважливішою рисою інтенційності - має свій інтенційний об'єкт, тобто своє суб'єктивне значення, мати значення, мислити про щось - кардинальна властивість будь-якої свідомості [3, с. 261]. Інтенційність, таким чином, постає як основний фактор, що конструює свідомість і надає зміст останній.

Наслідуючи ідеї Е. Гуссерля, концепція соціального конструктивізму доволі широко розгортається в сучасному науковому знанні. Зокрема в роботах А. Шюца, Н. Лумана, Б. Андерсона, П. Бергера та Т. Лукмана. Усі ці дослідники досить по-різному відповідали на основне питання щодо конструювання ідентичності.

Зокрема, виходячи з теорії ідентичності А. Шюца, релігійну ідентичність особи можна розуміти як конструкт, що формується завдяки комунікації індивідів. Можна сказати, що при типізації об'єктів та оцінці соціальних дій кожним із індивідів використовується той набір релігійних символів, який є характерним для

його культури "домашньої групи" [14, с. 129 - 137]. Однак цей інтерсуб'єктивний світ релігійних символів може відрізнитися й узагалі бути зовсім відмінним від інтерсуб'єктивного світу іншої "домашньої групи". Отже, можна говорити про те, що символ, який в одній культурній традиції виступає об'єктом релігійної ідентифікації й елементом конструювання релігійної ідентичності, в іншій може розглядатися як зовсім секулярний і такий, що не має жодного стосунку до релігії. Віруючий з одного релігійного напрямку "домашньої групи" бачить священні об'єкти зовсім по-іншому, ніж його візаві з іншого релігійного напрямку. Завдяки такій інтерсуб'єктивності, знання й життя індивідів однієї групи стають відмінними від усіх інших. Саме таким чином виникає колективна релігійна "Ми - ідентичність", яка стає для віруючого основою відчуття себе - "як удома". Антиподом цьому стає релігійна група "Вони" - зовсім інша, у якій доволі складно зрозуміти її членів. Представники іншої релігійної групи використовують власні знання, керуються власними віруваннями, завдяки яким значно відокремлюються від інших релігійних груп, що є для них зовнішніми.

Із конструктивістської точки зору, релігійна ідентичність осягається як історична повсякденна конструкція індивідів і груп, іншими словами індивідуальних і колективних акторів. Важливим елементом для конструктивізму виступає історичність цього феномена. Вона актуалізується в трьох аспектах. По-перше, релігійна ідентичність конструюється на підставі попередніх конструкцій, у цьому випадку можна послатися на філософію К. Маркса, який стверджував, що люди роблять свою історію, але вони роблять її не так, як їм хочеться, у тих обставинах, які обирали вони не самі, а які є й задані наочно й перейшли від минулого [7, с. 119]. По-друге, минулі релігійні ідентичності відтворюються, привласнюються, зміщуються та змінюються, а інші, так звані "нові релігійні ідентичності", винаходяться в процесі соціалізації й соціальних взаємодій, що мають місце в житті акторів. По-третє, минуле у вигляді нарративу відкриває можливість для розкриття релігійної ідентичності в майбутньому. Дія, яка є історичною, об'єктивується в зовнішній сфері, що актуалізує існуюче "тут і зараз", тим самим відкриваючи останньому майбутнє. В історичному процесі, виходячи з позицій конструктивістської філософії, релігійна ідентичність постає одночасно як об'єктивована й інтеріоризована сутність. З одного боку, індивіди й колективи співвідносять себе з об'єктивованими світами, використовуючи у своїй діяльності священні символи й слова (у широкому сенсі під словами можна розуміти священні вислови, молитви тощо), предмети культу, інститути, конфесійні й релігійні цінності, релігії загалом, що були залишені попередніми поколіннями, змінюючи та перетворюючи останні й створюючи на їх основі нові. Ці об'єктивовані, зовнішні по відношенню до людей ресурси певним чином впливають на їхні дії, виступаючи в той же час і основою для цих дій.

З іншого боку, релігійна ідентичність уписується в суб'єктивні, інтеріоризовані світи, що походять в основному від таких форм, як відчуття, сприйняття, уявлення й пізнання. Методи соціалізації та освіти, присутні в кожному культурному просторі, дають можливість для інтеріоризації зовнішніх світів. У свою чергу індивідуальні та колективні практики акторів призводять до об'єктивізації світів внутрішніх.

Розвиваючи ідеї Е. Гуссерля в кордонах фено-

менологічної соціології, П. Бергер та Т. Лукман розглядають соціальні структури як продукти людської діяльності. Суб'єктивні значення індивідів, які вони формують відносно світу, інституціалізуються й тим самим стають об'єктивними соціальними структурами, які є джерелами систем та значень. На думку дослідників, індивіди конструюють соціальну реальність у контексті певної культури, продукують моделі соціальних взаємодій, спираючись на власні якості та якості інших соціальних суб'єктів. У свою чергу, ідентичність постає як особливий компонент процесу соціалізації, який установлює успішність соціалізації як такої. Під останньою дослідники розуміють встановлення високого рівня симетрії між об'єктивною й суб'єктивною реальностями індивіда. Навпаки, неуспішна соціалізація постає як система розбалансування між суб'єктивністю та об'єктивністю.

У цьому сенсі релігійна ідентичність як різновид соціальної ідентичності є пов'язаною із соціальними умовами, у яких живе людина. Наприклад, на думку П. Бергера і Т. Лукмана, у суспільствах із простим розділенням праці й мінімальним розподілом знання питання ідентичності є суто соціально обумовленим у свідомості більшості індивідів і постійно підтверджується всією соціально визначною інтеракцією.

У більш складних суспільствах, які є складнішими соціальними структурами, росте усвідомлення релятивності всіх світів, включаючи й особистісний, що в цій системі усвідомлюється як один із багатьох. Дослідники стверджують, що плюралізм стає реальністю на рівні з ідентичностями [1, с. 87].

Виходячи з філософської парадигми феноменологічного конструктивізму, релігійну ідентичність автор розглядає як соціально-психологічний конструкт. Інтенційний принцип свідомості (що здійснюється особою як інтеріоризація соціального та об'єктивація індивідуального), скерованої на предмет або явище, що має в певній культурі священну природу, конструє особистісний і соціальний виміри релігійної ідентичності індивіда. Конструктивістський підхід, який використовується при розгляді питання релігійної ідентичності, через поєднання досі непримиренних антитез суб'єктивного й об'єктивного знімає питання одностороннього розгляду всього релігійного комплексу або крізь призму індивідуального, або соціального. Соціально-феноменологічний конструктивізм дає змогу подолати опозицію між індивідом і суспільством, хоча повністю відійти від есенціальної трактовки релігійної ідентичності неможливо, адже іноді, навіть явний конструктивний підхід має есенціальні припущення. Однак стає зрозумілим, що деконструкція есенціального в підході до релігійної ідентичності й актуалізація конструктивного потрібна не для того, щоб її повністю відокремити від традиції з подальшим повним методологічним запереченням важливої ролі останньої, а навпаки, для виявлення всієї повноти, складності та неоднозначності всіх процесів, які пов'язані з формуванням, розвитком та функціонуванням феномена релігійної ідентичності.

Як окремий випадок соціальної ідентичності релігійну ідентичність можна вважати однією з форм відображення під певним кутом соціальної реальності, що походить від процесу створення й конструювання образу соціального світу. Під конструюванням автор розуміє приведення в систему інформації про світ, організація цієї інформації у зв'язні структури з метою осягнення її змісту. Результатом цього процесу виступає зведений онто-

логічний образ світу, який постає перед індивідом у вигляді певної соціальної реальності, у нашому випадку релігійної.

Далі постає питання окреслення місця, ролі, специфіки й особливостей існування концепту релігійної ідентичності в просторі теоретичного релігієзнавства. Для його розгляду необхідно актуалізувати й маркувати кордони обраного поняття по відношенню до релігійної свідомості та релігійності. Останні потрапляють у простір нашого дослідження завдяки тому, що під час застосування цих термінів дослідники необачливо використовують їх як синонімічні поняття стосовно релігійної ідентичності. Вищезначений підхід є зовсім не припустимим, адже несе в собі підміну й неточне використання понять.

Зупинимось на проблемі співвідношення релігійної свідомості та релігійної ідентичності. На нашу думку, з точки зору теоретичного релігієзнавства, зведення поняття релігійної свідомості (під останньою автор розуміє один із головних компонентів релігії, феномен, укорінений у свідомості людини, характерними ознаками якого виступає релігійна віра, чуттєва наочність, сильна емоційна наповненість) до релігійної ідентичності є не зовсім коректним. По-перше, тому що, виходячи з логіки співвідношення обсягів понять, обсяг поняття релігійна ідентичність є вужчим за релігійну свідомість, адже, на нашу думку, ідентичність виступає когнітивно-емоційним ядром і певним складовим елементом релігійної свідомості. По-друге, релігійна ідентичність може розглядатися і як поняття, ширше за релігійну свідомість, тому що включає в себе не тільки сукупність суто свідомих, але й певний набір підсвідомих актів. У такому сенсі релігійна ідентичність постає як концентрована форма й головна характеристика релігійної свідомості, а також як обернена форма останньої у вигляді релігійного підсвідомого. В основі конструювання релігійної ідентичності лежить все ж таки певна ідентифікаційна матриця (ідентифікація), яка надає можливість особі позначати власне "Я" завдяки ідентифікації з певною релігійною системою, конфесією, культом, сектою. Таким чином вона окреслює свою належність до чогось більшого, відмінного від самої особи. У цьому сенсі релігійну ідентичність можна розглядати як той універсум, сукупність смислів, уявлень, цінностей і символів, що дозволяє особі здійснити релігійну ідентифікацію. Іншими словами, релігійна ідентичність може розглядатися як належність особистості у зв'язку з її ідентифікацією до певного релігійного вчення, конфесії або культу, окремої громади. Якщо спробувати реконструювати логічну форму висловлювань про релігійну ідентичність, то всі вони матимуть логічні формули, $S \in P$, або $S \text{ і } P$, які в мові повсякдення можуть бути актуалізовані, наприклад, такими висловами, як: Я - віруючий у бога, Іванов - буддист, християни - послідовники Ісуса тощо. Ця форма ілюструє нам, що всі висловлювання стосовно релігійної ідентичності є, так би мовити, діалогічними. Таким чином, можна зауважити, що нетотожність понять релігійної ідентичності й релігійної свідомості коріниться саме в тому, що перша має діалогічний характер і виступає як певний набір відносин між віруючим і релігією. Такий стан речей потребує від віруючого не тільки належності до певної релігійної течії, але й обумовлює актуалізацію критичної рефлексії щодо цієї належності. Звідси наведене відношення може змінюватися в часі, перетинатися з іншими різновидами соціальних ідентичностей, зокрема політичними, національними, професійними.

У свою чергу проблема з розмежуванням релігійності й релігійної ідентичності, на нашу думку, є більш складною. Основною проблемою тут є те, що як у філософії, так і в релігієзнавстві не існує однозначного розуміння концепту релігійності. Однак основні елементи останнього дослідниками окреслені. В основному до них відносять релігійний світогляд і досвід, релігійну самосвідомість і мову, релігійні практики, символи, відносини. Радянська, а в подальшому й українська школа релігієзнавства виокремлюють у структурі релігійності релігійну поведінку, релігійну свідомість та релігійні відносини. Виходячи із цього, сам феномен розуміється як певний стан індивідів і суспільств, характерною рисою якого є віра в надприродне, яке виступає об'єктом поклоніння, та прихильність до певного релігійного вчення [4, с. 410-411]. У такому разі релігійність є те, що дозволяє окремому віруючому та релігійній групі підтримувати свою цілісність та відмінність від інших, не залежати від особливостей інших ідентифікаційних практик на рівні особи та ідентифікації окремої особи на груповому рівні. Релігійна ідентифікація по відношенню до релігійності може розглядатися, таким чином, як процес привласнення релігійності й конструювання на основі останньої особою певного смислового конструкта - релігійної ідентичності. Таким чином, процес входження особи в структури релігійного простору і приписування собі в ньому певного місця, засновуючись на релігійності, можна окреслити як процес конструювання релігійної ідентичності. Отже, релігійну ідентичність і релігійність можна розгалужити між собою, виокремивши їх кордони й спрямованість. Можна сказати, що існує внутрішній вимір релігійності. Іншими словами, релігійність для "внутрішнього вжитку", яка застосовується для внутрішнього структурування релігійної групи, конфесії або культу. Також можна виокремити зовнішній вимір, або релігійну ідентичність. Останній, на нашу думку, виступає маркером релігійності, який релігійна група висуває назовні, репрезентуючи себе в повсякденних соціальних практиках. Ці два наведені рівні актуалізуються зовнішніми та внутрішніми кордонами, де перші виступають результатом соціальної репрезентації і взаємодії релігійної групи, організації, або релігії загалом з іншими соціальними об'єднаннями, зокрема політичними, суспільними тощо. Другі (внутрішні кордони) виокремлюють і встановлюють певну ієрархію усередині самого релігійного вчення, їх можна окреслити як володіння кожним представником тієї чи іншої релігійної системи певним священним знанням, яке, у свою чергу, конструює відносини між адептами всередині релігійної системи, які будуть зовсім незрозумілими для представників іншої релігійної системи.

Висновки

Підбиваючи підсумок роботи, можна сказати, що, по-перше, поставлена проблема суб'єктивної або соціальної природи релігійної ідентичності, актуалізована в примордіальному й есенціальному підході, по-

вністю знімається в теорії соціально-феноменологічного конструктивізму. По-друге, з позиції конструктивізму, релігійна ідентичність є одним із соціальних конструктів, що виникає в процесі суб'єктивного відображення й активного конструювання індивідом релігійної реальності на основі соціальної категоризації. Звідси культурна єдність релігії як такої (релігійного напрямку, конфесійної групи, культу) є не її первинною характеристикою, а результатом і смислом існування. По-третє, на сучасному етапі концепт релігійної ідентичності в його конструктивістському розумінні завдяки своїм концептуальним особливостям є більш придатним для характеристики релігійних процесів як на рівні суспільства, так і на рівні свідомості окремого віруючого.

Надалі автор планує зосередитися на питаннях виявлення специфічних елементів конструювання релігійної ідентичності. Таким чином, акцент зміщуватиметься із суто теоретичного ракурсу розгляду цього феномена до більш функціонального.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Текст] / П. Бергер, Т. Лукман - М. : "Медиум", 1995. - 323 с.
2. Введение в общее религиоведение [Текст] ; [под. ред. проф. И. Н. Яблокова]. - М. : Книжный дом, 2001. - 576 с.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления [Текст] / Э. Гуссерль. - Санкт-Петербург : "Наука", "Ювенка", 1998. - 315 с.
4. Элбакян Е.С. Религиозность [Текст] / Е. С. Элбакян // Религиоведение. Словарь. - М., 2006. - С. 410 - 411
5. Забияко А. Религиозная идентичность [Текст] / А. Забияко // Религиоведение. Словарь. - М., 2006. - С. 403 - 405.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс - М. : ГУ ВШЭ, 2000. - 608 с.
7. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта [Текст] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. - 2-е изд. - Т. 8. - С. 119.
8. Миненков Г. Концепт идентичности: перспективы определения (часть I) [Электронный ресурс] / Г. Миненков // Газета интеллектуального сообщества Беларуси. - Режим доступа: < <http://belintellectuals.eu/discussions/?id=68.>>
9. Папаяні І.В. Проблема концептуалізації релігійної ідентичності [Текст] / І. В. Папаяні // Наука. Релігія. Суспільство. - Донецьк : Наука і освіта, 2009. - № 1. - С. 85 - 92.
10. Попов В. Ю. Концепт релігійної ідентичності [Текст] / В. Ю. Попов // Вісник Донецького національного університету. - Серія Б. - Гуманітарні науки. - 2004. - № 2. - С. 161-166.
11. Релігія і нація в суспільному житті України й світу [Текст] ; [под ред. проф. А. Колодного, проф. Л. Филипович, проф. Яроцького]. - К. : Наук. думка, 2006. - 286 с.
12. Сміт Е. Національна ідентичність [Текст] / Е. Сміт - К. : "Основи", 1994. - 536 с.
13. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности. [Текст] / С. Хантингтон - М. : "АСТ", 2004. - 635 с.
14. Шюц А. Структура повседневного мышления [Текст] / А. Шюц // Социологические исследования. - 1988. - № 2. - С. 129-137.

I. Papayani

RELIGIOUS IDENTITY AS ARTICLE OF SCIENCE ABOUT RELIGION REFLECTION

In this article an author examines and tries the conceptualizing phenomenon of religious identity. He leads to, that impossible is application of the phenomenon of religious identity as a synonymous concept as it applies to a religiousness and religious consciousness. Also an author marks, that declared them the constructivism going near the phenomenon of religious identity answers realities and terms of contemporaneity and features of development of religion in these terms.

Key words: religious identity, religious consciousness, religiousness, constructivism, concept.

© I. Papayani

Надійшла до редакції 02.07.2009

№ 5 (96) липень-серпень 2009 р.