

ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У даній науковій статті автор, базуючись на методологічному ґрунті соціально-феноменологічного конструктивізму, намагається виробити концепт феномену релігійної ідентичності. Для цього дослідник розглядає сукупність існуючих підходів до концептуалізації даного феномену. Він доводить, що проблема суб'єктивної або соціальної природи релігійної ідентичності, актуалізована в примордальному й есенціальному підході, повністю знімається в теорії соціально-феноменологічного конструктивізму. З позиції останнього автор робить висновок, що релігійна ідентичність є одним з соціальних конструктів, виникаючих в процесі суб'єктивного відображення і активного конструювання індивідом релігійної реальності на основі соціальної категоризації.

В гуманітарній думці релігійна ідентичність є доволі розробленим і затребуваним на сучасному етапі поняттям. Однак, розглядаючи його в контексті інших різновидів ідентичності (зокрема, соціальної, етнічної, національної, політичної), науковці відходять від чіткої концептуалізації даного явища. Поняття застосовують, не відносячи його до тієї чи іншої філософеми, і взагалі не намагаються певним чином його науково окреслити. Звідси релігійна ідентичність використовується як такий собі самозрозумілий феномен, який не потребує уточнення і прояснення основних концептуальних аспектів. Донецький науковець В. Попов, роблячи узагальнений аналіз робіт закордонних та вітчизняних авторів присвячених релігійній ідентичності, зазначає, що більшості з них бракує чіткого визначення ключових понять [1, с. 161]. Отже **метою даної роботи** є наукове осмислення феномену релігійної ідентичності, вироблення і актуалізація останнього у вигляді певного теоретичного концепту (концепт від лат. *conceptus* – збір, сприйняття – акт «схоплення» смислів проблеми в єдності мовного виразу, спроба його актуалізації на понятійному рівні (хоча слід зауважити, що деякі дослідники не погоджуються з однозначним отождошенням термінів концепт і поняття). **Об'єктом роботи** виступає феномен релігійної ідентичності. **Предметом** – проблема концептуалізації останнього.

На думку відомого російського релігієзнавця І.М. Яблокова, релігії як такої (релігії взагалі) не існує і неможливою є відповідь на суто хрестоматійне питання: «Що таке релігія?» – історично існували й існують лише конкретні конфесії вчення, напрямки, культури [2, с. 9]. Беручи до уваги дану тезу, автор вважає, що деякою мірою, аналогічне можна констатувати і стосовно релігійної ідентичності. Тому, формуючи розуміння останньої, ми намагаємось розглядати її як «чистий феномен», не зводячи релігійну ідентичність до конкретно конфесійних визначень.

Зупинимось на декількох спробах теоретичного обґрунтування даного явища. Англійський дослідник Е. Сміт, розглядаючи певну сукупність соціальних ідентичностей, зокрема: родову, статеву (гендерна ідентичність), просторову, соціально-класову, етнічну, виокремлює з цього ряду як найбільш стійку, ідентичність релігійну. Так 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, вартості, міфи, традиції, які часто кодифіковані в обрядах та ритуалах. Сутність релігійної ідентичності, на думку англійського дослідника, полягає у: «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 слабенької» [3, с. 15-16]. В наведеному вище матеріалі можна виокремити певні елементи релігійної ідентичності. По-перше, це додержання 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 взірці для розгортання особистісної та колективної ідентичності. По-третє, формування почуття причетності до позаемпіричної реальності, що задає екзистенціальний контекст існування особистості й групи. Вчетверте, належність до спеціалізованої соціальної організації, що закладає основи конфесійної належності. Таким чином можна погодитись з 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.

Інший, але деякою 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 [4, с. 402-405]. В першому випадку, коли: «Релігійна ідентичність є категорією релігійної свідомості, змістом якої виступає розуміння співвідношення з ідеями й цінностями...» – вона актуалізує загальну релігійну самоатестацію особи, тобто особистісне відношення до священного, яке може бути виражено у особистісній установці індивіда щодо надприродних властивостей окремих символів. Дана установка може бути актуалізована висловом: «Я – віруючий».

В 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 таки, вищезазначене може бути сформульоване у вислові: «Я – християнин католик», «Я – буддист», «Я – мусульманин» – тощо.

Розглянувши два підходи, що окреслюють релігійну ідентичність, до яких тяжіють більшість сучасних дослідників релігії, можна зауважити, що як перший, так і другий дослідники намагаються зробити наголос на сутнісній дуальності досліджуваного феномену. Зокрема вони говорять, з одного боку, про суб'єктивну (психічну), а з іншого, соціальну природу релігійної ідентичності. Такий підхід знайшов своє відображення у проблемі концептуалізації феномену, 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. По-друге, 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 феномену релігійної ідентичності.

Якщо природа релігійної ідентичності обумовлена психологічними чинниками, зокрема такими як: особистісне, екзистенційне переживання священного, в такому разі феномен набуває ознак суб'єктивності та може бути означений як певне відчуття, притаманне особі. За умови визнання психологічної природи релігійної ідентичності, головними її ознаками виступають постійність та стабільність, адже просторовим сегментом відтворення феномену у такому випадку виступає гомогенна і монолітна релігійна традиція. Формування релігійної ідентичності подібним чином в основному притаманно давнім

релігійним традиціям, етнічним та національно-державним релігіям. Вона (релігійна ідентичність) переважно перебуває поза межами вільного вибору особи і сприймається як така, що дається від народження.

Даний підхід до розуміння релігійної ідентичності можна прослідкувати в теоретичному доробку Л. Леві-Брюля та Р. Марета. Зокрема перший, досліджуючи первісні суспільства протягом багатьох років, дійшов висновку, що ніщо так не захоплює увагу первісних людей і майже повністю займає, заповнює й утримує її з моменту пробудження, як присутність і більш-менш певний вплив невидимих сил, дію яких первісна людина відчуває на собі й довкола себе [5, с. 378]. Уявлення про такі сили викликають у первісної людини неабияке почуття страху. В свою чергу дане психо-емоційне відчуття виступає базою для конструювання у первісному мисленні вагомого «іншого» у вигляді злих духів, духів предків, покійників. Протиставляючи їх собі, первісний колектив набуває власної ідентичності. Слід сказати, що надприродний світ виступає для первісних людей як предмет їх постійного досвіду, невід'ємного від звичайного повсякдення. Первісна людина відчуває своє постійне перебування в контакті з надприродними силами, страх перед якими стає основою її існування і конструювання власної ідентичності. Постійна наявність переживань емоційних елементів в уявленнях про невидимі сили перешкоджає визначенню характеру відношень між природою й надприродним світом у первісному мисленні. Французький дослідник Л. Леві-Брюль зазначає, що людина первісного суспільства досить чітко уявляє собі втручання потойбічних сил у перебіг явищ природи й водночас вірить у непереривність цього втручання. Окрім того, первісна людина постійно намагається, в залежності від обставин, викликати це втручання або навпаки, боротися з ним. Отже суб'єктивне уявлення про невідомі сили в свідомості первісної людини породжує психологічне відчуття страху, «первісного жаху», яке в свою чергу детермінує появу стійкої релігійної ідентичності (у сенсі відносин особи з цими силами – авт.). Така емоційна тональність є загальною для всіх релігійних уявлень і сприймається суб'єктом як щось характерне для них. Звідси дослідник розуміє надприродне як емоційно-афективну категорію, як певний принцип єдності в свідомості уявлень, які, будучи відмінними між собою за своїм змістом, вражають свідомість однаковим чином [5, с. 387]. Кожне з уявлень набуває, таким чином, тональності, яка миттєво занурює первісну людину в стан афекту. В такому положенні, під впливом дії афективної категорії надприродного, особа не має потреби в інтелектуальному (раціональному) акті для розпізнання цього стану.

Емоційна природа уявлень про невидимі сили включає будь-яке загальне поняття про відношення цих сил між собою, всяку догму про їх сутність. Первісна свідомість не утримує в собі систематичних ідей відносно надприродного світу, які поділялись би серед усіх членів певної спільноти. Таким чином релігійна ідентичність у первісному середовищі має завжди психологічно-емоційний характер, адже провідну роль тут грає не те, які риси або роль виконують ті чи інші надприродні сили, а страх, навіюваний ними, та потреба в захисті від нього.

Поза тим сприйняття ідентичності як природної даності відповідає психологічній реальності, у межах якої загроза культурним символам ідентичності ототожнюється із загрозою фізичній (тілесній) цілісності, тобто сприймається як загроза самому існуванню особи або спільноти. Власне цим пояснюється бурхлива реакція, що супроводжує спроби посягання на маркери ідентичності – прапори, ікони, хоругви, фотографії лідерів (до речі, тут можна згадати як приклад так званий «карикатурний скандал»). Українська дослідниця Г.М. Яворська щодо цього питання зазначає: «Максима загальної семантики, яка вимагає відрізнати, наприклад, карту від території, в такому стані не діє, і посягання на карту буквально розцінюється як посягання на землю, яка на ній зображена» [6, с. 80-102].

Частково цей факт допомагає відповісти на сформульоване вище питання про можливість впливу соціальної теорії на суспільну практику, враховуючи семіотичні особливості символів ідентичності та операцій з ними, можна з великою долею впевненості твердити про те, що рівень впливу теоретичної рефлексії, згідно з якою ідентичність становить конструктор, а не природну сутність, на суспільну практику спільноти, яка переживає власну ідентичність як даність, є принципово обмеженою. Отже релігійна ідентичність постає в даному випадку як певне «відчуття тожсамості».

Розуміння релігійної ідентичності у соціальному ключі говорить про конвенційність даного феномену. Він постає у вигляді явища, якому притаманні змінність та динамізм, а просторовий сегмент відтворення феномену зміщується у бік подій, які розгортаються в середині змінних і гетерогенних практик та переформатовують не тільки релігійну ідентичність, але й ідентичності інших типів. З цього погляду важливе значення для розуміння релігійної ідентичності має такий феномен як середовище. Причому середовище не тільки зовнішнє – об'єктивний світ людей і їх взаємин, що існує навколо індивіда й групи, але й внутрішнє середовище – світ значущих «інших» та їх відносин. Релігійна ідентичність постає у даному випадку як різновид соціальної дії, яка відрізняється від інших ідентичностей (зокрема політичної, етнічної, трудової тощо) лише об'єктом інтенції. Виходячи з теорії Е. Дюркгейма, основу релігійної ідентичності складає орієнтація на об'єкти, які дослідник називає «священими речами». Їх сукупність і концентрація в певному місці формує уявлюваний священний простір, що повністю відокремлюється і навіть протиставляється звичайному, профанному (світському). Священне й світське завжди сприймалися людським розумом як два окремих роди, як два світи, між якими немає нічого спільного. У різних релігіях ця опозиція мала мінливі форми контрасту та сам її факт залишався універсальним [7, с. 531]. Цей антагонізм між світським і священним ні в якому разі не заперечує перехід з одного простору до іншого, який можна здійснити завдяки обряду або ритуалу. Особливо це переконливо доводить аналіз обрядів ініціацій, через участь у яких людина полишає світ світськості (повсякдення – авт.) і повністю віддає себе світові священному. Така зміна стану – це не простий поступовий розвиток, а повна трансформація всієї сутності особистості. Таким чином релігійна ідентичність виводиться з дихотомії між простором священного й світського, по відношенню до яких людина дотримується різних способів поведінки. Причому релігійна ідентичність формується не як акт відношення людини до священного, а навпаки, як факт відношення людини до речей, які вона сама вважає священними. Таким чином релігійна ідентичність постає у вигляді суто соціального явища, адже в самих по собі священних речах, поза соціокультурним контекстом, у якому вони робляться священними, нічого особливого немає. Наприклад, для племінної групи Хоринських бурят орел є священною птицею, тотемом, від якого плем'я веде свій родовід. Вся культова діяльність даного племені сфокусована на цьому символі, табуйованим є вбивство птиці, адже, за міфологією Хоринських бурят, ця дія може призвести до смерті тієї людини, що завдала страждань тотемній птиці. В свою чергу для особи, яка виросла поза межами культурної традиції вищезазначеної племінної групи, орел є звичайним птахом і не несе в собі ніякого священного ореолу. Отже, відділивши профанні речі від священних, Е. Дюркгейм констатував той факт, що священна річ, в широкому сенсі цього слова, наділяється своїм священним статусом саме завдяки суспільній дії. Звідси можна стверджувати, що релігійна ідентичність як сукупність певних ідентифікацій особи з сакральними речами постає як суто соціальне явище, яке стає таким лише в певному культурному контексті.

Розглянувши дані підходи до окреслення релігійної ідентичності можна стверджувати, що їх автори, зокрема: Р. Марет, Л. Леві-Брюль, Е. Дюркгейм стоять на позиціях примордіального та есенціального підходів при розгляді цього феномену. Де перший

виходить з того, що риси релігійної ідентичності подані як фундаментальні, є незмінними і традиційними, а кожне нове покоління в такий спосіб повинно слухняно їх наслідувати. Другий (есенціальний) є теоретично доволі близьким до примордіального. Основною ідеєю його є уявлення про те, що існує певна базова сутність – «есенція», що постає у вигляді долі, соціальних інститутів, каст, традицій, культів, які й окреслюють конкретні ідентичності. Дослідники в кордонах есенціального напрямку вважають ці сутності незмінними й вічними. Відмова від них може призвести до проблем з соціальною орієнтацією. Фактичним ідеалом есенціального підходу є зупинка соціального руху з досягненням відповідності соціального його визначальній сутності.

В свою чергу автор, при розгляді релігійної ідентичності, намагаючись подолати розбіжність між крайностями суб'єктивізму та соціального об'єктивізму, та для того, щоб придати динамізму феноменові, відійшовши від статичності есенціального та примордіального підходів, пропонує вести розгляд даного явища з позиції соціально-феноменологічного конструктивізму.

Основою даного підходу є розуміння того, що індивід або іншими словами соціальний актор за своїм значенням є автономним. Він має властивості 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, в 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 закордонних філософів К. Касторіадіса 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 в середині кожної культурної моделі можна спостерігати присутність творчого потенціалу, який не є зведеним до існуючого соціального впорядкування. Спираючись на уяву, кожне суспільство має в своєму арсеналі образ, альтернативний існуючому, що і відбивається в автономії та конструктивістській скерованості діяльності [8]. Підсумовуючи, можна сказати, що соціальний конструктивізм, відходячи від ідеологічно-спекулятивних практик та теоретичного схематизму, робить для себе знаковими реальну феноменологію соціальних процесів та інструментальні рішення.

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

Основним теоретичним базисом конструктивістської теорії є феноменологія Е. Гуссерля. Важливішою сутнісною, що характеризує свідомість, він вважає принцип «інтенційності». Останній відображає фундаментальний факт спрямованості свідомості на певний феномен, або іншими словами – «значимий для свідомості об'єкт». Згідно з Е. Гуссерлем: «Певний інтенційний досвід – і це є важливішою рисою інтенційності – має свій інтенційний об'єкт, тобто своє суб'єктивне значення, мати значення, мислити про щось – кардинальна властивість всякої свідомості» [9, 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. Всі ці дослідники доволі по-різному відповідали на основне питання щодо конструювання ідентичності.

Так, зокрема виходячи з теорії А. Шюца, релігійну ідентичність особи можна розуміти як конструкт, що формується завдяки комунікації індивідів. Цитуючи дослідника можна сказати, що при типізації об'єктів та оцінці соціальних дій кожним з індивідів

використовується той набір релігійних символів, який є характерним для його культури «домашньої групи» [10, с. 129-137]. Однак цей інтерсуб'єктивний світ релігійних символів може відрізнятися й взагалі 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 і елементом конструювання релігійної ідентичності, в іншій може розглядатися як зовсім секулярний, і такий, що не має жодного відношення 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 всіх інших. Саме таким чином виникає колективна релігійна «Ми – ідентичність», яка стає для віруючого основою відчуття себе – «як вдома». Антиподом цьому стає релігійна група «Вони» – зовсім інша, в 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.

З конструктивістської точки зору, релігійна ідентичність досягається як історична повсякденна конструкція індивідів і груп, іншими словами – індивідуальних і колективних акторів. Важливим елементом для конструктивізму виступає історичність даного феномену. Вона актуалізується в трьох аспектах. По-перше, релігійна ідентичність конструюється, виходячи з попередніх конструкцій, в даному випадку можна послатися на філософію К. Маркса, який стверджував, що люди роблять свою історію, але вони роблять її не так, як їм хочеться, в тих обставинах, які обирали вони не самі, а які є й завдані наочно і перейшли від минулого [11, с. 119]. По-друге, минулі релігійні ідентичності відтворюються, привласнюються, зміщуються та змінюються, а інші, так звані «нові релігійні ідентичності», винаходяться в процесі соціалізації і соціальних взаємодій, що мають місце в житті акторів. По-третє, минуле у вигляді нарративу відкриває можливості для розкриття релігійної ідентичності в майбутньому. Дія, яка є історичною, об'єктивується в зовнішній сфері, що актуалізує існуюче «тут і зараз», таким чином відкриваючи останньому майбутнє. В історичному процесі, виходячи з позицій конструктивістської філософії, релігійна ідентичність постає одночасно як об'єктивована та інтериоризована сутність. З одного боку, індивіди і колективи співвідносять себе з об'єктивованими світами, використовуючи у своїй діяльності священні символи і слова (в 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 і створюючи на їх основі нові. Ці об'єктивовані, зовнішні по відношенню до людей ресурси певним чином впливають на їх дії, виступаючи в той же час і основою для цих дій.

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

Розвиваючи ідеї Е. Гуссерля, в кордонах феноменологічної соціології П. Бергер та Т. Лукман розглядають соціальні структури як продукти людської діяльності. Суб'єктивні значення індивідів, які вони формують відносно світу, інституціалізуються і тим самим стають об'єктивними соціальними структурами, які є джерелами систем та значень. На думку дослідників, індивіди конструюють соціальну реальність в контексті певної культури, продукують моделі соціальних взаємодій, спираючись на власні якості та якості інших соціальних суб'єктів. В свою чергу ідентичність постає як особливий компонент процесу

соціалізації, який встановлює успішність соціалізації як такої. Під останньою дослідники розуміють встановлення високого рівня симетрії між об'єктивною і суб'єктивною реальностями індивіда. Навпаки, не успішна соціалізація постає як система розбалансування між суб'єктивністю та об'єктивністю.

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

В більш складних суспільствах, які є складнішими соціальними структурами, росте усвідомлення релятивності всіх світів, включаючи й особистісний, що в даній системі усвідомлюється як один з багатьох. Дослідники стверджують, що плюралізм стає реальністю на рівні з ідентичностями [12].

Виходячи з філософської парадигми феноменологічного конструктивізму, релігійну ідентичність автор розглядає як соціально-психологічний конструкт. Іntenційний принцип свідомості (що здійснюється особою як інтериоризація 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 не примирених антитез суб'єктивного і об'єктивного знімає питання одностороннього розгляду всього релігійного комплексу або через призму індивідуального або соціального. Соціально-феноменологічний конструктивізм дає змогу подолати опозицію між індивідом і суспільством. Хоча повністю відійти від есенціального трактування релігійної ідентичності є неможливим, адже підчас самий явний конструктивний підхід має есенціальні припущення. Однак стає зрозумілим, що деконструкція есенціального в підході до релігійної ідентичності та 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 феномену 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 і конструювання образу соціального світу. Під конструюванням автор розуміє приведення в систему інформації про світ, організацію цієї інформації в зв'язні структури з метою осягнення її змісту. Результатом цього процесу виступає зведений онтологічний образ світу, який постає перед індивідом у вигляді певної соціальної реальності, в нашому випадку – релігійної.

Роблячи висновок можна сказати, що, по-перше, поставлена проблема суб'єктивної або соціальної природи релігійної ідентичності, актуалізована в примордіальному й есенціальному підході, повністю знімається в теорії соціально-феноменологічного конструктивізму. По-друге, з позиції конструктивізму релігійна ідентичність є одним з соціальних конструктів, що виникає в процесі суб'єктивного відображення і 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 сенсом існування.

В подальшому автор планує зосередитися на розкритті типологічних особливостей релігійної ідентичності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Попов В.Ю. Концепт релігійної ідентичності [Текст] / В.Ю. Попов // Вісник Донецького національного університету. – Серія Б. – Гуманітарні науки. – 2004. – № 2. – С. 161-166.
2. Введение в общее религиоведение [Текст] / Под. ред. проф. И.Н. Яблокова. – М.: Книжный дом, 2001. – 576 с.
3. Сміт Е. Національна ідентичність [Текст] / Е. Сміт – К.: Основи, 1994. – 536 с.
4. Забияко А. Религиозная идентичность [Текст] / А. Забияко // Религиоведение. Словарь. – М., 2006. – С. 403-405.
5. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Текст] / Л. Леви-Брюль – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.
6. Ісламська ідентичність в Україні [Текст] / За ред. О. Богомоллова, С. Данилова, І. Семіволос, Г. Яворської. – К.: AMES, 2005 – 130 с.
7. Религиоведение. Хрестоматия [Текст] / Сост. и общ. ред. Н. Красникова. – М.: Книжный дом «Университет», 2000. – 800 с.
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. Гуссерль Э. Картезианские размышления [Текст] / Э. Гуссерль. – Санкт-Петербург: Наука, Ювенкта, 1998. – 315 с.
10. Шюц А. Структура повседневного мышления [Текст] / А. Шюц // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129-137.
11. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта [Текст] / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 8. – С. 119.
12. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Текст] / П. Бергер, Т. Лукман – М.: Медиум, 1995. – 323 с.

І.В. Папаяні**Проблема концептуалізації релігійної ідентичності**

В данній статті автор, базуючись на методологічному основанні соціально-феноменологічного конструктивізму, намагається сформувати концепт релігійної ідентичності. Для цього дослідник розглядає сукупність існуючих підходів до концептуалізації данного феномена. Він утверджує, що проблема суб'єктивної або соціальної природи релігійної ідентичності, актуалізована в примордіальному і есенціальному підході до неї, повністю знімається в теорії соціально-феноменологічного конструктивізму. Делая вывод автор утверждает, что религиозная идентичность является одним из социальных конструктов, возникающих в процессе субъективного отображения и активного конструирования индивидом религиозной реальности на основе социальной категоризации.

In the given article there is an author, being based on methodological foundation socially of phenomenology constructivism, tries to form concept of religious identity. For this purpose a researcher considers the aggregate of existent approaches to concept of the given phenomenon. He asserts that the problem of subjective or social nature of religious identity, actualizing in primordial and essential approach to her, is fully taken off in the theory of social-phenomenology constructivism. Drawing conclusion an author asserts that a religious identity is one of social constructs, arising up in the process of subjective reflection and active constructing by the individual of religious reality, on the basis of the social categorizing.

Стаття надійшла до редакції 11.02.2009.