

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ В. Н. КАРАЗІНА

На правах рукопису

ЗВОНОК ОЛЕКСАНДР АНАТОЛІЙОВИЧ



УДК: 130.2:316.4

**ІНТЕРНЕТ ЯК ТРАНСФОРМАЦІЙНИЙ ЧИННИК РЕЛІГІЙНОЇ
КУЛЬТУРИ СУЧАСНОГО СОЦІУМУ**

09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

Нагорний Борис Григорович,

доктор соціологічних наук, професор

Харків – 2017

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. РЕЛІГІЙНА КУЛЬТУРА ЯК ПРОВІДНИЙ ЕЛЕМЕНТ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ ЛЮДСТВА.....	13
1.1 Постмодернові явища в сучасній культурі та основні тенденції її розвитку.....	13
1.2 Загальні теоретико-методологічні засади вивчення релігії та культури.....	30
1.3 Духовна та релігійна культура: усталені визначення та структура.....	55
1.4 Культуротворчий потенціал релігійного культу: культ як «місце зосередження» релігійної культури.....	72
Висновки до розділу 1.....	82
РОЗДІЛ 2. ІНТЕРНЕТ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН ТА ЗАСІБ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ.....	88
2.1. Мережа Інтернет як чинник глобалізації і віртуалізації сучасної культури.....	88
2.2. Віртуальна релігійна комунікація і віртуальний релігійний досвід.....	104
Висновки до розділу 2.....	126
РОЗДІЛ 3. ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРИ В ЕЛЕКТРОННОМУ ПРОСТОРІ МЕРЕЖІ ІНТЕРНЕТ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....	129
3.1 Інтернет як культурне середовище для побудови діалогу між віруючими індивідами та релігійними конфесіями.....	129
3.2 Вплив інтернет-технологій на культові практики віруючих користувачів мережі Інтернет.....	138
3.3 Проблеми та перспективи трансформації релігійної культури у віртуальному просторі мережі Інтернет.....	152
Висновки до розділу 3.....	170
ВИСНОВКИ.....	174
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	184

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Сучасний стан глобальної культури поряд з стрімкими змінами характеризується появою нових груп ризику, нових викликів як перед соціально-практичною і культурною діяльністю сучасного людства, так і перед соціально-гуманітарними науками, які намагаються осмислити теперішні реалії. Всі ці ризики і виклики чи не вирішальним чином пов'язані з розвитком мережі Інтернет. Інтернет сьогодні постає глобальним електронним простором, в межах якого відбувається безліч соціокультурних процесів, а комп'ютерна комунікація стала одним з провідних типів людського спілкування, значущим фактором зміни сучасної особистості, яка за своїми функціональними можливостями суттєво впливає на самоідентифікацію людини.

В просторі Інтернету виникають та розвиваються суспільно-політичні, культурні та релігійні течії, ведуться інформаційні війни, утворюються глобальні людські спільноти. Це призводить до виникнення нових проблем і тенденцій, що кидають виклик людству сьогодення.

Сучасна культурно-релігійна картина світу значно змінилася в зв'язку з ростом науково-технічного знання, ускладненням інформаційних технологій, поширенням доступу до інформації. Людина в значній мірі виявилася не готовою до стрімких змін у глобальному соціокультурному просторі, неспроможною швидко адаптуватися до нових культурних феноменів. На цьому тлі у світі, де відбуваються хаотичні та неконтрольовані процеси соціокультурних змін, люди прагнуть об'єднатися навколо традиційних джерел ідентичності, в тому числі релігійних.

Певна сакралізація культурних феноменів, відродження інтересу до релігії у різних її формах, настання постсекулярної епохи висуває нові завдання перед філософією культури і філософською антропологією. Мережа Інтернет сьогодні стала важливим каналом інформаційного обміну між віруючими різних конфесій та релігійними організаціями. На сьогоднішній день Інтернет є не тільки глобальним простором поширення релігійного впливу, а й місцем культурного та релігійного самовизначення індивідів. Релігійна комунікація в межах

віртуального простору комп'ютерної мережі піддається її впливу, змінюється і, тим самим, опосередковано здійснює вплив на релігійну культуру – культуру, яка формується як наслідок релігійних запитів людей і яка покликана задовольняти їх духовні потреби.

На даний момент у вітчизняній філософії культури і філософській антропології проблема впливу Інтернету, як новітнього соціокультурного феномену, на культуру взагалі і на релігійну культуру зокрема, ще не є достатньо представленою.

Отже, актуальність дослідження Інтернету як трансформаційного чинника релігійної культури сучасного соціуму зумовлена:

по-перше, не достатнім філософсько-культурологічним осмисленням віртуалізації сучасної культури в процесі розвитку інформаційних технологій разом з одночасною актуалізацією релігійності у ХХІ столітті;

по-друге, потребою виділення та дослідження специфічних форм релігійної культури, релігійної комунікації, релігійного досвіду, нових форм обрядово-культових практик, які констатуються під впливом інформаційних технологій в сучасному просторі культури;

по-третє, запитом на вдосконалення понятійного апарату сучасної філософії культури і філософської антропології, який має бути на рівні тих вимог, які перед ним висуває сучасний філософський дискурс, коли його предметом постають новітні і маловивчені феномени культури.

Ступінь наукової розробленості проблеми. Значне коло зарубіжних і вітчизняних дослідників в галузі філософії культури та філософської антропології можна узагальнити навколо кількох концептів, що є визначальними для досліджуваної теми.

Проблеми Інтернету, інформаційного простору та постіндустріального суспільства розглядалися в роботах таких авторів, як А. Армстронг, В.І. Батов, К.В. Батаєва, Д. Белл, Г. Вейман, М.А. Журба, Й. Масуда, М. Кастельс, Т. О'Рейлі, В.Б. Петухов, Є.І. Пронін, О.Є. Проніна, В.Л. Сілаєва, Т. Стоуньєр, О. Тоффлер, Дж. Хагель, С. Хантінгтон.

Значний внесок у вивчення духовних аспектів культурного буття зробили українські філософи О.П. Гужва, О.М. Єременко, І.Д. Загрійчук, Г.С. Кнабе, С.Б. Кримський, Л.Т. Левчук, В.А. Личковах, В.І. Лубський, В.А. Малахов, М.В. Попович, І.В. Степаненко, І.А. Федь, та ін.

На глобалізації культурних процесів акцентують свою увагу З.Ф. Аббасова, І.Ю.Алексєєва, В.В. Гусаченко, Є.А. Гризунова, У. Еко, Ю.А. Запесоцький, А.Ю. Сідоров, А.І. Смірнов, В.С. Стьопін, Дж. Фрідман, О.М. Чумаков.

Проблеми взаємодії та взаємовідношення релігії і культури у суспільстві торкалися у своїх працях дослідники Л.О. Ануфрієв, В.А. Бодак, О.С. Васільєва, Л.М. Гавриліна, П.Е.Герчанівська, О.В. Добродум, І.І. Євлампієв, О.Б. Іванкова-Стецюк, Г.С. Лозко, М.Ф. Маринович, О.В. Ситніков, Т.В. Смирнова, О.А. Степанова, О.С. Філоненко, О.В. Шубаро, П.Л. Яроцький.

Проблема феномену культури, її змісту і функцій вивчалася всебічно у творчості класиків вітчизняної і зарубіжної культурології: М.О. Бердяєв, М. Вебер, Е. Гуссерль, М. Еліаде, І. Кант, Е. Кассієр, С. К'єркегор, К. Леві-Строс, О.Ф. Лосєв, Ф. Ніцше, А. Тойнбі, О. Шпенглер, К.-Г. Юнг, К. Ясперс та ін.

Розмежуванням та визначенням понятійного змісту релігійності та релігійної культури виділяються роботи таких авторів, як Г. Ван дер Леув, О.С. Васільєва, В.І. Воловик, В.Ю. Головей, П.С. Гуревич, К.Г. Доусон, Е. Дюркгейм, М. Еліаде, Н. Зедерблом, І.І. Каприцин, Е. Левінас, М. Мосс, В.І. Нечипуренко, Р. Отто, І.Н. Полонська, Ж. Рюс, С.І. Самигін, Г.С. Сафонова, П. Тілліх, В.В. Токман, О.І. Ющишин, І.М. Яблоков та ін.

Проблемам духовного досвіду присвячені праці наступних авторів: Н. Аммерман, Е. Бруннер, Г.В.Ф. Гегель, В.Ю. Головей, У. Джемс, Р. Інглхарт, І. Кант, Е. Касієр, С. К'єркегор, Дж. Локк, Т. Лукман, А.Р. Редкліф-Браун, Дж. Ройс, В.С. Соловйов, Ч. Тейлор, П. Тілліх, С.Л. Франк, З. Фрейд, П. Хілас, Е. Хобсбаум, С.С. Хоружий, Ф. Шлейєрмахер, А. Шюц, К.-Г. Юнг та ін.

Питанням релігійної комунікації приділяють увагу автори, серед яких: Є.К. Бистрицький, В.В. Вейдле, М. Войтак, Д.П. Гавра, В.І. Карасик, Л.П. Крисін,

К. Леві-Строс, Б. Малиновський, Н.Б. Мечковська, В. Тернер, М.В. Федорова, К. Ясперс та ін.

Взаємодії релігії та віртуальної реальності стосуються праці наступних авторів: С. Абрас, І. Касас, К. Квон, Х.А. Кемпбелл, Р. Клувер, Г.М. Маклюен, Д. Мелоні-Крічмар, А.М. Невшупа, С.А. Одаренко, Дж. Пріс, Дж. П. Пун, П. Чонг, А. Халавас, С. Хуанг та ін.

Міжконфесійний діалог особливо розкривається у працях таких авторів, як Є. Алвстад, Д.Е. Гордон, О. Доброер, О.В. Добродум, М.С. Петрушкевич, В.М. Хруль.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Роботу виконано в межах інтегрованої програми наукових досліджень філософського факультету Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля і комплексної наукової теми ДН 02-15 «Наукова концепція теоретично-методологічних підходів та рекомендацій щодо реалізації основ проектно-орієнтованого управління стійким розвитком регіону в епоху економіки знань» Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. Тему дисертаційного дослідження затверджено Вченою радою Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля (протокол №5 від 25 січня 2013 року).

Метою дослідження є розкриття трансформаційного впливу мережі Інтернет на релігійну культуру сучасності.

Реалізація поставленої мети передбачає розв'язання таких **дослідницьких завдань**:

- охарактеризувати стан сучасної культури та суперечностей, що викликані в ній стрімкими змінами в умовах становлення інформаційного суспільства;
- визначити філософсько-культурологічні засади вивчення релігії та культури та з'ясувати співвідношення понять «релігія», «культура», «релігійна культура», «духовна культура»;
- визначити та окреслити зміст і структуру релігійної культури як частини духовної культури;

- розкрити культуротворчий потенціал релігійного культу як зосередження релігійної культури;
- проаналізувати релігійну комунікацію та релігійний досвід в контексті віртуальної реальності;
- розглянути мережу Інтернет як культурне середовище здійснення релігійної комунікації, де відбувається діалог віруючих індивідів та релігійних конфесій;
- дослідити вплив інтернет-технологій на обрядово-культові практики віруючих користувачів мережі Інтернет;
- визначити основні проблеми та перспективи трансформації релігійної культури в електронному просторі мережі Інтернет в епоху глобалізації.

Об'єктом дослідження є мережа Інтернет.

Предмет дослідження – мережа Інтернет як трансформаційний чинник релігійної культури.

Теоретико-методологічні засади дослідження мережі Інтернет як соціокультурного феномену та трансформаційного чинника релігійної культури сучасного соціуму базуються на міждисциплінарному синтезі і системному аналізі, історико-типологічному, культурно-антропологічному, соціокультурному підходах до становлення електронних мереж у комунікаційних процесах сучасного соціуму та впливу електронного простору на культурно-релігійні процеси.

Для розв'язання поставлених завдань в дисертації використовуються такі методи дослідження: феноменологічний (для дослідження духовної культури сучасної людини), герменевтичний (для аналізу зростаючих інформаційно-комунікативних зв'язків як основи розуміння соціальності, діяльності, мови та віри), порівняльно-історичний (для виявлення особливостей різних концепцій та світоглядних установок), каузальний (для вивчення зв'язку Інтернету та релігійної культури), метод контент-аналізу (для характеристики суперечливого стану сучасної культури в умовах становлення інформаційного суспільства), соціологічний метод вибіркового опитування користувачів мережі Інтернет

стандартизованою інтерактивною онлайн-анкетною використовувався як додатковий засіб вивчення впливу Інтернету на релігійність його віруючих користувачів.

Наукова новизна отриманих результатів дослідження полягає в обґрунтуванні складного та багатовимірного нелінійного впливу мережі Інтернет на трансформаційні процеси релігійної культури сучасності, які, у свою чергу, зумовлюють виникнення нових форм віртуальної комунікації.

Отримані результати, що відрізняються науковою новизною, конкретизуються у наступних положеннях:

вперше:

- доведено, що новітні інформаційні технології, втіленням яких є всесвітня мережа Інтернет, становлять значущий чинник трансформації сучасної релігійної культури. Інтернет як феномен глобальної культури та важливий комунікаційний канал впливає на сучасну релігійну культуру через характерні особливості віртуальної комунікації: можливість викривлення вихідної інформації, зміну її характеристик в електронному просторі, зміну світосприйняття акторів комунікації. Інтернет як комунікативне середовище виступає каталізатором трансформаційних процесів релігійної культури;

- встановлено, що в процесі кількісних та якісних змін електронних інформаційних мереж відбувається їх проникнення у релігійні системи, що призводить до зміни характеру релігійної комунікації: появи нових форм обрядово-культових практик, прямого перенесення обрядово-культової складової у кіберпростір, трансформації характеру обґрунтованості релігійних переконань та форм релігійної свідомості, що, з одного боку, може суперечити традиційній релігії і релігійним відносинам, а з іншого - призвести до трансформації форм релігійності людини;

- охарактеризовано новий тип комунікації – віртуальну релігійну комунікацію як складову релігійної культури сучасної епохи. В процесі віртуальної релігійної комунікації окрім «вертикалі» і «горизонталі» в спілкуванні вузького кола віруючих виникає непряме, комп'ютерно-опосередковане

спілкування: з віруючими (сумісні богослужіння, міжрелігійний діалог та ін.), з трансцендентним (інтернет-церкви та ін.). Під час віртуальної релігійної комунікації відбувається набуття та обмін віртуальним релігійним досвідом, який є основою для формування інформаційної та комунікативної складових релігійної культури і основним призначенням якого є досягнення сакрального, актуалізація його присутності у віртуальному вимірі людського життя;

уточнено:

- категорію «масового суб'єктивного повороту» у релігійній культурі, коли релігія втрачає своє значення як соціальний інститут, залишаючись при цьому важливою частиною внутрішнього життя людини. Згідно з авторською позицією, в процесі втрати традиційною релігією своїх позицій у суспільстві, людина, яка є включеною до глобального простору мережі Інтернет, прагне до автономного релігійного досвіду поза традиційних релігійних інститутів, воліє віднайти свій особистий шлях до релігійної самореалізації, втілюючи релігійний досвід шляхом комп'ютерно-опосередкованої комунікації з трансцендентним;

- амбівалентність впливу інформаційних технологій на релігійну культуру сучасного соціуму з врахуванням поширення концепції сучасного «релігійного Ренесансу». Інформаційні технології можуть нести в собі неоднозначні наслідки для релігії, релігійних інститутів та віруючої особистості в залежності від змісту конкретної релігійної течії чи світоглядних поглядів тієї чи іншої релігійної спільноти: від позитивних, таких як зближення релігійних конфесій, до негативних, таких як відрив людини від церкви чи релігійні інтернет-війни;

- зміст поняття релігійної культури та обґрунтовано позицію, згідно з якою релігійна культура знаходить втілення у догматиці та, перш за все, в культово-обрядових особливостях певних релігій. Виявлено, що в основі релігійної культури містяться світоглядна (відповідні релігійні переконання) та комунікативна складова (вертикальна комунікація, горизонтальна комунікація, опосередкована віртуальна комунікація). Релігійний досвід знаходить своє практичне вираження у формуванні культу, а на культ нашаровуються всі інші атрибути релігії. Автор розглядає потенціал релігійного культу як осередку

формування релігійної культури і з'ясовує, що релігійна культура постає наслідком втілення у світі абсолютних цінностей через культову дію.

набули подальшого розвитку:

- характеристики мережі Інтернет як феномена культури та показано ряд характерних особливостей культурного середовища мережі Інтернет: глобальність та екстериторіальність, знеособленість, доступність, відкритість та інтерактивність в контексті їх сприяння вільній та відкритій комунікації між представниками протиборчих і конкуруючих релігійних течій і досягненню їх консенсусу. У сучасних умовах досягненню загального ідеалу, взаєморозумінню різних релігійних культур сприяє розвиток мережі Інтернет. Водночас вказані особливості інтернет-комунікації можуть мати негативний контекст в разі певних шляхів їх використання у відносинах учасників даного роду комунікації (релігійний фундаменталізм, кібертероризм);

- аргументи стосовно позитивних та негативних наслідків вторгнення мережі Інтернет у релігійну сферу культурного життя, її впливу на формування масової культури та світосприйняття особистості. Підкреслено загрозу тиску мережевого суспільства на особистий простір та духовне буття людини з можливістю руйнування традиційних форм релігійності та світогляду, занепаду духовних якостей людини.

Теоретичне і практичне значення отриманих результатів дослідження.

Отримані автором результати дають можливість простежити складні та суперечливі процеси трансформації релігійної культури в сучасному суспільстві під впливом новітніх інформаційних технологій. Зокрема, запропонований автором підхід дозволив з'ясувати закономірності та специфічні особливості формування нових акцентів у розумінні комунікативної складової релігійної культури, віртуального релігійного досвіду, Інтернету як культурного середовища, де відбувається діалог між віруючими індивідами та релігійними конфесіями, впливу інтернет-технологій на культові практики віруючих користувачів мережі Інтернет, розширив теоретичну і методологічну базу

філософсько-антропологічного та філософсько-культурологічного дослідження простору сучасної культури.

Основні положення і висновки дисертації сприятимуть кращому розумінню шляхів формування релігійної культури сучасності, а також можуть бути використані при викладанні проблем релігійної культури у курсах «Філософія культури», «Культурологія», «Релігієзнавство», «Філософія релігії».

Особистий внесок автора. Автору належить постановка завдань, розробка теоретичних і методологічних аспектів визначеної проблеми, підготовка наукових публікацій. Подані в дисертації наукові результати отримано автором самостійно, робота не містить текстових запозичень, ідей, наукових результатів і матеріалів інших авторів без посилання на джерело.

Апробації результатів дисертаційного дослідження. Результати дослідження та теоретичні положення дисертації пройшли апробацію на теоретичному семінарі кафедри теорії культури та філософії науки філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, у доповідях на міжнародних та всеукраїнських наукових та науково-практичних конференціях, зокрема: «В.І. Даль і світова культура» (Луганськ, 2013 р.), «Рівень ефективності та необхідність впливу суспільних наук на розвиток сучасної цивілізації» (Львів, 2013 р.), «Духовний і культурний злет: 1025 років запровадження християнства в Україні» (Луганськ, 2013 р.), «Філософські проблеми людини» (Луганськ, 2013 р.), «Харківські соціологічні читання» (Харків, 2015 р.), «Соціально-гуманітарні дисципліни: напрямки нового пошуку» (Дніпропетровськ, 2016 р.), “Scientific horizons – 2016” (Sheffield, 2016 р.).

Публікації. Основні положення дисертації викладено в 13 наукових публікаціях, з яких 5 статей опубліковано в українських фахових виданнях із філософських наук, 1 стаття у закордонному періодичному виданні, 7 публікацій в збірниках наукових статей, тезах та матеріалах наукових конференцій.

Структура дисертаційного дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, дев'яти підрозділів, висновків до кожного розділу та загальних висновків, списку використаних джерел, що складається з 307 найменувань. Загальний обсяг роботи - 210 сторінок, з яких 181 сторінка основного тексту.

РОЗДІЛ 1. РЕЛІГІЙНА КУЛЬТУРА ЯК ПРОВІДНИЙ ЕЛЕМЕНТ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ ЛЮДСТВА

1.1 Постмодернові явища в сучасній культурі та основні тенденції її розвитку

Кінець ХХ-початок ХХІ століття В.С. Степін назвав четвертою глобальною науковою революцією. Сучасним представникам філософії та інших суспільних наук належить залучити значні інтелектуальні зусилля для того, щоб проілюструвати з позиції суперечливого ХХІ століття безсмертний вислів Гегеля «філософія – це епоха, схоплена у думці» [45, с. 55]. Задля того, щоб розв'язати це масштабне завдання, необхідно відповісти на ряд складних питань, зокрема, проблему, пов'язану з вторгненням інформаційних технологій в духовне поле сучасної культури. Не випадково конгреси, круглі столи, численні публікації проходять під егідою пошуку інтегральної філософії як відповідь на виклики утилітарного глобалізму, еволюцію і динаміку культури в межевому просторі та інші. Окрім того, доречно згадати існуючі у певних наукових колах очікування щодо становлення постконтинентальної філософії – наступної за континентальною філософією в звичному її розумінні фази розвитку, яка може трактуватися як занепад або як період відродження цієї традиції, заснований на заперечно-спадкоємному зв'язку з попередніми школами і позиціями і на спробах обережного повернення до переосмисленої постметафізики [233, с. 55].

Ще на початку ХХ століття відомий філософ С.Л. Франк приходить до розуміння, що катастрофа культури – наслідок катастрофи світогляду. В філософії ХХ століття проблематика кризи людини постає одним із ключових напрямів дослідження. Одним із перших про цивілізаційну кризу як кризу людини говорять А. Печеї та С. Хоружий. Сучасні дослідники Ф. Лазарев та С.Б. Кримський розглядають як проблему саму можливість виживання людства у зв'язку з глобальною антропологічною катастрофою, припускаючи, що світова історія наближається до свого кінця. В. Кизима і Т. Суходуб вказують на цивілізаційний характер антропологічної кризи. В. Шинкарук, В. Іванов та В. Табачковський розглядають антропологічну кризу як кризу гуманістичних цінностей. Т.В. Власевич-Хоркава робить висновок, що тема духовної кризи людини стала

фундаментальною для сучасної науки як у гуманітарному, так і в природничому колах наук, хоча на сьогодні і не існує достатньо пророблених досліджень антропологічної кризи сучасної техногенної цивілізації [40, с. 155]. Сьогодні ряд філософів, культурологів і соціологів, серед яких П. Лагадек, один з відомих послідовників поширеної на Заході філософської концепції «цивілізації ризику», говорять про рубіж XX-XXI століття як початок розвитку нового етапу суспільства – «світового суспільства ризику» або «ери криз». «Ми маємо безліч відповідей на кризові формації минулого, але самі питання змінились кардинально» [52, с. 1433].

Але останнім часом все частіше термін «криза» поєднується зі словом «людина» або навіть «культура». Звичайно про кризу культури з різних точок зору говорили ще з XIX століття, утім сучасні автори, такі, як, наприклад, Ч.П.Сноу, розглядають культурну кризу саме в контексті протиріччя традиційної та нової «наукової» культури, яке особливо окреслилось в процесі розвитку постіндустріального суспільства. Але і в ряді сучасних праць з проблем сучасної глобальної культури переважають «алармістські» настрої. Так, відомий дослідник І. Рамоне у праці «Геополітика хаосу» окремий розділ присвятив «агонії культури». Він стверджує, що людство почало нове XXI століття у стані кризи, коли «європейські суспільства продовжують свій шлях у сучасність, не маючи ні чіткої меті, ні чіткого уявлення про своє майбутнє... криза полягає також в розумовій інтелектуальній неспроможності навіть виміряти масштаби явища» [196, с. 99-100]. Він стверджує торжество масової культури, яку нав'язують домінуючі ЗМІ та реклама. Основними перешкодами він бачить саме культурні, а одна з найактуальніших проблем – деблокування соціально-економічного мислення в суспільстві та невпинний темп нововведень, іншими словами, культурні проблеми у широкому контексті. Значне місце в роботах сучасних дослідників стану культури, причин її кризи займає також і взаємодія різних типів культур, проблема їх діалогу, прагнення розглянути класичну культуру як систему локальних культур (Г.С. Кнабе, В.В. Миронов та інші). Вони роблять, зокрема, висновки про те, що криза культури виникає насамперед «як різка зміна

інформаційного простору, який усе більше і більше розкриває межі між культурами і створює передумови для формування іншого типу культурної єдності». Іншим чинником кризи культури є різке зростання руйнування старих цінностей у сучасному суспільстві, стиснення часових рамок цього процесу, що не дозволяє новим символам і знакам адаптуватись до традиційних систем цінностей [152, с. 27-43.]. Це створює передумови для порушення синхронізації культури, порушення пропорцій між високою і низькою культурою, неконтрольоване збільшення частини масової культури, кількості залучених суб'єктів культури. І як наслідок – спрощення споживання культурного продукту. Г.С. Кнабе проаналізував співіснування на протязі тривалого історичного часу складних взаємовідносин між двома типами культур – «високої Культури» та «низької культури народних мас». З часом культура починала сприйматись як «прерогатива ситих», мистецтво – як «легковажне». Рух приймав характер антикультури і, як у всіх антикультурних рухах, у ньому – незалежно від чистоти помислів ініціаторів та багатьох учасників – виявлялись руйнівні тенденції [293, с. 21-28]. В дослідженнях масової культури підкреслюється їх характерні особливості: поєднання виконавців, сприймання середовища та засобів технічної репродукції, що висловлюється в сучасній мові як шоу («коли участь сама по собі стає формою комунікації, без необхідності передач будь-якого сенсу»). Шоу зараз є частиною нашого життя, характеристикою сучасного суспільства, бажаємо ми того чи ні, воно нав'язує свої закони усім сферам діяльності, включаючи і філософію [292, с. 36-38].

В.Н. Щербина виділяє цілий ряд понять, що характеризують суспільство сьогодення, яке склалося в процесі історичних змін протягом останніх десятиліть: «постіндустріальне» (Д. Белл), «інформаційне» (М. Масуда), «сітьове» (М. Кастельс), «постекономічне» (Г. Кан, В. Іноземцев), «суспільство постмодерну» (А. Етціоні) або «високого модерну» (Е. Гідденс), «посткапіталістичне» (Р. Дарендорф), «постцивілізаційне» (К. Боулдінг), «постбуржуазне» (Дж. Ліхтхайм), «постісторичне» (Р. Сейденберг), «постпротестантське» (С. Алстр). Автор віднаходить навіть такі характеристики

поточного суспільства як «постлюдське», «постнефтяне» або «суспільство завершення соціальності» [274, с. 159]. Окрім того, С. Кара-Мурза говорить, що буржуазне суспільство призвело до появи зовсім нового типу культури – «мозаїчного». Найяскравішим проявом цього типу культури є філософія постмодернізму [236].

Згідно з глобалістичним підходом у розгляді концепції «постіндустріального суспільства» (З.Ф. Аббарова), сучасний технологічний переворот, пов'язаний з інформатизацією суспільства, створює нові передумови для глобалізації та універсалізації взаємодії, яка об'єднує людство у єдину соціокультурну цілісність. Однак глобалізація соціокультурних процесів веде до виникнення ряду важливих проблем, так званих «глобальних проблем сучасності», сукупність яких ставить перед людиною «глобальну проблему виживання людства» [1, с. 1355-1356]. Виникли соціальні мережі як новий тип масової комунікації, який формує новий спосіб життя, становлення особистості та способи мислення. Виникли нові реальності – такі як віртуальний світ комп'ютерних мереж, відбувається процес кіберсоціалізації особистості. У зв'язку з цим виникає глобальна проблема оцінки наслідків впровадження Інтернету на культуру (і релігійну культуру зокрема). Водночас, на наш погляд, актуалізується і «глобальна проблема духовного виживання людини» у сучасній суперечливій епосі постмодерну.

Складний розвиток суспільства у XX-XXI столітті знайшов своє відображення у різноманітних підходах до розуміння стану сучасної культури. Сьогодні його найчастіше називають «постмодерном», хоча дане поняття і не визнається однозначно всіми філософськими напрямками. Згідно з позицією західного культуролога І. Хассана, характерними особливостями постмодерну є: невизначеність (багатозначність), фрагментарність (децентрованість дискурсу), деканонізація догматизованого, безликість (децентрованість суб'єкта), гіперреалістичність, іронія (у тому числі – самоіронія), мутація жанрів, карнавалізація (як форма ігрового освоєння світу-текста), перформанс (театралізація життя), конструктивізм (модулювання гіперреальності симулякрів),

іманентність. Як зауважує В.Л. Іноземцев, хоча елементи культури постмодерну формувались ще з початку XX століття, як помітне суспільне явище постмодернізм виник лише тоді, коли культура виявила претензії на своє домінуюче положення серед інших соціальних сфер [171, с. 425].

В останній час виникає підвищений інтерес до міждисциплінарних досліджень соціокультурних процесів, особливо у поточний період, пов'язаний зі значними трансформаціями у суспільстві, світогляді та культурі людини. Ж. Фреско, культовий американський футуролог, так сформулював важливість міждисциплінарного підходу до розгляду актуальних проблем сучасності: «Нажаль, більшість людей просто не бачать загальної картини: вузька спеціалізація на окремих науках і дисциплінах перешкоджає універсальному розумінню навколишньої дійсності. Вчені і політики дивляться на виникаючі проблеми зсередини тієї системи, в якій вони перебувають, в той час як саме ця система і є основною причиною цих проблем в першу чергу» [305, с. 3-4]. Одні дослідники, такі як О.І. Жукова, говорять про важливість розгляду поточного суспільства постмодерну з точки зору тих наслідків, які воно завдає сучасній людині, інші, такі як Є.С. та Н.В. Кузнєцови, К.А. Миронова та Г.А. Астаурова, акцентують свою увагу на протиріччях між екстенсивним розвитком зовнішньої культури та інтенсивним розвитком внутрішньої культури людини. Для визначення наслідків виникаючих криз як соціологи, так і культурологи вводять поняття «мультикультуральність» (А.Я. Флієр) – «...зростаючу інтернаціональність інформаційного, художнього та предметного оточення сучасної людини...» – яке споріднене з терміном «глобалізація» [127, с. 2992-2993]. Дж. Фрідман, один із сучасних футурологів, у свою чергу, говорить про виникнення на початку XXI століття перших зародків ряду нових соціальних інститутів, моральних систем та порядків. Одна з ключових ролей у вказаному процесі покладена на комп'ютерні технології, які утворюють специфічну «комп'ютерну культуру», яка, у свою чергу, змінює світосприйняття людей. Американські комп'ютерні технології – це логічне продовження традицій американської культури. Філософська концепція прагматизму була побудована на

вислові Ч. Пірса, засновника прагматизму: «Для того, щоб визначити значення інтелектуальної концепції, необхідно зрозуміти, які практичні наслідки можуть бути викликані істинною сутністю цієї концепції; і сума таких наслідків складе загальну значущість концепції». Іншими словами, значущість ідеї визначається її практичними наслідками. Американський прагматизм представляв собою атаку на європейську метафізику в силу її непрактичності. Американська культура була одержима ідеєю прагматичної дії і зі зневагою відносились до всього метафізичного. Якщо поставити перед собою завдання зрозуміти сутність американської культури, її треба шукати не тільки в прагматизмі як філософії, але й в комп'ютерних технологіях як втіленні прагматизму. Ніщо не ілюструє американську культуру в такій мірі, як комп'ютер і ніщо не змінює світ так швидко, як його винайдення. Комп'ютерна культура, за своїм визначенням, є варварською: сутність варварства – це зведення культури до рівня елементарної рушійної сили, яка не терпить відхилень чи суперництва. Прагматизм, комп'ютери і Microsoft (та інші американські корпорації) ідуть до досягнення мети найкоротшим шляхом і грають дуже важливу роль та мають високу ефективність. Роздробленість американської культури очевидна, але вона поступово переходить у варварський стан, властивий комп'ютеру і інструменту, який в кінці кінців використовує та визначає образ дії комп'ютера-корпорації [256, с. 85-90].

Задля більш детального розкриття цього процесу при філософському осмисленні сучасного стану культури нам потрібно також пов'язувати її з дуже важливою іншою категорією – сенс. Як зробив це колектив українських фахівців, де почесне місце займає С.Б. Кримський, ще в кінці 90-х років та на початку нового ХХІ століття. Вони прозорливо обґрунтовували тезу про те, що не треба применшувати загрози розповсюдження «масової культури», зайвої «вестернізації», нехтування здобутками національних культур. Культура тоді може виконувати свої функції, коли вона наповнена пошуками сенсу існування окремої людини, окремих спільнот і суспільства взагалі, які підкреслював С.Б. Кримський [178,с.280]. Слід визначити також, що в працях останніх років, у

яких аналізується сучасний кризовий стан культури, спостерігається посилення тенденції пов'язувати культуру з категоріями часу та простору. Все частіше з'являються публікації, де ці категорії аналізуються у концепціях мережевого суспільства. Як відомо, цю термінологію ввів М. Кастельс, підкреслюючи кардинальні зміни категорій часу та простору, пов'язані зі змінами значення швидкості. Вона залежить від миттєвості комунікації, а також від того, що час вже не може сприйматись як константа, він стає подієвим. Час, як і простір, стає відносним, багатоспрямованим, розірваним. Чи не найважливішою рисою мережевого суспільства є поява нового типу комунікації, який не міг бути до появи та впровадження інформаційно-комп'ютерних технологій – постійне віддалене інтерактивне спілкування. Ці технології спроможні обслуговувати не тільки людей, але й виробничі процеси, формуючи постійні інформаційні потоки. М. Кастельс це в 2000 році висунув гіпотезу про перетворення в інформаційну епоху простору місць у простір потоків. А.В. Назарчук, роблячи чергову спробу філософського осмислення проблеми часу та простору, робить висновок: вважається, що швидкість має той, хто рухається, але сучасні комунікації спроможні виконувати більшість справ без руху. Як раз дії без руху, які виконуються за допомогою комунікації, є більш масштабні, ніж ті, які можна здійснювати за допомогою фізичних пересувань і зустрічей. В цьому суспільстві чим більше швидкість життя – тим менше люди пересуваються. Це не швидкість руху, а швидкість рішень, швидкість трансакцій [163].

В той же час, хоча обговорення кризових явищ у культурі постмодерну в інформаційному суспільстві не є рідкістю, в останні десятиліття дослідниками суспільних гуманітарних наук все частіше окреслюється питання підйому релігії, або навіть «релігійного Ренесансу» (О.В. Шубаро), «реваншу Бога» (Ж. Кеппель) чи «постатеїстичної релігійності» (М.Н. Епштейн).

Розглядаючи позицію В.А. Бачиніна, ми бачимо, як, згідно з нею, видалення Бога з серцевини світового порядку визначило спрямованість і динаміку подальшого розвитку культури модерну і постмодерну. Динаміка переходу західної цивілізації із релігійного стану в секулярний часто характеризувалась

слоганом «смерті Бога», бачилась як скасування біблійсько-християнської, геоцентричної картини світу, як вирок освіченого розуму трансцендентній реальності і мотивували відмову їй в праві на існування. Видалення Бога із серцевини світогляду, заперечення створеного ним світопорядку, системи абсолютних сенсів, цінностей і норм, констант істини, добра, краси визначили спрямованість і динаміку подальшого розвитку культури модерну і постмодерну. Особливість секуляризму полягає у тому, що всередині культурних просторів, що ним оберігаються, майже не відбувається і не примножується духовний досвід, пов'язаний з трансцендентною реальністю, з абсолютними цінностями буття. Модерн, що породив войовничий атеїзм, цю саму жорстку форму секуляризму, дозволив здійснювати анігіляцію духовності, небачену за своєю руйнівною силою. В результаті йому прийшла на зміну постмодерністська свідомість, яка опинилась у стані духовного виснаження. Мало придатна до того, щоб відтворювати вищі сенси і цінності, вона занурилась, переважно, у легковажні фривольні ігри з різномірними семантичними фігурами і аксіологічними формами. Але зрештою постмодернізм виявився неоднорідним за якістю і спрямованістю ідей, що існують під його вивіскою. В усьому постмодерністському соціогуманітарному дискурсі проглядаються два магістральні напрями. Перший – це успадковане від епохи модерну агресивне богоборство, що проповідує світоглядний нігілізм і методологічний анархізм. Їй протистоїть інший напрям, представники якого впевнені в тому, що світ постмодерну поступово відходить від секуляризму та вступає в постсекулярну епоху. Вони переконані, що модернізм встиг зруйнувати в духовному світі сучасної людини все, що тільки можна було зруйнувати і єдиний рятівний шлях – це поворот назад, в покинуту рідну домівку абсолютних цінностей і сенсів. Точніше, цей шлях – це заклик продовжувати рухатися вперед, в нові духовні перспективи, але вже на підставі добротних, високоякісних цінностей і сенсів, які є в духовному багажі людства, хоча і виявилися засунуті модернізмом в дальній кут світового духовного господарства. Таким чином, в межах даної культурної

епохи триває змагання децентрованої і теоцентричної моделей світу, відбувається протистояння парадигм секуляризму і теїзму [14].

Утім, в науковому колі залишається актуальним питання, чи можна вважати постмодернізм останньою дійсною епохою розвитку сучасної культури. Філософ В.В. Гусаченко, ставлячи питання, чи можна стан сучасної культури вважати «постмодерном» говорить про альтернативну концепцію «іншого» модерну (У.Бек, Е. Гідденс, С. Леш, А. Турен). «Інший» модерн є рефлексивним – він відноситься не до своїх передумов (інореференція), а до самого себе (аутореференція). З цієї ж причини він є посттрадиційним: нація, держава і т.д. оголошуються пережитками феодалізму в «першому» модерні. Послідовний модерн – це суспільство, яке цілком і повністю є результатом розумної діяльності конкретних людей, але не Бога, Розуму, Історії, Нації, Держави, Товариства. «Інший» модерн, однак, взагалі є постцілісним станом, оскільки він розправляється і з реальними цілісностями – нацією, класами, державою, сім'єю. Він послідовно індивідуалістичний. Основою суспільства становиться не соціальна цілісність (наприклад, сім'я), а чоловік і жінка (індивід) [56, с. 7-8].

Водночас, О.А. Митрошенков вказує на те, що на рубіжі XX-XXI століть в науковому колі з'являється сукупність поглядів і концепцій, які отримали назву «постпостмодернізм». Він висловлює думку, згідно з якою все більше приходить осмислення того, що вже і світогляд, і цінності постмодерну і постмодернізму вичерпують свій потенціал, а категорії модерну і постмодерну не справляються з осмисленням реальності, не встигають за її викликами. Таким чином, кристалізується інша система координат, яку ряд спеціалістів умовно називає постпостмодерном. Дана система отримала вжиток у наукових парадигмах ряду авторів, серед яких Н. Маньковська, А. Бузгалин, Д. Ритцер, В. Курицин, М.Епштейн, Д. Пригов, Ф. Мофра та ін. Нові технології дозволили перейти від «гри з реальністю» (як в постмодернізмі) до «зміни реальності на практиці». На даний момент визначено чотири компонента «постпостмодерну»:

1) віртуалізація простору соціальних взаємодій (віртуальний світ не так вражає новизною і пародіює, скільки заміщує реальність. Він претендує на статус

реальності самої по собі, в оцифрованому світі люди і грають, і здійснюють свою життєдіяльність – цілком насичену, якщо і не зовсім ще повноцінну). Тут автор повинен зауважити, що на додаток до поширених термінів, таких як «віртуалізація» та «інформатизація», деякі автори висувують свою альтернативу – термін «нотіціація» (лат. – «знання», «ідея», «відомість») який включає у себе «інформатизацію» та «епістемізацію» загального інформаційного простору. Утім, наукові дефініції «інформатизація» та «віртуалізація» все ще є домінуючими у сучасній науці [192];

2) створення технообразів, своєрідних аттракторів соціальних взаємодій (технообрази – термін французького культуролога А. Коклен – представляють собою нематеріальні, рухомі і нестабільні об'єкти, створювані в мережевому просторі одними користувачами і змінювані іншими);

3) «глокалізація» спільнот в рамках глобалізації (розуміється як акцентування соціальної (а не індивідуальної) унікальності в рамках глобального соціального простору);

4) транссентименталізм (відображення прагнення повернення до очевидних цінностей, ліризму, поважного, а не іронічного цитування «високих» зразків, деідеологізація історичної спадщини, надія на прийнятне майбутнє).

Отже, в цілому, людина суспільства постпостмодерну буде знаходитися:

- в просторі інтерактивного віртуального впливу;
- цей соціальний простір буде припускати в якості одного з елементів комунікації створення технообразів різного типу;
- духовна культура і аксіологія такого соціуму і людини буде припускати пріоритет «вічних цінностей», «світлого майбутнього», концепт щастя і так далі.

На сьогодні також існують і менш розповсюджені концепції сучасної культури, такі як альтермодерн (акцент робиться на ідеї глобальної культури) і трансмодерн (синтез традиції та модерну), але для нашого дослідження доречним буде звернення уваги саме на концепцію «постпостмодерну», тісно пов'язану з розвитком віртуальної реальності [155]. На додаток, в якості альтернативи терміну «постпостмодернізм» різними авторами пропонувались такі назви як

«псевдомодернізм» або «цифромодернізм» (А. Кірбі), «метамодернізм» (Т. Вермюлен, Р. ван дер Аккер), утім відмінності даних термінів концепції не мають значущості для нашої роботи. У той же час у відношенні до постійного перегляду сучасної концепції постмодернізму та винайдення нових філософських систем не можна не погодитись з Г.С. Кнабе, який робить несподівано оптимістичний висновок: «Взагалі, як це дивно не прозвучить, постійні спроби руйнування філософії в силу їх нереалізуємості не стільки шкідливі, скільки корисні, тому що цементують сам фундамент філософії, виробляють у неї імунітет, змушують формувати нові фундаментальні аргументи, що виправдовують необхідність її існування. І в цьому плані постмодернізм і деконструктивізм цілком конструктивні» [292, с. 38-41].

В. Бурлачук зазначає, що, незважаючи на розповсюдженість атеїзму у сучасний період, релігійне все ще зберігається над рисами нових вірувань та уявлень. Варто зникнути ідеологічному пресингу, релігійне повертається, виходить на поверхню в традиційних чи нових формах, особливо, коли конфлікти починають руйнування державних інститутів. Про релігійну чутливість можуть свідчити вірування, які не пов'язані безпосередньо з догмою, є вільними від прихильності церкви [30, с. 124]. При цьому, за думкою С.А.Ляушевої, наслідком бурхливих і різнобічних культурних контактів у сучасному світі стає відчуття нестабільності навколишнього світу. Коли навколишній світ перестає бути зрозумілим, починається пошук того, що допомогло б відновити його цілісність і упорядкованість, захистило б від труднощів. За цих обставин все більше людей починають шукати підтримку в перевірених часом цінностях своєї традиційної релігії, які за даних обставин виявляються найнадійнішими і зрозумілими. Результатом стає посилення почуття внутрішньогрупової єдності та солідарності [128, с. 314]. В.Г.Федотова звертає увагу на те, що поряд з глобалізацією у її традиційному розумінні водночас розвиваються альтернативні проекти християнської глобалізації, які подібні ісламським проектам. За даними американського дослідника Ф. Дженкінса, до 2050 року на двох мусульман буде припадати три нових християнина, незадоволених західним проектом

глобалізації. Новий християнський проект потребуватиме від глобалізації справедливості та слідування християнським цінностям. Подібно до того, як людство отримало в кінцевому підсумку безліч видів капіталізму, воно отримуватиме безліч проектів незахідної глобалізації і безліч шляхів пристосування до західної культури (особливо серед країн, що прагнуть до неї), не втрачаючи при цьому своєї культури. А безліч модернізацій тягнуть за собою безліч глобалізацій [249, с. 311-312].

Водночас модернізаційний процес не обов'язково супроводжується секуляризацією. Одним з аргументів для затвердження даної тези з'явився і російський досвід посткомуністичного розвитку, в ході якого православ'я і інші конфесії стали відроджуватися після труднощів свого існування при комунізмі. Але на думку В.Г.Федотової, було б перебільшенням говорити про відродження православ'я в цілому, бо відродження релігії включає в себе підйом релігійності, посилення дії релігійних норм та інституційне посилення церкви. Першого і другого в православ'ї немає у повній мірі. Суспільство, яке знаходиться в стані апатії, не отримує від церкви імпульсів духовного відродження і не керується моральними установами православ'я [249, с. 91-92]. Однак В.Г.Федотова керується емпіричними даними, отриманими щодо російського православ'я. Звичайно, згідно з дослідженням студентських цінностей «Нове покоління: надії, цілі, ідеали», яке проводилось двічі, у 1991 році (на території Радянського Союзу) та 2013 році (на території Арменії, Білорусії, Росії та України), за два десятиліття на 12% зменшилась доля молоді, яка вважає релігію засадою культури та на 10% знизилась кількість студентської молоді, що поважає почуття віруючих. Відповідно, одним з висунутих заключень було те, що сучасна молодь продовжує жити без Бога, і ресурсів для включення її до релігійних цінностей немає [172, с. 85-89]. У той же час, ілюструючи важливу роль релігії, яку та відіграє в житті саме українського суспільства, звернемося до масштабного дослідження Центру Розумкова «Релігія, Церква, суспільство і держава: два роки після Майдану» від 2016 року, згідно з яким, залежно від рівня релігійності та навіть підтримуваної конфесії, у громадян значно різнились такі характеристики: роль політики у

власному житті, взаємопорозуміння з іншими людьми, громадська активність тощо. Для більшості усіх віруючих опитуваних релігія є одним з важливих засобів відродження національної самосвідомості і культури (залежно від конфесії з цим твердженням згодні від 60,3 до 94,7% респондентів). На сьогоднішній день церква є моральним авторитетом для значної частини усіх українських віруючих (для представників: УПЦ МП – 62,4%, УПЦ КП – 59,2%, інших православних – 32,9%, УГКЦ – 90,8%, просто християн – 28,5%, інших конфесій – 77,4%) [265].

Глобалізаційні процеси у сучасному світі активізували питання взаємодії різних культур та водночас релігій, які стали їм духовною засадою. Постає питання нового осмислення ролі та місця релігії та культури у сучасному глобалізованому світі. Релігія завжди виконувала важливі функції у функціонуванні людського суспільства: функції самоідентифікації, ритуалізації життя, долання випадковостей, соціальної інтеграції, космізації, пророкування (за Х. Кюнгом та Ф.-К. Кауфманом); світосприйнятну, компенсаторну, комунікативну, регулятивну, інтегруюче-дезінтегруючу, культуротранслюючу та легітимуючу-розлегітимуючу (за І.М. Яблоковим). Усі ці функції становляться особливо актуальними сьогодні, коли відбуваються широкомасштабні соціокультурні зміни та особливого поширення набувають постмодернові уявлення, які ставлять під сумнів традиційні цінності. Існує навіть наукова позиція, згідно з якою у світі, де відбуваються хаотичні та неконтрольовані процеси соціальних змін, люди об'єднуються навколо традиційних джерел ідентичності, етнічних та релігійних. У. Еко називає подібну тенденцію «поверненням до Нового Середньовіччя». Більш того, сучасний глобальний світ автор прямо порівнює зі стародавньою Римською імперією: «Що ж нам потрібно, щоб створити добре Середньовіччя? Насамперед, величезна світова імперія, яка розвалюється, сильна інтернаціональна державна влада, яка у свій час об'єднала частину світу з точки зору мови, звичаїв, ідеології, релігії та технології і яка в один прекрасний момент руйнується через складність власної структури. Руйнується через те, що на кордонах насідають «варвари», котрі не обов'язково неосвічені, та котрі несуть нові звичаї та нове бачення світу» [275]. Схожі ідеї

проглядаються також і у доповіді автора на XXIII Всесвітньому філософському конгресі в Афінах відносно зауважень до Нового Реалізму, який співвідноситься У. Еко з реакцією на філософський постмодерн.

Підйом релігійного фундаменталізму пов'язують із глобальними тенденціями у розвитку інформаційного суспільства. Так, Є.В. Петрова звертає свою увагу на те, що фундаменталізм, незалежно від конфесії, поширюється у світі, де глобальні мережі багатства і влади пов'язують інформаційні вузли та представників глобальної еліти, у той же час розриваючи зв'язки та виключаючи цілі сегменти суспільства. І коли комунікації руйнуються, то соціальні групи та їх члени відчужуються один від одного та бачать в іншому ворога. Особливістю ж комп'ютерної комунікації є побудова безлічі віртуальних співтовариств і, у той же час, розмиття або мінливість соціокультурної ідентичності [99, с. 271-273].

Сьогодні релігійні традиції у значній мірі набувають форму релігійних культур. Новий стан світської культури та соціокультурного середовища, що нею формується, супроводжується активізацією релігійних структур, інститутів та процесів, які у науковій літературі отримали характерні назви «десекуляризації», «релігійного ренесансу» та «ревіталізації релігії». У наш час вплив цих процесів на суспільство настільки відчутний, що ситуація останніх десятиліть навіть отримала назву «постсекулярної культури».

Сакралізація культурних феноменів, відродження інтересу до релігії у різних її формах становить нові завдання як перед релігійними організаціями, так і перед суспільством. Нові завдання постають як перед релігією, так і перед культурою, яка поволі адаптується до суспільних змін. Інтерес дослідників до проблеми взаємовідносин релігії та культури у світській науці та богослов'ї обумовлений складною картиною світоглядних відносин у суспільстві. Розвиток релігії та культури взаємозалежний. Культура є різноплановою, а релігія постає як світоглядне ядро культури. У цій ситуації релігійна культура традиційних Церков зберігає свою роль у формуванні особистості індивідів, які є включеними у дану культуру.

Релігійна культура протягом історії відігравала роль своєрідного епіцентру культурного розвитку суспільства, в якому формувалися ціннісні орієнтири, норми і сенси, складалися світоглядні основи – способи орієнтації людини у соціальному просторі, критерії загальнолюдських цінностей. Релігія у культурному процесі має як раціональні, так і ірраціональні корені досвіду. Раціональні аспекти пов'язані із догматичною стороною віровчення, його канонічною формою. Ірраціональні аспекти відтворені у релігійній комунікації, яка втілює відносини людини з Богом у різних формах культової практики. Релігійна культура, як втілення континууму релігійного, духовного та культурного, уособлює структуру взаємозалежності вказаних елементів, що характеризує структуру релігійної культури. Маючи світоглядну властивість, релігійна культура відображає перетворювальні процеси в культурі України. У контексті глобалізаційних перетворень у сучасній Україні ми маємо мультикультуральну картину релігій і етносів.

Сьогодні ми спостерігаємо значний інтерес у суспільстві до релігії, однак це не заперечує демократичність поглядів та авторитет науки. Історична реальність ставить завдання перед наукою попри плюралізм думок з'ясувати можливості релігії для культури сьогодення. І.Г. Каргіна виділяє ряд головних тенденцій у вивченні релігійних проблем на початку XXI століття: 1) процеси десекуляризації, "повернення релігій", "духовної революції", що супроводжуються розширенням спектру нових типів релігійності, формування нових образів релігій; 2) трансформація сучасних практик інститутів традиційних релігій; 3) вплив глобальної міграції на зміни релігійних пейзажів, на процеси інтеграції та дезінтеграції, соціальні конфлікти; 4) якісні перетворення прихильників двох основних релігій – ісламу та християнства; 5) нові релігійні рухи. Як ми бачимо, всі означені напрями тим чи іншим чином співіснують з процесами глобалізації та піддаються впливу розвитку науково-технічного прогресу [107, с. 108]. Цілком доречним буде згадати прогноз американського футуролога Е. Золі, згідно з яким XXI століття стане найбільш релігійною добою, паралельно супроводжуючись при цьому стрімким розвитком біо-, нано-, інформаційних та когнітивних

технологій [160, с. 206]. Виникає цілком закономірне питання, чи є означені тенденції наслідками кризи, або, навпаки, відповідною реакцією, яка покликана нейтралізувати кризові явища та збалансувати культурні процеси у постмодерновому інформаційному суспільстві.

Актуалізуються і соціально-культурні феномени, пов'язані зі стрімким розвитком інформаційно-комп'ютерних технологій. А.В. Костіна говорить, що, граючи роль підсилювача почуттів, електронної нервової системи, віртуальна реальність – як комп'ютерна, так і телевізійна – стає художньою квінтесенцією постмодернізму, путівником по руїнам сучасної культури, символом паразитичної культури спокус, а саме перебування у віртуальному світі подібне із перебуванням в зміненому стані свідомості і отриманні в ньому інформації, яка відрізняється від традиційної, придбаної людиною внаслідок спілкування з повсякденністю, що може стати причиною різноманітних психічних розладів [124, с. 276-277]. Так, деякі автори, такі як Ю.А. Запесоцький, висловлює позицію щодо того, що комп'ютерні технології впливають на культурну динаміку, формуючи «тотальну віртуалізацію» людського існування, що призводить до «деантропологізації людини». У той же час інформаційні технології стають важливим фактором процесу глобальних соціокультурних змін [82, с. 163-164]. І.В. Карпенко зауважує, що міфологічний, релігійний та філософський засоби сенсоутворення рівною мірою укорінені в інтенціональних структурах свідомості і буття людини у повсякденності. У той же час, неодмінною умовою філософського простору культури (простору зустрічі філософії і культури) є наявність у ньому актуалізованих сенсів і значень, які беруть активну участь у плідному діалозі між собою і сучасністю [108, с. 64-67]. Отже, культурно-філософські підходи повинні враховувати і ці нові тенденції змін сучасності та нові соціокультурні феномени, до яких відносяться і феномени інформаційного суспільства.

Звертаючись до проблем сучасної культури, У. Еко зазначає як очевидну сторону сучасності кризу репрезентації, що відображає і кризу культури. Досліджуючи екранну культуру і зміни мислення під її впливом, філософ

говорить, що основна проблема, яка пов'язана зі зміною способу трансляції інформації, полягає не в крайньому ступені її візуалізації, а в збереженні суб'єктом здатності до її критичного сприйняття. У. Еко передбачає, що в недалекому майбутньому суспільство буде складатися, з одного боку, з людей, які не мають можливості перевіряти інформацію на предмет її відповідності образам і поняттям реального світу і вважають за краще одержувати готові визначення, а з іншого боку – здатних до її відбору і застосування. Перші – представники візуальної культури, другі – еліта, комп'ютерно грамотні носії книжкової культури, яка збереже своє домінуюче становище як засіб трансляції інформації. Проте, вчений змушений погодитися з тим, що комунікативний потенціал засобів масової інформації, де відбувається зміна мислення безпосередньо під впливом дискретних образів візуального характеру, дозволяє їм виступати в якості маніпулятивного механізму, більш нічим не опосередкованого. Засоби масової комунікації в сучасній культурі набувають рис сакральності, які виконують функції традиційної релігії, що багато в чому визначається прагненням людини до отримання від суспільства стандартів поведінки, стереотипів сприйняття, визначених візуальних образів, легітимованих суспільством. Таким чином, теза про перехід людства на стадію «цивілізації бачення», яка традиційно була однією із складових критики масової культури, стає аргументом на користь класичної культури, що поступилася місцем культурі «Третьої хвилі» [124, с. 81-82].

Відповідно, ми можемо охарактеризувати поточну культуру як культуру протиріч або культуру на стиці криз. Для сучасної культури характерне перебігання соціокультурних процесів з привнесенням явищ постіндустріального інформаційного суспільства: стрімкого розвитку інформаційних технологій та проникнення їх у повсякденне життя з одночасним поверненням ряду традиційних цінностей та систем світосприйняття. Однією з таких «відроджених» цінностей на сьогодні є релігія як соціальний інститут та культурна система, «релігійний ренесанс» якої здатен визначати та впливати на поточний розвиток загальної культури.

1.2 Загальні теоретико-методологічні засади вивчення релігії та культури

У сучасній культурі України розуміння та сприйняття світу віруючими тої або іншої конфесії залежить від конкретної релігійної традиції. З догматичною тісно пов'язана культова сфера. Конфесійна картина світу, світогляд, культові та обрядові особливості формують не лише релігійну культуру певної конфесії, а в цілому національну культуру. В.А. Бодак наполягає на вивченні саме релігійної культури, як перетина множин релігії та культури, адже цей підхід є більш ґрунтовним, ніж вивчення окремо релігії та культури. Релігійна культура, за думкою дослідника, – це «найцінніша духовна основа ставлення людини не лише до Бога, але й до себе, інших людей, соціуму, морального закону... вона дає людині й культурі можливість аксіологічного й світоглядного вибору. Тому одна з проблем сьогодення полягає в поверховому знайомстві освіченої людини з релігійною культурою, з її культово-догматичним сенсом, з релігійною картиною світу й навіть з релігійною системою цінностей» [23]. Релігія відіграє значну роль у становленні української культури, перш за все у виборі принципів ставлення до культур минулого і сучасності, впливу релігійної культури на формування національної культури, формуванні критеріїв відбору культурних цінностей, впровадження в національну культуру цінностей минулого і сьогодення. Культура ніколи не була й не буде уніфікованою, абстрактною. Вона завжди мала конкретно-етнічні та конкретно-релігійні форми, національні форми й зміст, і лише в такому вигляді вона входить до скарбниці світової культури. Для української національної культури характерний глибокий зв'язок між етносом, культурою і релігією. Етнос виступає середовищем для формування релігії, релігія ж сакралізує етнос, надає вищих сенсів буття, зберігає традиції і звичаї.

Одним з актуальних питань для сучасної науки, на думку О.Іванкової-Стецюк, на сьогоднішній день є реалії та перспективи участі церкви в процесах національного відродження, особливості духовно-релігійних ідентифікацій і релігійних практик, можливості широкого впровадження духовно-світської освіти (В. Бондаренко, В. Єленський, Р. Кирчів, А. Колодний, М. Маринович, Е. Мартинюк, Л. Рязанський, Л. Филипович). При цьому, зосередженість

дослідників на макрорівні аналізу процесів формування релігійного простору ускладнює вивчення культурних форм, здатних представляти спосіб життя українців в реаліях нинішнього соціуму, оскільки практично це елімінує із соціально-релігійного наукового дискурсу людини як творця спільності. У підсумку звужується спектр актуальних дослідницьких проблем, зокрема це стосується сегментації простору соціальних відносин, що сформувалися в рамках релігійних об'єднань в результаті безпосередніх комунікацій між індивідами.

Згідно з аналізом О.Іванкової-Стецюк, у соціокультурному підході до вивчення соціально-релігійної сфери існує ряд ключових характеристик, які вказують на його інтеграційний потенціал і одночасно можуть служити аргументами на користь доцільності його застосування в дослідженнях вищезазначеної сфери. Перш за все, соціокультурний підхід акцентує існування інтегралістських характеристик надорганічного світу, а значить, передбачає розуміння суспільства та культури як цілого. Єдність соціального і культурного дає підстави характеризувати такий світ як соціокультурну реальність, а її явища – як соціокультурні явища. Соціокультурний підхід також передбачає розуміння культури та соціальності як взаємопроникаючих фрагментів реальності і актуалізується в умовах модернізації та секуляризації, коли релігія все більше виходить за коло власне релігійних ідей і постає у вигляді «безлічі» культурних значень, цінностей і сенсів. Тому прикладом культурної форми, що репрезентує спосіб буття індивіда в реаліях сучасного соціуму, на думку Іванкової-Стецюк, може стати релігійна спільність. Крім того, важливо звернути увагу на те, що, з позицій соціокультурного підходу, суспільство, культуру та індивіда потрібно розглядати інтегровано – як складну нерозривну єдність. Сама ж культура в цьому випадку постає в якості репрезентативної, що охоплює вірування, уявлення, світосприйняття та ідеології, які люди або сприймають активно або визнають пасивно. Звертаючи увагу на тенденцію до «культурологічної» інтеграції знань у соціогуманітарній сфері, О.Іванкова-Стецюк говорить про актуалізацію потреби в міждисциплінарному синтезі. При цьому результати наук, які беруть участь в цьому синтезі, подібні проєкціям певної «об'ємної структури» – соціально-

релігійного процесу або явища – на різні площини, в різних ракурсах. У цьому випадку соціокультурний підхід може стати основою для правильного «розміщення» цих проекцій по відношенню один до одного з трьох причин:

1. Соціокультурний підхід є міждисциплінарним за своєю суттю, отже, здатний формувати багатовимірний напрям, який би синтезував ідеї ряду галузей.
2. Використання соціокультурного підходу в культурознавчо-релігієзнавчих дослідженнях дозволяє враховувати досвід соціогуманітарних дисциплін.
3. Завдяки зосередженню соціокультурного аналізу на суб'єктивності та творчій діяльності культура і пізнання здатні «створювати» одне одного. Таким чином, згідно з концепцією О. Іванкової-Стецюк, соціокультурний підхід створює ґрунт для культурологічної інтеграції соціального знання за рахунок синтезу методології та аналітичного апарату ряду наукових дисциплін соціогуманітарного циклу [96, с. 140-145]. Таким чином, як ніколи стає актуальним питання мультинаукового поліпарадигмального підходу у вивченні сучасних соціокультурних проблем та процесів, що завдають вплив на суспільство та поточну культуру.

Проблема розуміння сутності взаємодії релігії та культури в інформаційну еру стає однією з найактуальніших проблем у поточному колі суспільних наук. На сьогоднішній день ряд дослідників, таких як Ю. Сорока, Н. Черниш, О. Ровенчак та Л. Сокурянська, зазначають, що проблемне поле соціокультурного аналізу формується в традиціях рефлексії культури, особистості та суспільства. Важкість вироблення синтетичного підходу та проблематичність міждисциплінарності пов'язані з тим, що в окремих науках існують свої власні відмінності у баченні сукупності феноменів, що в наш час розуміються під поняттям «культура». Але соціокультурність як метафора міждисциплінарності дає можливість відносного вирішення цієї проблеми, даючи можливість залучати досвід методології різних наук: лінгвістичних, антропологічних, соціологічних досліджень та допускаючи розгляд наукової проблеми з різних позицій. Л.В. Малес у своєму намаганні прослідкувати процес обґрунтування соціокультурного аналізу, зауважує, що методологічні особливості аналізу культури в гуманістичних науках та соціології

визначаються ще з сукупності соціально-філософських ідей Г. Зіммеля, символічного інтеракціонізму та соціального конструктивізму, дискурсивних практик Ю. Габермаса, ідей І. Гофмана, А. Перотті, Ю. Крістевої, І.-К. Седжвіка, Е. Грос. Зрештою, актуальність соціокультурного мультипарадигмального аналізу підтверджується з'явленням нових викликів сучасного світу: мультикультуралізму та вироблення політик полікультурності, процесами глобалізації у сучасному світі [140, с. 64-67]. При дослідженні такого складного феномену сучасної культури як інформаційні технології, уособленням яких на сьогодні є всесвітня мережа Інтернет в контексті їх взаємодії з релігійною культурою, що з початку існування людства значною мірою визначала вектор розвитку усієї людської спільноти, виникає нагальна необхідність використовувати не тільки філософський та культурологічний підходи, а й останні напрацювання у сфері наукових методів релігієзнавства та соціології. Такий міждисциплінарний підхід підіймає складне питання щодо особливостей використання соціокультурного аналізу у даній ситуації.

Відомий американський соціолог Р. Коллінз наголошує на тому, що, хоча кінець філософії, її «вичерпаність» пророкували ще в 1980-1990-х роках, якби ми знали тільки соціальну структуру інтелектуального світу з теперішнього часу до кінця існування людства, то могли б прокреслити протягом цього терміну покоління майбутніх філософів [118, с. 1109]. Погоджуючись з цією думкою, можемо зауважити, що сучасна та прийдешня наукова проблематика схиляють нас саме до міждисциплінарного, мультипарадигмального підходу у вивченні нових феноменів сучасної культури та суспільства. Крім того, А. Арістова схиляється до думки, що, хоча головним шляхом у пошуку нових ідей та концепцій у вивченні релігійних проблем постають міждисциплінарні дослідження, однак базою подібних досліджень мають бути не філософія, соціологія, психологія або антропологія, а такі окремі галузі та теорії, як економічна теорія, теорія управління, математика, прогностика, глобалістика, комп'ютерні науки тощо [6, с. 189]. Саме тому проблеми на стику релігії та культури в їх філософському аспекті доцільно вивчати саме за допомогою

соціокультурного мультипарадигмального підходу, який враховує всі сторони та риси досліджуваного явища. Таким чином, ми бачимо, що в контексті нашого дослідження всебічне об'єктивне вивчення та соціокультурний аналіз проблеми Інтернету як трансформаційного чинника релігійної культури є можливим лише при розгляді її у розрізі різних наукових підходів та використанні актуальних методик з цілого ряду суспільних наук.

Релігія володіє потужним потенціалом впливу на людську діяльність. Оскільки суспільні інститути, структури, форми поведінки ґрунтуються і регулюються тим змістом, який в них вкладають люди, релігія постає одним з важливих факторів соціальних змін. Вона включена в систему інститутів суспільства і виконує важливі соціальні функції, особливістю яких є їх латентний характер. Релігія проголошує цілі, які головним чином мають внутрішньорелігійний сенс. Зокрема, християнство насамперед закликає до порятунку у вічному житті, до позбавлення від гріхів, покаяння і смирення заради майбутніх благ. При цьому неявні, що не пізнавані самими віруючими наслідки їхньої діяльності для суспільства можна знайти тільки за допомогою філософського аналізу. Одна з функцій релігії – легітимуюча. Т. Парсонс вважав, що релігія здійснює легітимацію, тобто обґрунтування ціннісно-нормативного порядку. Релігія підтверджує, що дана ціннісно-нормативна система носить не відносний, мінливий характер, а має надсуспільну, надлюдську природу, вкорінена у неминущому, абсолютному та вічному. Релігія постає як базова засада не просто окремих цінностей і зразків поведінки, а всього соціокультурного порядку. Зв'язок релігії зі структурою соціальної стратифікації і змінами, що в ній відбуваються, виражається не тільки в тому, що релігійна приналежність служить засобом згуртування тих чи інших соціальних верств, а й можливістю санкціонувати, давати релігійне пояснення і виправдання соціальної ієрархії. У західному суспільстві християнська віра проголошує «братерство людей у Христі», що мало важливим наслідком появу цінностей соціальної, економічної та політичної рівності. Для нормального функціонування будь-якого суспільства необхідна легітимність соціальної стратифікації, тобто визнання більшістю

суспільства виправданості та справедливості існуючих соціальних нерівностей. Відносна згода з цього питання забезпечує соціальну стійкість і культурну інтеграцію суспільства [217, с. 135-140].

П. Бурд'є говорить про підхід до релігії як засобу комунікації, і, одночасно, як засобу пізнання – структурований і, водночас, того, який структурує символічний медіум, який робить можливою ту форму консенсусу, якою є домовленість про сенс знаків та сенс світу, який ці засоби дозволяють структурувати. В якості структурованої символічної системи релігія, по-перше, конструює досвід (одночасно виражаючи його), будучи системою «необговорюваних» питань, що обмежують коло того, що може стати предметом дискусії, а що приймається на віру і, по-друге, завдяки ефекту «легітимізації» змінює природу сформованої системи диспозицій у відношенні до природного і соціального світу [29, с. 8, 27].

А.М. Колодний визначає релігію як «певний феномен підвищеного енергетичного фону душі людини, яка охоплена усвідомленням Високої Істини, відчуттям своєї причетності до неї» [119, с. 44]. Релігія піддається обрядово-культовій і доктринальній інтерпретації та постає як складний суспільно-культурний феномен. Окрім того, первинним у релігії є саме особистий релігійний досвід, а богослів'я і будь-яка церковна система – вторинними утвореннями [119, с. 44-46]. Релігія відтак є внутрішнім, особистісним життям людини. А оскільки кожна особистість унікальна, то зв'язок кожного із надприродним є також унікальним. Тому без великої помилки можна сказати, що кожний віруючий має свою релігію, навіть коли він і має одновірців, послідовників однієї конфесії [121, 52 с.]. В.Г. Безрогов вказує, що становлення віруючого здійснюється за допомогою інтеріоризації їм світоглядних стереотипів, ідеологічних упереджень, стратегій поведінки, властивих його конфесійному соціокультурному оточенню – конкретній релігійній парадигмі. Одним з її елементів є концепція релігійної соціалізації [247, с. 127-128].

Релігія постає як невід'ємний елемент людського життя, виступаючи одним з найважливіших чинників виникнення і становлення соціальних відносин. Релігія в цілому характеризується:

- Активізацією діалогу з громадянським суспільством і державою (дотримання принципів демократії, справедливості, гуманізму, толерантне ставлення до інших поглядів і вірувань);
- Сприянням вирішенню актуальних соціальних проблем (милосердя, благодійність, підтримка соціально незахищених громадян, етичні підходи до політики, бізнесу, культури);
- Сприянням вирішенню конфліктів у світі (миротворча діяльність).

У період глобальних цивілізаційних змін релігія може служити світоглядною основою, здатною згуртувати суспільство в процесі тектонічного зсуву традиційного світоглядного фундаменту. Соціальні доктрини, концепції, вчення православ'я, католицизму, протестантизму, ісламу, юдаїзму розглядають широке коло актуальних для суспільства проблем: релігія і нація, релігійна етика і світське право, релігія і політика, права людини, власність, війна і мир, смертна кара, участь у виборах і референдумах, злочинність, покарання, виправлення, передвиборна кампанія і агітація, питання особистого, сімейного і суспільного життя, проблеми біомедичної етики, абортів і контрацепції, маніпуляції із зародженням людського життя, клонування людини, пересадка органів, продовження життя, евтаназія, ставлення до лікувальної медицини, фізкультури і спорту, ставлення до тютюнопаління, алкоголізму, наркоманії, ставлення до психічних захворювань і психіатрії, підприємництво і благодійність, проблеми екології, світська культура, наука і освіта, релігії та світські ЗМІ, міжнародні відносини, проблеми глобалізації та секуляризації та ін. [5, с. 22].

Релігія – обов'язковий фактор не лише суспільної стабільності, а й значний каталізатор суспільних трансформацій. Як стверджує О.С. Васильєва, «попри всі декларування релігії як приватної, інтимної справи кожної людини, суспільна практика впродовж віків засвідчує, що спілкування людини з Вищою Силою, Абсолютом, ставало суспільною справою дуже часто, зокрема тоді, коли певна

політична сила намагалася домінувати над людиною, цілковито полонити її волю й диктувати свої бажання та накази» [33, 16 с.].

Визначаючи своє ставлення до джерела всього існуючого, до Бога, тобто знаходячи свою «віру», нації, як і окремі люди, «дорослішають», стають відповідальними суб'єктами історії. Тому ми можемо підтвердити висловлену І. Євламπίєвим тезу про зв'язок кожної національної традиції з певною метафізичною парадигмою: не просто кожній національній культурі властиво своє розуміння метафізичної проблематики, але сама національна характерність знаходиться саме завдяки досвіду вирішення метафізичних проблем. Метафізичне ядро філософської традиції має суттєве значення для національної характеристики культури. І.Євламπίєв стверджує: «у певному сенсі воно існує раніше самої філософії, воно вкорінене в культурі, становить той корінь, з якого росте національна культура. До виникнення розвиненої філософії метафізичне ядро культури існує в якості релігійної підстави культури» [70, с. 119].

Певну складність у вивченні релігійних феноменів відзначали ще такі класики, як, наприклад, І. Вах. Він приводить наступну думку у своїх лекціях, названих «Всесвітньо-історичні роздуми»: «...Якоб Буркхардт, видатний швейцарський історик культури, нагадує вислів Ф. Бекона «Релігія – найбільш важливі сполучні узи людства». Перед обличчям бід, які вразили нашу цивілізацію, вірне розуміння минулої та сучасної ролі релігії набуває особливо важливого значення. Минув той час, коли фахівці в галузі порівняльного дослідження релігії могли підносити свої досягнення з позиції нейтралітету... Більш реалістичний підхід полягає в поєднанні співчутливого проникнення в сенс проявів релігійності, віддалених від нас географічно і в часі, з критичним усвідомленням їх доречності в сучасній дійсності» [221, с.212-220].

Згідно з А.М. Колодним, віруючі всіх релігій, хіба що за деяким винятком, сходяться в таких основних положеннях:

- існує верховне Божество, певна світова сила;
- людина тією чи іншою мірою знаходиться у зв'язках або залежності від нього;

- цей стан зумовлює таку поведінку людини, яка зорієнтована на досягнення зрештою нею тієї чи іншої форми блаженства.

Аналізуючи підходи класиків, таких як Е. Дюркгейм, ми бачимо, що по суті немає релігій, які були б цілковито помилковими. Всі вони по-своєму правдиві; всі вони, хоч і по-різному, відповідають даним умовам людського існування [113, с. 174-177]. У. Джемс, розмірковуючи про розмаїття визначень релігій, підкреслює, що «той факт, що вони настільки численні і так відрізняються один від одного, достатній для доказу того, що слово «релігія» не може означати якийсь простий принцип або сутність, а скоріше є збірним поняттям. Теоретизуючий розум завжди прагне до надспрощення матеріалу. У цьому корінь всякої абсолютизації і одностороннього догматизму, які наводнили собою і філософію і релігію» [113, с.148-151].

С. К'єркегор описує релігійне життя як величезний «парадокс». Згідно з ним, будь-яка спроба применшення цього парадоксу означала б заперечення і руйнування релігійного життя. Релігія залишається загадкою не тільки в теоретичному, але і в етичному сенсі. Вона повна теоретичних антиномій і етичних протиріч. Вона обіцяє спілкування з природою, з людьми, з надприродними силами і з самими богами. Однак її вплив прямо протилежний. Релігія, в її конкретному прояві, стає джерелом непримиренних розбіжностей і фанатичної боротьби між людьми. Релігія претендує на володіння абсолютною істиною, але її історія є історія помилок і єресей. Вона дає людям обіцянку і перспективу трансцендентного світу, що знаходиться далеко за межами нашого людського досвіду, і залишається все такою ж людською [113, с. 380-383].

М.Н. Епштейн вважає віру відношенням можливості-неможливості, мостом між краями прірви. Вірі передує стан неможливості: те, що Декарт називав сумнівом, а К'єркегор – відчаєм. Реальність йде з-під ніг, свідомості ні на що опертися, бо інший світ, вічність, безсмертя, порятунок, Бог – все це безглуздо і неймовірно з позиції досвіду, знання, розуму. Саме з цієї неймовірності починає проростати віра. Вона живе тим, що порятунок все-таки можливий: можливо, Бог є. Тільки цим «може» і харчується віра – вона відразу ж в'яне, як тільки її

пересаджують на ґрунт «є». Предмет віри є щось передуюче впевненості, те, в чому не можна до кінця упевнитися. Предмет віри недосяжний для знання і разом з тим не загублений в незнанні; «Є» і «ні» втрачають сенс в зусиллі віри, відштовхнувшись від неможливого, доторкнутися до можливого [278, с. 38].

Аналізуючи внутрішню структуру, механізм функціонування, складну рівновагу і взаємодію частин, які характерні для всіх релігій і знаходять своє вираження, теоретичне або символічне, в теології, міфології та літургії, М. Еліаде звертається до уявлення про те, що релігія є система, а не безладна суміш елементів, що це внутрішньо зв'язний продукт діяльності духу, спосіб тлумачення світу. Одним словом, у наш час пошуки йдуть під знаком логосу, а не мани [276, с. 5-15]. О.С. Васільєва стверджує, що функціональність релігії можна звести до сукупності ролей, які релігія виконує стосовно спільноти людей та конкретної людини. Функції релігії виявляються у всіх сферах життя людини і суспільства, розкривають форми, способи, напрями, рівні впливу релігії на суспільство, особистість, її духовний світ [33].

Сьогодні однією з поширених точок зору є припущення, що сучасне секуляризоване суспільство, орієнтоване на світські традиції, все ще не втратило зв'язку зі стародавніми духовними практиками. У наш час важливою тенденцією суспільного розвитку є зростання ролі релігійного чинника у соціокультурному просторі. Можна навіть говорити про період релігійного «ренесансу» в поточних соціокультурних умовах. Особливо це характерно для країн пострадянського простору, в яких, згідно з опитуваннями соціологів, від 60 до 80% респондентів позитивно ставляться до релігії або вважають себе віруючими [272]. О.А. Степанова вважає, що в останній час багато з західних дослідників релігії підкреслюють необхідність нової постановки питання про її місце в суспільстві. Мова йде не просто про її індивідуалізацію, але про «масовий суб'єктивний поворот» в культурі модерності, згідно виразу канадського філософа Ч.Тейлора. О.А. Степановою робиться допущення, що треба розширити сферу дії «суб'єктивного повороту» не тільки на релігію, але й на інші сфери нашого життя. Вона наводить (з урахуванням важливості простору) цитату відомих дослідників

релігії П. Хілас та Л. Вудхеда: «поворот – це визначення важливого зрушення, яке усі ми відчуваєм. Це поворот від життя у зв'язку з особливим суб'єктивним досвідом... суб'єктивний поворот – це поворот від життя-по-правилам (life-as) (виконання обов'язків чоловіка, батька, дружини, лідера тощо) до життя-у-суб'єктивності (subjective-life) (життя, яке відбувається у тісному зв'язку з унікальним досвідом внутрішніх переживань)... ». «Суб'єктивний поворот» зумовлює собою, що джерелом авторитета постають особисті почуття, стан свідомості, пам'ять, емоції, тілесні почуття тощо. Зараз метою стає не відповідність зовнішньому авторитету, але й мужність бути своїм особистим авторитетом. На аналогічних позиціях стоять англійський історик Е. Хобсбаум, американський соціолог Р. Інглхарт та ін. Ч. Тейлор використовує вираз «експресивний індивідуалізм», тобто прагнення людей знайти особистий шлях до самовтілення, яке все більше проявляється в західній культурі другої половини ХХ століття. Вони говорять про непродуктивність поділу релігій на «істинні» та «неправдиві», про неможливість універсального визначення релігії, оскільки воно не в змозі відобразити всю складність людських проявів, які оправдовують існування тих або інших релігійних поглядів та практик. Наприклад, американська дослідниця Н. Аммерман пише про «одночасну присутність та відсутність релігії в сучасному світі, маючи на увазі що, інституціональні релігії сьогодні переживають кризу. В той же час виникають нові форми потреб людини, які не схожі на звичні релігійні практики. Мова йде не тільки про так звані новітні релігійні рухи та про квазірелігійні утворення, які найчастіше являють собою або нові варіанти «старих релігій», або їх суміш: «Скоріш за все можна говорити про нове розуміння особистого досвіду та новий спосіб сприйняття трансцендентного, які не потребують обов'язкової самоідентифікації ні з «традиційною», ні з «нетрадиційною» релігією» [226, 127-128].

У ХІХ ст. викладалися різні проекти краху релігії. Однак російські філософи були переконані в зворотному: релігія збереже свої позиції. У ХХ ст. дослідники стверджували, що зона світської культури тіснить релігійну культуру. Вона мала постійно зменшуватись. Проте, середина минулого століття відзначилась

процесом відродження релігії. Він знайшов своє відображення в рехристиянізації, реісламізації, реіндуїзації світу. Релігія відновила втрачені позиції. Релігія стала потужним чинником політики і культури. ХХІ ст. обіцяє бути століттям релігійного Ренесансу. «Реванш Бога», як висловився Ж. Кеппель, відбувається в масштабах всього світу. Все частіше доводиться чути про криваві зіткнення між прихильниками різних релігійних культур. Актуалізувались політичні рухи, що прагнуть до перерозподілу національних ідентичностей в релігійних термінах [54, с. 28-29]. Щодо особливостей сучасної релігійної культури, то сучасний дослідник М.Н. Епштейн вводить поняття «постатеїстична релігійність» і відзначає її характерні риси як «позахрамове служіння», «вкоріненість в миру», «щоденна потреба співвідносити життя з абсолютним сенсом». Автор вважає, що це стає «досвідом переживання священного в чистому вигляді, поза тих раціоналізацій і диференціацій, які привносяться богословськими догмами і обрядовими традиціями». Для М.Н. Епштейна нова постатеїстична релігійність є новим відкриттям для людини сакрального, «нове переживання почуттів трепету, страху, таємниці, любові, подиву і благоговіння, звернене до невідомого джерела і тим більш сильне, що воно не вміщується ні в яку богословську інтерпретацію» [277, с. 29-34]. Продовжуючи аналіз постатеїстичної релігійності М.Н. Епштейна, О.С. Філоненко акцентує увагу на його концепції «мінімальної релігії», коли в постатеїстичному суспільстві віруючі, належні до традиційних конфесій, неоязичники та атеїсти складають меншу частину від усієї сукупності, а релігійна більшість характеризується відходом від атеїзму, у той же час не пов'язуючи себе з існуючими духовними традиціями. Культура, властива «мінімальній релігії», знаходить свої вираження не стільки в постмодерністському теоморфізмі (наданню будь-яким реальностям божественних рис або форм), скільки в поетиці утопічного реалізму, відкритої до богослов'я втілення і воскресіння [255]. Для багатьох людей життя наповнюється сенсом тільки в тому випадку, коли воно пов'язане з сакральним. Тому особливість сучасної релігійної культури в тому, що ми маємо розширення релігійної культури за межі суто релігійних організацій до релігійності культури суспільства в цілому, яку можна назвати «релігійною

культурою постатеїстичного суспільства». Релігійна культура постатеїстичного суспільства охоплює як релігійні, так і антирелігійні явища.

Особливість сучасної релігійної культури як культури постатеїстичного суспільства в тому, що світи сакрального та профанного починають в ній зміщатися, відбувається «обожествлення світського» та «обмирщення церковного» (М. Федорова). Релігійні цінності втрачають свій сенс та свою ціннісну значимість, а утилітарні ідеї та явища отримують сакральне забарвлення. В сучасній постатеїстичній культурі – масовій культурі – відбувається продукування нової символіки та надання їй квазірелігійних якостей. Симулякри маскують сучасний кризовий стан традиційної релігійної комунікації. У новій системі світоглядних координат «постатеїстичної культури» відбувається поверхнева (за браком смислової глибини) віртуалізація всіх сторін життя. Ці процеси пов'язані з вивільненням тих симулятивних потенцій, які були сковані абсолютними смислами, і які у новому світі Постмодерну втратили потужність і стали симулякрами. На нашу думку, шляхи виходу із кризи – це концепція «нового середньовіччя» (М. Бердяєв), яка спирається на відродження традиційного християнства у сучасному суспільстві, і яка є більш реалістичною, аніж концепція «нового гуманізму» (М. Еліаде) [50, с.84], що припускає звернення до архаїчних і східних культур. М. Еліаде вважає, що глибинне осягнення стародавніх і східних традицій допоможе оновити західну релігійну традицію, позбавити її деградації. Ми згодні з думкою М. Федорової [248], що ця ідея утопічна, так як знайомство з архаїчними і східними релігійними традиціями «здійснюється на поверхневому рівні і призводить до утворення чергових релігіюподібних течій, що експлуатують езотеричну тематику».

Згідно з тематичною спрямованістю нашого дослідження, робота потребує поглибленого аналізу проблеми релігійної культури як уособлення складних взаємовідносин у системі «культура-релігія». Адже лише розуміння та чітке окреслення предметної області релігійної культури дозволяє розкрити трансформаційні процеси у даному підрозділі духовної культури, що відбуваються в умовах інтенсивного розвитку комп'ютерних інформаційних

мереж у новому інформаційному суспільстві, осередком яких є всесвітня мережа Інтернет.

Розгляд конкретних концепцій місця релігії в системі культури цілком доцільно буде почати власне з визначення того, чим є культура в контексті вивчення її в тісному взаємозв'язку з релігією. Антропологи вживають слово «культура» в безлічі різних сенсів. Деякі з них, за нашою думкою, використовують його як синонім того, що називається формою соціального життя. В англійській мові під словом «культура» в його буденному вживанні (в основі лежить ідея, багато в чому близька до того, що мається на увазі під словом «культивація») розуміється процес, який можна визначити як процес придбання людиною знань, навичок, ідей, переконань, смаків і почуттів за допомогою контакту з іншими людьми, або з книг і творів мистецтва. У конкретних суспільствах ми виявляємо певні процеси, пов'язані з культурною традицією, якщо розуміти слово «традиція» буквально як «передача» або «передання». І.Д.Загріїчук акцентує свою увагу на тому, що культурою є «саме те, до чого прикладені «руки і голова» людини, те, що нею культивується, зроблене... виявляється, що ніщо з того, що людину оточує, не може бути винесене за рамки культури, хіба що природа, та й то в тій частині, що знаходиться поза впливом людської діяльності... під визначення культури підпадає все, що пов'язано зі світом людини... в цьому випадку ми ототожнюємо культуру з суспільством». У той же час, дослідник зазначає, що культура як феномен людської історії виростає на ґрунті колективного життя людей [80, с. 105-106].

М. Бердяєв вважає, що культура і цивілізація – не одне і те ж. «Культура народилася з культу. Витоки її – сакральні. Навколо храму народилася вона і в органічний свій період була пов'язана з життям релігійним. Культура – шляхетного походження. Їй передався ієрархічний характер культу. Культура має релігійні основи. Це можна вважати встановленим з самою позитивно-науковою точки зору». Культура символічна за своєю природою [18, с. 271-272]. Російський філософ вважає, що синонімом поняття «духовна культура» є «культура» в цілому, а синонімом поняття «матеріальна культура» є «цивілізація».

Як приклад однієї з поширених точок зору можна привести визначення Р. Нібура, згідно з яким культура – це «... той глобальний процес людської діяльності, а також глобальний результат цієї діяльності, якому в звичайній мові іноді присвоюється назва культури, іноді ж – цивілізації. Культура є «вторинне, штучне навколишнє середовище», яке людина накладає на первинну природу. Вона включає мову, звичаї, ідеї, вірування, звички, соціальну організацію, успадковані від минулого створення матеріальної культури, технологічні процеси, системи оцінок. Ця «соціальна спадщина», ця «реальність *sui generis*», яку часто мали на увазі новозавітні автори, говорячи про «світ», що виявляється в багатьох формах, під які неминуче підпадають як християни, так і всі інші люди, і є те, що маємо ми на увазі, кажучи про культуру» [263, с. 35]. Цікавими є уявлення про культуру і відомого філософа В.С. Степіна. Він суттєво розвиває уявлення про культуру як спосіб регулювання людської діяльності. Поряд з біологічним (генетичним) кодом, який передає від покоління до покоління біологічні програми, існує і соціокод, яким від покоління до покоління передається масив соціального досвіду. На якісно іншому рівні, ніж раніше, розглядаються кодування соціального досвіду і комунікація. Розвиток культури постає і як вироблення нового соціального досвіду, і як формування нових кодових систем, які закріплюють цей досвід, і як творення нових систем його трансляції – систем комунікації. При цьому принципово важливо, що поява нових способів кодування закріплює зміни характеру комунікацій і способів включення індивіда в соціальні зв'язки [81, с.12].

Здебільшого культуру розрізняють на матеріальну і нематеріальну або «духовну» культуру. «Нова філософська енциклопедія» дає такі визначення матеріальної і духовної культури: «культура матеріальна і духовна – це форма класифікації фактів і явищ культури, популярна у філософії 19 і більшої частини 20 ст. При цьому під матеріальною культурою розуміється різноманіття вироблених людиною предметів (знаряддя, машини, інструменти, предмети побуту, одяг, прикраси, культові та ритуальні предмети, зброя, музичні інструменти тощо), а також природні речі і явища, змінені впливом людини

(напр., оброблені природні об'єкти або т.зв. техногенні ландшафти). До духовної культури відносять всю сукупність продуктів духовної та інтелектуальної діяльності людини, що не мають предметного, речового характеру: релігійні системи, міфи, філософські концепції, наукові теорії, вдачі і звичаї, системи соціальної організації і т.д. Сюди ж часто відносять історично сформований духовний склад людських груп (школа «психології народів»). Найбільш явно розрізнення матеріальної і духовної культури проводиться в марксистській традиції. Поділ матеріальної і духовної культури, досить популярний в епоху панування еволюціоністської парадигми, в соціальних науках нині вважається застарілим. Більш поширена тричленна класифікація культури: матеріальна, духовна і соціальна. Під матеріальною культурою розуміється все, що відноситься до взаємин людини із середовищем її проживання, до задоволення потреб її існування, технологічної сторони життя тощо, під духовною культурою – суб'єктивні аспекти життя, ідеї, установки, цінності і орієнтовані на них способи поведінки, під соціальною культурою – ставлення людей один до одного, системи статусів і соціальних інститутів. Переважну роль при цьому відіграє духовна культура» [98].

Релігія, з нашої точки зору, з одного боку являє собою такий тип світогляду, який ґрунтується на вірі в трансцендентне (богів, святе, священне), тобто духовного начала, що не є доступним емпіричному досвіду, другою особливістю релігії є віра в наявність зв'язку з цим началом, яка отримує відповідне оформлення у вигляді культу (обрядів, традицій, інших дій, культових місць і предметів). У такому розумінні релігія постає як частина культури, а священне або сакральне є надбанням всієї людської культури і являє собою серцевину релігійної культури.

Перехід до такого складного та багатозначного явища як «релігійна культура» можливий лише від окреслення усталених зв'язків та відносин, що з розвитком людської цивілізації склалися між соціальним інститутом релігії та культурою. Залишається актуальним відношення релігії до культури в цілому. Дослідники у визначенні питань походження і взаємозумовленості релігії та

культури констатують світоглядну відмінність богословського (на засадах ірраціонального) та науково-світського (на засадах раціонально-емпіричного) підходів. У «горизонтальному» вимірі релігія постає як одна зі сфер культури, що має самостійну цінність поряд з такими її формами, як мистецтво, мораль, філософія. В рамках такого підходу підкреслюються функціональні аспекти релігії. У «вертикальному» вимірі релігія інтерпретується як фундамент всієї дійсної культури, яка виростає з прагнення до абсолютних цінностей. З цієї точки зору вся культура веде своє походження з релігійного культу, під його впливом людське існування набуває вищого сенсу і абсолютного виміру [132, с. 239-240].

Л.М. Гавриліна характеризує декілька основних підходів у вивченні співвідношення релігії та культури:

- При антропологічному підході релігія виявляється невід'ємною частиною буття людства, засобом існування штучного світу (культури), створеного людиною та покликаною задовольнити якісь базові екзистенційні потреби людства;
- У психологічному підході релігія може бути співвіднесена з іншими формами культури, які виконують близькі функції, такими як філософія і мистецтво;
- Історико-генетичний розгляд культури часто трактує релігію (насамперед, у роботах релігійних мислителів) як визначальний чинник, рушійну силу еволюції культури в цілому, як причину зміни епох і цивілізацій, головне джерело суспільного розвитку. Як приклад можуть бути представлені погляди А. Тойнбі, Ж. Марітена, К. Доусона;
- аксіологічний підхід уособлюється в позиції П. Тіліха, згідно з якою релігія в якості граничного інтересу є субстанцією, що наділяє культуру сенсом, а культура є сумою форм, в яких виражається інтерес релігії, релігія – субстанція культури, а культура є формою релігії;
- При соціологічному підході на перший план виходить здатність релігії інтегрувати людські спільноти та надавати сенс соціальному дійству, створюючи загальну для цієї групи систему регуляторів. Цей підхід отримав солідне обґрунтування в працях соціологів і культурних антропологів, таких як Е. Дюркгейм, А. Редкліфф-Браун, Р. Белла та інші;

- У рамках гносеологічного підходу релігія співвідноситься з іншими формами і способами конструювання знань: філософією, мистецтвом, наукою.

Таким чином, в будь-якому з вищевказаних підходів релігія виявляється невід'ємною та важливою складовою духовного досвіду людства, що існувала в усі епохи та у всіх народів світу [125, с. 105-107].

К.Г. Доусон вважає, що відносини між релігією та культурою завжди є двосторонніми. На думку дослідника, спосіб життя завжди впливає на підхід до релігії, як і релігійне ставлення впливає на спосіб життя. К.Г. Доусон у своїй концепції прагне поєднати два джерела – природну теологію і порівняльне релігієзнавство. Важливе місце в концепції Доусона займає аналіз сучасної західної культури. На думку дослідника, сучасний світ стоїть перед двома альтернативами. Першою є повна секуляризація західної культури, яка спричинить її поступове розкладання і нове твердження традиційних релігійних культур Азії, які тимчасово перебували у тіні європейської світової гегемонії. Але можлива і зупинка процесу секуляризації в результаті приходу нової релігії або відродження старої (на прикладі конфуціанства у Китаї). Доусон покладає свої надії на майбутнє відродження християнства, не тільки як віруючий, але і як учений, що будує свої прогнози завдяки глибокому осягненню історії. За точкою зору дослідника, вся історія культури показує, що людина володіє природним прагненням до пошуку релігійної підстави свого соціального способу життя, і що коли культура втрачає свій духовний базис, вона стає нестійкою. Ніщо ще не скасовувало цих фактів. Дійсно, протягом останніх півтора століть вони часто знаходили потужне вираження в думці епохи, хоча і не в її соціальному житті. Навіть такі мислителі, що втратили релігійну віру, як Конт, Ренан і Метью Арнольд, продовжували усвідомлювати необхідність такого ставлення з соціологічної точки зору. Немає такої необхідної причини, при якій би синтез між науковою світовою цивілізацією і універсальною, трансцендентною релігією не був би можливим. Навпаки, існує природна спорідненість між науковим ідеалом організації та раціоналізації матеріального світу за допомогою людського інтелекту і релігійним ідеалом прямування людського життя до духовної мети за

допомогою вищого закону, джерелом якого є Божественний Розум. Майже історичною катастрофою є те, що досягнення людиною контролю над своїм матеріальним оточенням за допомогою науки збіглося з відходом від принципу духовного порядку, так що нові сили людини стали служити економічному користолубству і політичним пристрастям. Відновлення морального контролю і повернення до духовного порядку стали нині необхідними умовами виживання людини. Але їх можна досягти лише завдяки глибоким змінам в дусі сучасної цивілізації. Це не має на увазі нову релігію або нову культуру, але рух духовної реінтеграції, яка відновила б життєве відношення між релігією та культурою, що існувала в кожен епоху і на кожному рівні розвитку людства [66, с. 99].

Філософ і культуролог П.С. Гуревич вважає, що культуру породжує не будь-яка діяльність, а тільки та, яка має сакральний характер і пов'язана з пошуком сенсу буття. «Займаючись життєвлаштуванням, людина далеко не завжди задається питанням про призначення буття і своєї власної долі. Культурою можна визнати далеко не все, що здатне подати людину, захоплену переробкою, зміною, перетворенням споконвічного порядку речей» [54, с. 24].

Аналіз релігії в контексті духовної культури в її соціально-історичному бутті такими дослідниками, як Є.К. Бистрицький чи О.М. Кудояр, показує, що вона має певні можливості для прояву, закріплення та розвитку національної засади в суспільному житті. Світові релігії, маючи загальнолюдську спрямованість, в той же час містять у собі відображення етнічно-національного життя певного народу. Релігія відтворює у собі певні риси побуту, моралі, культури, традицій народу тощо. Тому водночас вона постає в якості «специфічної форми об'єднання і відчуження людей однієї етнонаціональної приналежності, але різного віросповідання» [21, с. 140-146.].

На думку П.Флоренського, релігія стоїть над явищами духовної культури, культура виникає на основі релігії: мистецтво народилося як культове, наука і філософія з'явилися як спроба осмислити релігійний погляд на світ, а мораль і право вічно базувалися на релігійних заповідях. Культ – «місце зосередження» культури. Культура – це те, «що від культу повсякчас відщеплюється, – немов би

проростання культу, пагони його, бічні стебла його. Святині – це первинна творчість людини; культурні цінності – це похідні культу, немов би відшаровується лущиння культу...». Допоміжні терміни, поняття, формули, що є похідними культу, в процесі ускладнення і автономного розвитку перетворюються на «світську філософію, світську науку, світську літературу» [251, с. 105, 117].

Російський філософ М. Бердяєв бачить у культурі два аспекти: «консервативний», звернений до минулого і підтримуючий з ним спадкоємний зв'язок, і «творчий», який звернений до майбутнього і творить нові цінності. У культурі не може бути руйнівного, революційного начала, яке вороже їй по суті. М.Бердяєв вбачає для європейських народностей тільки одну справжню культуру – античну греко-римську. Він категоричний: немає ніякої іншої культури в Європі. Російський народ долучився до цієї культури через Візантію, Західна Європа – через католицьку церкву; ми – до грецької культури, Захід – до римської. Бердяєв вважає, що церква є гарантом збереження європейської культури. Релігія, культ – життєво необхідні для культури. Де органічне повноцінне релігійне життя, там розвивається і повноцінна культура, – вважає Бердяєв. Так було в античності, так було і в європейському Середньовіччі. Християнська середньовічна культура – це «ієрократична» культура, коли «вся творчість життя була самопідкорена релігійному началу, сприйнятому як панування ангельської ієрархії над людською». За своєю сутністю це культура символічна. У ній дано умовне відображення в земних умовах небесного життя без реального його досягнення, «без реального перетворення людського життя». Бердяєв вважає, що це один з вищих щаблів історичного буття культури, але не є її межею [19].

Дослідник А.Б. Єсін відзначає, що релігія є однією з найважливіших форм побутування та продукування культурних цінностей у всіх її різновидах. Релігія в найвищій ступені успішно виконує головну для культури функцію – ціннісне орієнтування людини [75, с. 74]. У той же час, за словами католицького філософа Ж. Марітена, християнське світорозуміння зараз не відкинута. Воно може

відродитися на новому рівні і в новій формі, якщо того захоче Бог. Звідси видно, як і чому християнство має знову просочити і оживити культуру. Релігія Христа повинна пронизати культуру не тільки для духовного її порятунку. Цивілізація, на думку Марітена, повинна бути християнською і з точки зору цілей, специфічно властивих їй самій, бо власних зусиль людського розуму, поза його зв'язку з Богом, недостатньо, щоб створити щастя людей і народів. Протестантизм з самого початку свого існування виявив себе як поєднання релігії і культури. З одного боку, засудження світських розваг, літератури, живопису, театру, як непродуктивної витрати часу і коштів, з другого – вираження в протестантизмі нових тенденцій суспільного розвитку, пов'язаних з формуванням, наприклад, культури праці в США [55, с. 112-118].

Говорячи про Церкву і культуру та про «обновленські» спроби здолати розрив, український дослідник П. Яроцький звертає увагу на те, що історично Церква намагалася стояти над культурою, а культура дистанціювалася від Церкви. Культуру Церква уявляла лише як релігійну культуру, а релігійна культура з точки зору Церкви завжди була конфесійно диференційована. Між культурою народною, а тим більше світською та Церквою завжди існувала прірва і протистояння [3, с. 764].

Певне коло теологів наполягає на тому, що релігійні відносини здійснюються не в культурі, релігійне життя є життям поза культурою – «осереддям спокус». Але як зауважує Р. Нібур, «Як би не критикував як слуг гріха діячів культури апологет християнства Тертуліан, як би не зображував у видіннях Страшного суду, як обожнені людьми доблесні царі, світські мудреці, поети, трагіки, заодно з акторами й борцями будуть стогнати в найглибшій темряві або страждати у пекельному полум'ї, але й він не зміг відокремити ні себе, ні церкви від опори на культуру та участі в ній, хоча вона і була язичницькою» [263, с. 51].

Інший напрям вказує на роль християнства, як і інших світових релігій, у формуванні культурних систем. Так, тільки з появою мусульманства остаточно була сформована арабська цивілізація. Не менш значну роль в оформленні китайської культури зіграло конфуціанство, а європейська культура має під собою

християнські засади. Тут доречною буде точка зору П. Тілліха: «кожен релігійний акт не тільки в ситуації організованої релігії, але й в найпотемнішому русі душі, сформованому культурою. Той факт, що будь-яка дія духовного життя людини виражається за допомогою мови, вголос чи подумки – достатній доказ справедливості цього твердження, бо мова – основоположне творіння культури» [232, 266]. Ідея єдності релігії та культури, прагнення подолати їх розрив, згубний для обох, була одним з найсильніших стимулів усієї творчості Тілліха. Культура містить в собі ставлення до Безумовного – релігійний досвід, хоча це відношення постійно піддається деструкції. За ступенем входження Безумовного П. Тілліх виділяє три типи культури: теономну, гетерономну, автономну. Теономна культура виражає релігію як власну духовну основу; в історії цей тип нереалізуємий. Гетерономна культура – це дуже авторитарна система, яка підпорядкована релігії, автономна виражає збідніння духовного життя. Трагедії сучасної культури, на його думку, в тому, що сакральне і світське в ній взаємовідчужені. Адже все, вважає Тілліх, що ми називаємо культурою, несе в собі ставлення людини до Безумовного, його граничну турботу, тобто, релігійний досвід. Але в реальній земній історії або релігія зовнішнім чином підкоряє собі культуру (гетерономії), або культура відокремлюється, замикаючись в собі самій і втрачаючи смислову основу (автономія). В якості ідеалу Тілліх висуває принцип гармонії автономії і гетерономії – теономну культуру. «Теономія не протистоїть автономії, як не протистоїть їй гетерономія, – пише Тілліх, – теономія є відповідь на питання, закладене в автономії, питання, що стосується релігійної субстанції і граничного сенсу життя і культури» [132, с. 239-241].

На питанні співвідношення священного й культури акцентував увагу філософ-неокантіанець В. Віндельбанд, який розглядав релігію як важливу культурну силу, наголошуючи на органічному зв'язку релігії з трьома найвищими сферами культури – пізнавальною, моральною та художньою: «релігія входить у всі три вказані сфери; вона виступає перед нами як істина, моральна організація, художній витвір». Тобто, сакральне є ідеалом і нормою релігії і в той же час трансцендентальною основою не лише релігії, а всіх сфер культури. «Святе – це

нормативне усвідомлення істинного, доброго та прекрасного, пережите як трансцендентна дійсність». З точки зору філософа, у трансцендентній свідомості вищі цінності людського життя – знання, мораль, мистецтво, розглядаються як прояв божественного в людині і набувають сакрального значення. Тому всі дії людини, в яких вона пов'язана з сакральним – культові дії і дієства – відбуваються таким чином, щоб їх чуттєвій формі надавалося трансцендентне значення [39, с. 319, 326].

Існує і одна з крайніх точок зору, згідно з якою без віри, точніше, без релігійної віри, немає і не може бути справжньої культури. В огляді філософських позицій з цього приводу В.П. Большаков говорить: «І. Ільїн писав, що можлива нехристиянська культура, але абсолютно неможлива культура безбожна». Ж. Маріген зазначав, що культура є твір духу і свободи, що приєднують своє зусилля до природного. Віра при цій позиції розглядається як змістотворна цінність, як те, що надає сенс і неминущу цінність всьому іншому в житті: "Релігія є насамперед настрої; вона дає абсолютну основу для наших ідеальних оцінок (вірніше, є сама не що інше, як усвідомлена до кінця віра в ідеальні цінності), зігріває і висвітлює вищим сенсом все наше життя". М. Планк вважав, що релігія і природознавство не виключають, а "доповнюють і обумовлюють один одного" [27, с. 21].

Як розвиток ідеї про культуру як частину релігії ми можемо звернутись до концепції вищезгаданого православного філософа І.Ільїна, який усю історію християнства розглядає як пошук єдиної християнської культури, який ще не закінчено. І. Ільїн вважає, що основою християнської культури є дух християнства, який у свій час оживив культуру і який допомагає сьогодні будувати християнську культуру. Зрештою, Ільїн підсумовує, що той, хто творить за принципами християнського духу – «той уже Христовий, навіть і тоді, коли сам цього не знає та не визнає, бо ж «усякий, хто робить правду, народжений від Нього»» [31, с. 390].

В.І. Гараджа вказує на те, що християнство зіграло важливу роль в остаточному формуванні європейської культури та її подальшому розвитку.

Дослідником зазначається, що для сучасної космополітичної людини культура зайняла місце як релігії, так і праці в якості самоздійснення або естетичного виправдання життя. Але за цією зміною – переходом від релігії до культури – настає незвичайний перелом у людській свідомості, особливо в сенсі експресивної поведінки у суспільстві. У західному суспільстві релігія виконувала дві функції: заслон від «демонічного» та прагнення забезпечення спадкоємного зв'язку з минулим. Культура, коли вона виступала в єдності з релігією, судила про сьогодення, виходячи з минулого та забезпечуючи нерозривний зв'язок того й іншого в традиції. Двома цими засобами релігія визначала каркас західної культури протягом майже всієї її історії [198, с. 20, 701-702].

Таким чином, можна говорити і про пряму належність релігії до процесу культуротворення. Культурна діяльність, за твердженням Р. Нібура, так само займається збереженням цінностей, як і їх створенням. При цьому в культурній діяльності присутня та невід'ємна і релігійна складова. Слід також звернути увагу на те, що кожна культурна форма (приміром, релігія) має свою кодову систему, яку створює сама, нехай і в контакті з іншими культурними формами. Особливість релігії в цьому аспекті полягає переважно в темпах змін у сфері сенсів і цінностей. Також релігія відрізняється більшою стабільністю.

Більше того, існують навіть філософські позиції, згідно з якими жодне з культурних явищ не обходиться без того чи іншого впливу релігії як світогляду, образу життя або релігійних інститутів. В умовах первісного суспільства мав місце характер культури, який представляв собою злиття релігій у формі фетишизму, тотемізму, анімізму або магічних уявлень з мистецтвом і моральністю первісного суспільства, а разом усі ці форми суспільної свідомості ще не відокремилися від самого процесу матеріального виробництва. Подальший поділ суспільства на класи викликав до життя нові релігійні форми і ще більше посилив їх вплив на різні сфери життєдіяльності суспільства. Можна навіть припускати, що всі значні соціально-економічні зміни у суспільстві супроводжувалися і революцією в області духу – на зміну одній релігійній формі приходила інша. Звідси можна заключити, що історичний погляд на культуру

неминуче ставить нас віч-на-віч з теоретичною проблемою взаємовідносин релігії та культури, з проблемою оцінки змісту та значення релігійних явищ в історії світової культури. Характеризуючи різноплановість підходів, Т.В. Смирнова виділяє ряд позицій з приводу характеру відносин релігії і культури. Одні автори вважають, що релігія і культура знаходяться в ситуації несуперечливого єдності – плідного співіснування, яке збагачує їх обох. Інша група вчених, навпаки, вважає, що релігія і культура знаходяться у стані стійкого антагонізму, що характеризується перманентними нападами одна на одну з метою руйнування світоглядів [219, с. 163].

Ще півстоліття тому наприкінці 1960-х років Т. Лукман висунув ідею, що процес особистісної ідентичності, який характеризує епоху модерності, був по суті духовним. Він розумів духовність як спосіб сакралізації людської свідомості, яка звільняється від залежності від соціальних структур, що створює безпрецедентну можливість збереження і підтримки людської автономності, отримання автономного релігійного досвіду. В суспільстві модерності відбувається криза інституціональної релігійності, оскільки цінність церковних норм в результаті виникнення ліберальної демократичної держави з властивою їй соціальною диференціацією була зведена до специфічної «релігійної сфери», в той час як глобальні претензії «офіційної» моделі були в цілому нейтралізовані в якості чисто риторичних». Вже тоді він обґрунтував важливу ідею про те, що духовний розвиток людини потрібно розглядати як її життя у самому широкому сенсі, де співіснують не тільки традиційні культури і релігійні символи, але і будь-які, котрі людина вважає для себе важливими [300, р. 95]. «Невидима релігія», властива сучасній епосі – це прийдешні на зміну інституціональній релігійності приватні релігійні переконання індивіда як його невід’ємна властивість. Для епохи модерності, з точки зору Т.Лукмана, характерне не щезнення релігії як такої, а принципова зміна характеру. Релігія втрачає свою значущість в якості соціального інституту, залишаючись при цьому найважливішою частиною внутрішнього життя людини.

Також залишається дискусійним питання про доцільність розгляду релігії як однієї з культурних форм. В. Бодак вважає, що релігія не є складовою культури чи її похідною, а є своєрідною «культурою в культурі, що впливає на всі аспекти життя людини і суспільства». Дослідник вважає, що коректніше порівнювати не релігію й культуру, а релігійну (у широкому та вузькому змісті одночасно) й світську культуру. Хоча по природі функціональний діапазон релігійної культури ширший світської, оскільки містить в собі функцію, відсутню в останньої, а саме репрезентацію «надприродного начала людини й світу». Розбіжність між сакральною й світською культурами стала зростати з розвитком науки. Однак наукові відкриття не самі по собі стали причиною секуляризації культури. Остання була насправді детермінована зміною значеннєвих та аксіологічних пріоритетів в суспільстві. Політичні та ідеологічні зміни в суспільстві під впливом глобалізації викликали і певні тенденції у взаємовідносинах культури і релігії [23].

На закінчення залишається лише відзначити, що людина сама творить себе через культуру. І до цієї творчості причетна також і релігія, як світоглядне ядро культури. З самого початку осмислення культури філософська думка пов'язувала її зі свободою людини. Релігія в цьому плані має справу із звільненням людини від конечності людського життя, звільненням людського духу.

1.3 Духовна та релігійна культура: усталені визначення та структура

Глобалізація є особливістю нашого часу, для якого характерно не тільки повернення багатьох народів до активної ролі в історії, а й перегляд значення їх культур для всесвітньої історії. Багато культур було сформовано на підвалинах певних релігій, тому необхідно переглянути значення релігії для відродження певних культур, в тому числі й української. Сама історична реальність ставить завдання з'ясувати значення релігії для людини й для культури в цілому, а також з'ясувати сенс релігійної культури. Сучасна культура обирає релігійне світобачення. Але у XXI столітті, в силу багатомірності існування людини і суспільства, переосмислення значення релігії та культури, особливого значення

набуває практичний вимір, який впливає на формування певної культурної парадигми. Необхідне узгодження як богословських, так і релігієзнавчо-філософських шляхів взаємодії релігії та культури та такого утворення, як релігійна культура.

Криза духовності суспільства закономірно приводить до переосмислення сенсу буття людини. Філософсько-культурологічний тип пізнання у осмисленні буття людини і світу орієнтує на створення універсальних моделей світу та його складових, виводить на загальнокультурні категорії – буття і людина, Бог і душа та ін. Це свідчить про метафізичний характер культури в цілому, яка є відтворенням світу вищих смислів і цінностей. Метафізична культурологія у реальних буттєвих явищах вбачає ознаки трансцендентного. Метафізика є необхідною при будь-яких наукових дослідженнях, бо вона дає можливість при дослідженні конкретних соціокультурних феноменів звертати увагу на існування вічного, того, що виходить за межі конкретного людського розуміння.

І. Кант вводить поняття трансцендентного та трансцендентального для означення сфери метафізичного осмислення світу. Наголошуючи на моральному стрижневі людини, він вважає культуру данністю Бога, що визначає здатність людини піднятися до високоморального самовдосконалення. Г.В.Ф. Гегель визначає трансцендентне через сутність Абсолютного Духу, який є центром буття і спрямовує розвиток історії та культури. Сутність культури – це духовне єднання людини із світовим духом, що є втіленням Бога. Звичайно, коли мандрівник йде по калюжах у рваній обувці, це його справа, заглядатися на зірки, чи ні. Однак зазначимо, що саме прагнення до зірок є метафізичною сутністю людського існування.

Людина здатна усвідомлювати і свою неповторність, і причетність до універсальних начал буття, що втілені у вищих смислах універсуму світової культури. Саме духовність є стрижнем культури у її прагненні до досягнення вищих смислів, про що пишуть у своїх творах П. Сорокін, М. Шелер, М. Хайдеггер та ін. Саме у цьому є вищий смисл духовності, адже «людина духовна – це особистість, яка усвідомлює самоцінність власного внутрішнього

світу, свою унікальність і водночас причетність до універсальних начал буття, виражених у загальнолюдських цінностях культури» – стверджують дослідники [94, с.22]. Вищі сенси Істини, Добра, Краси реалізуються у соціокультурній практиці через культуру, у якій поєднані два світи – метафізичний світ і світ сущого. У сучасному кризовому стані культури метафізична її сутність є пріоритетним напрямком для досліджень науковців.

Насамперед, нагальною потребою для подальшої роботи є розмежування таких метафізичних понять, як «релігійне», «сакральне», «священне», «святе» в контексті їх подальшого використання з поняттям «культура». В.В. Токман відзначає, що понятійний рід «священне – святе – сакральне» в аспекті смислового наповнення його складових відрізняється сумісністю і синонімією, а «поняття «сакральне» є латиномовним відповідником слов'янського терміна «священне», а тому розрізняти їх не має сенсу» [235, с.12]. У нашому дослідженні поняття «сакральне» і «священне» будуть використовуватися як синоніми. Представник філософії постмодерну Е. Левінас у своїй роботі «Від священного до святого» (1977) підкреслює відмінність між святинами і цінностями. Він вважає, що «заклик сакрального» асоціюється з «пріоритетом іншого переді мною». Святині, з його точки зору, постають як аксіологічні втілення ідеї сакрального. На відміну від цінностей, вони мають більш високий рівень онтологічної вкоріненості і здатні ангажувати людей незалежно від їх власного вибору. Звідси проблема толерантності у сфері співіснування святинь постає незрівнянно гостріше, ніж у сфері цінностей [258].

Поняття «священного» міцно увійшло в історію релігієзнавства в першій чверті XX століття, коли дослідники ввели його в ужиток. Шведський історик релігії Н. Зедерблом в 1913 році заявив, що центральною ідеєю всякої релігії є «святість» і основу релігійного життя становить «розрізнення священного і профанного». Тоді ж в 1917 році з'являється робота Р. Отто «Святе», в якій йдеться про досвід «нумінозного». Прагнучи відшукати особливий термін, «який означав би священне мінус його моральний момент і ... його раціональний момент в цілому», німецький мислитель ввів поняття «нумінозний». Нумінозний фактор є

визначальним елементом будь-якого релігійного досвіду. Дослідник аналізує різноманітні почуття, пов'язані з переживанням нумінозного. Досвід священного припускає наявність страху і любові, тому Р. Отто робить висновок про амбівалентність релігійного досвіду, людина одночасно відчуває і тяжіння до святині і страх перед нею. З його точки зору, сутність священного не вичерпується раціональними предикатами – такими як абсолютне, моральне, добре. Образ грізного, гнівного, жахливого і надпотужного нумінозного об'єкта Р. Отто виводить з ідеї гріховності людини і з уявлення про безумовну трансцендентність і незбагненність божества [175, с. 12-13].

Продуктивний аналіз сакрального німецьким протестантським теологом Р. Отто було продовжено представниками феноменологічного напрямку дослідження феномену релігії: Г. Ван дер Леув, М. Еліаде та ін. Соціологічний аспект сакрального найбільш продуктивно розробляли Е. Дюркгейм та М. Мосс. Е. Дюркгейм вважав, що ідея сакрального виражає природну основу істинно людського існування, його суспільну (колективістську) сутність, що протистоїть світському (індивідуалістичному) егоїстичному існуванню. Е. Дюркгейм вважав, що всі релігійні вірування – і прості, і складні – спираються на одну й ту саму загальну рису: вони передбачають класифікацію реальних чи ідеальних явищ, згідно уявленням людей, на два класи, на два протилежних роди, які позначаються двома протилежними термінами: священне і світське. «Розподіл світу на дві частини, з яких одна включає в себе все, що є священним, друга – все, що є світським,- така відмітна риса релігійного мислення» [68, с. 37].

В роботі «Ідеї та вірування» Ортега-і-Гассет протиставить вірування, що «складають каркас нашого життя, і тому не є носіями якогось окремого змісту...», представляють «наш світ і наше буття», ідеям, які «приходять нам у голову». Мова йде про розподіл ідей на сакральну і профанну сфери. Вірування – це основа, підґрунтя, на якому виростає культура, вони закладені у релігійному світогляді. Характеризуючи їх, Ортега-і-Гассет пише: «до них не приходять за допомогою розумової роботи, але вони вже завчасно діють усередині нас, коли ми ще тільки починаємо міркувати про що-небудь». Вірування іспанський

філософ розглядає як споконвічну данність, ідеальне начало, в той час як ідеї і теорії «існують для нас, тільки коли ми про них міркуємо». Ці ідеї по своїй природі недовговічні, пов'язані з певною епохою, піддаються різноманітним змінам. Якщо ідеї-вірування покликані допомогти людині у її внутрішній орієнтації у світі, у творенні її ідеального образу, або перетвореної реальності, то псевдо-ідеї, навпаки, відчужують реальність, заплутують людину в своїх сітках, морочать голову неправдивими мотиваціями та привидами, які видають себе за сутність. Іспанський філософ вважає, що сам Всесвіт представляє собою світ, що складається з заряджених енергією «малих світів» що мають свій «проект», тобто ідеальне начало. Що стосується речей цього світу, в тому числі і людини, то їх вигляд визначається тим, у якій мірі вони можуть наблизитися до цього «ідеального начала». Як бачимо, у цьому випадку погляди Оргета-і-Гассета частково близькі поглядам Платона [174, с. 107, 463-465].

В концепції Мірча Еліаде священне трактується як повнота буття, першопричина сущого. Він вважає, що «священне насичене буттям». Воно «розкриває абсолютну реальність і дає орієнтири..., встановлює світовий лад», прояви священного онтологічно сотворюють світ. Визначаючи певну частину світу як сакральну, людина отримує світоглядні орієнтири та критерії вибору, згідно з якими формує своє життя. «Священне і мирське – це два способи буття у світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває впродовж усієї історії». Згідно з цим протиставленням вся культура теж розподіляється на вказані дві сфери – опозиція профанного і сакрального конструює все життя людини і її культурний простір [276, с. 9-17]. У своїй «Теології культури» П. Тілліх стверджує: «Історія релігій за самою своєю природою не існує просто поряд з історією культури. Сакральне не знаходиться поруч з секулярним, а становить його глибини. Сакральне є творча основа і в той же час критична оцінка секулярного. Релігійне ж може бути таким лише за умови, що воно в той же час оцінка самого себе, оцінка, яка повинна використовувати секулярне як знаряддя своєї релігійної самокритики». Теолог «повинен погодитися з тим, що релігія як система символів, інтуїції та дії – тобто міфів і ритуалів в рамках соціальної групи – завжди необхідна навіть самій

секуляризований культурі і самій деміфологізованій теології». «Ви знаєте значення слова *profane* – "перебувати перед дверима святилища», і значення слова «секулярний» – «приналежний світу». В обох випадках хтось залишає екстатичний, таємничий страх перед Священним заради світу звичайних раціональних структур. З цим легко було б боротися, тобто удержувати людей в святилищі, якби секулярне саме не володіло критичною релігійною функцією. Саме це робить проблему настільки серйозною. Секулярне є раціональне, а раціональне має оцінювати ірраціональність Священного» [232, с.442-454]

Процеси секуляризації почали визначати основні тенденції розвитку культури починаючи з епохи Ренесансу (Р.Генон). Секулярний – це перш за все відокремлений від церкви, світський. Сакральне охоплює значно ширші сфери буття, аніж релігійне. Сакральне окремі явища наділяє найвищою цінністю та абсолютним статусом. Процеси секуляризації впливали на сакральне неоднозначно. Дякуючи цим процесам, виникають різноманітні форми секуляризованого сакрального. Так російська дослідниця А.С. Сафонова головні відмінності традиційних і нетрадиційних форм сакрального бачить в їх онтологічній основі: традиційна сакральність «укорінена» в трансцендентному, божественному, нетрадиційна – в людському, повсякденному, піднесеному до рангу абсолюту [210, с. 17]. Сакральне не щезає, а відроджується у нових різноманітних формах. Сьогодні світоглядна картина світу свідчить про своєрідну «ресакралізацію» або про «реванш Бога» (Ж. Кеппель). «Доки суспільство житиме, священне не зникне...Те, що відступило в тінь, не зникає, воно й далі живе в підсвідомості своїм незалежним життям, і воно повертається перевдягнене, сховане під маскою. Немає зникнення, а є заміна і метаморфоза. Священне завжди з нами, але воно як Протей змінює свій вигляд» [207, с. 599]. Слід відзначити, що в минулому сакральне відіграло роль культурного центру розвитку людини. Сьогодні ж його соціокультурний статус є проблематичним. Закономірно постає питання: як проявляє себе священне у сьогоdnішній переважно секуляризованій культурі? Світоглядний нігілізм у європейській культурі (Ніцше: «бог помер») пов'язаний із запереченням понадчуттєвих ідеалів. Про це свідчить також тезис

М. Вебера «про завершення великого історико-релігійного процесу звільнення світу від чарів», внаслідок якого світ очистився від священних сил і кумирів [34, с. 143].

Філософи, що досліджують природу сакрального, розходяться в оцінці природи сакрального. Отто і ван дер Леу вважають, що форми, в яких виражається сакральне, вторинні і представляють собою людську реакцію на «абсолютно інше». З їхньої точки зору, сакральне – це реальність, «яка виходить за межі сприйманого в символах, образах і ритуалах». Крістенсен і Еліаде розглядають сакральне як «щось цілком виразне через конкретні символи і яке повністю сприймається через відповідні канали». Крістенсен особливу увагу приділяє шляхам сприйняття сакрального, Еліаде ж описує його конкретні прояви. Більшість дослідників – Герард ван дер Леу, Рудольф Отто, Йоахім Вах, Мірча Еліаде стоять на тій точці зору, що сенс ритуальної поведінки у вираженні інтуїції священного, тобто трансцендентної реальності чи сакрального. Релігійні вірування і міфи постають у цьому випадку як вираз сакрального, а ритуал постає як «форма соціальної поведінки індивіда, яка розкриває його ставлення до сакрального і до профанного». Функція ритуалу в тому, що він «регламентує взаємовідносини віруючих з сакральним, служачи немов би мостом, по якому здійснюється перехід від профанного до сакрального і назад». «Профанне характеризує людське існування в його повсякденності, обмежене в просторово – часовому континуумі, а сакральне висловлює повноту буття абсолютного, вічного і безмежного. В останні роки в науковій літературі все частіше використовується поняття «сакрального», яке виступає, з нашої точки зору, синонімом священного. В цілому можна виділити наступні особливості священного-сакрального: сакральне протистоїть профанному і існує окремо від нього; для віруючого воно становить граничну цінність і сенс життя; це абсолютна реальність, яка існує до людини і світу, і засоби і методи його осягнення відрізняються від засобів і методів осягнення профанного [209, с. 339-377].

Під священним (сакральне і священне з нашої точки зору виступають як синоніми) ми розуміємо таку реальність, яка для віруючих постає як сутнісне

ядро життя, перетворююче їх поведінку і буття. До даної сфери застосовні поняття: «божественне», «трансцендентне», «гранична реальність». Метафізичні поняття «священне» займає ключове положення в культурі і становить ключовий елемент всякої релігії. Любе культове поклоніння являє собою «відповідь людини священному».

«Затьмарення священного» привело до того, що релігійність, як особлива динамічна сила, яка протягом тисячоліть активно формувала і транслиувала культурну традицію, перестала конструювати культурні смисли і сенс людського існування. У такому розумінні сакральне – максимально причетне буттю як його кінцева підстава» [49, с.18].

Таким чином, різноплановий аналіз релігії як феномена духовної культури дає нам можливість стверджувати, що релігія і культура як форми самосвідомості нації у своєму поєднанні породжують всі інші похідні (традиції, релігійну культуру, ідеологію та ін.). Таким чином, через відношення релігії до культури у цілому ми поступово переходимо до визначення складного і багатозначного поняття «релігійна культура». Насамперед слід більш уважно розглянути, яке значення привласнюють даній категорії наукові кола дослідників міждисциплінарних проблем, що виникають на стику релігії та культури.

В сучасних умовах з'явилася можливість заповнити прогалини філософсько-культурологічного осмислення поняття «релігійна культура», її ролі у світоглядному і моральністному формуванні людини. Нові шляхи пошуку духовності, в тому числі у релігійній сфері, потребують нині широкого наукового витлумачення. О.С. Васильєва акцентує свою увагу на тому, що значний час духовна культура ототожнювалася із тими формами суспільної свідомості, які були пов'язані із освітою. На противагу вказаній тенденції виникає інша – ототожнення духовної культури з релігійністю, моральними цінностями, декларованими певними конфесіями. «Людина завжди є усвідомлюваним, самоусвідомлюваним суб'єктом, що є необхідною умовою формування її духовного світу» [33, с. 3]. Релігійні процеси, які відбуваються сьогодні у суспільстві, не можуть отримувати однозначну оцінку, оскільки ті явища, які

відбуваються в релігії, не можна оцінювати лише з соціокультурних позицій, не враховуючи трансцендентні, сакральні смисли, а поява в сучасній культурі сакральних смислів залежить від здатностей культури до сприйняття понадчуттєвого.

Якщо вважати досліджувану нами соціальну реальність не об'єктом, а процесом, тоді культурою і культурною традицією можна назвати певні, відмітні від інших аспекти цього процесу. Ці терміни суть загальноприйняті способи вказівки на ті чи інші аспекти соціального життя людей. Саме в силу наявності культури і культурних традицій соціальне життя людей істотно відрізняється від соціального життя інших біологічних видів. Передача придбаних у вигляді навчання способів мислення, думки і дій становить культурний процес, що є специфічною рисою соціального життя людей. Це, звичайно, складова частина того процесу взаємодії між людьми, який тут був визначений як соціальний процес, мислимий як соціальна реальність. Оскільки безперервність і мінливість форм соціального життя є предметом вивчення порівняльної соціології, остільки і безперервність культурних традицій, а також їх зміни входять у коло питань, які потребують розгляду в рамках цієї наукової галузі [206, с. 12-13].

З віри народжується духовність. «Релігієзнавчий словник» дає наступне визначення терміну «духовність»: «це – якісна характеристика свідомості людини і не лише свідомості. До духовності можна віднести й дії людини, її вчинки, життя. Духовність – це атрибут людини як суб'єкту на протизагу бездуховності – втрати людиною її суб'єктних якостей і перетворення останньої в простий об'єкт. В структурному відношенні доцільним є виділення трьох аспектів (моментів) духовності. Йдеться про естетизм (орієнтація на естетичні цінності життя), етизм (тяжіння до певної парадигми поведінки) і теоретизм (апеляція до теоретичних аргументів у житті). Абсолютизація одного з аспектів духовності веде до її одностороннього вияву. Досягнення духовності є головним завданням, поставленим перед людиною в житті. Звідси й витлумачення духовності як поступової актуалізації людиною її суб'єктних якостей. В контексті релігійного світосприйняття духовність розуміється як розкриття в людині і світі Святого

Духу, яке, в свою чергу, можливе лише шляхом богоуподібнення. Проблематичним є витлумачення духовності як виключного феномену релігійної свідомості людини» [200, с. 101]. У філософській традиції «духовність» розуміється як «спроможність і потреба в ціннісному баченні, засвоєнні та перетворенні світу, як засіб виходу за межі безпосередньо наявного буття, як спрямованість до надособових цінностей і смислів» (І.В. Степаненко). Відповідно до позиції дослідника, духовність надає людському життю в усіх його проявах зв'язність та цілісність, визначені та внутрішньо необхідні йому орієнтири, має важливий буттєвий та філософсько-категоріальний статус як інтегративна, системна характеристика людини та її буття в цілому [223, с. 12].

Є.Я. Кушнір відзначає, що у співвідношенні релігійної та духовної культур існують дві тенденції: перша – атеїстична: «все, що шкодить людині – від релігії», що була характерною для радянської епохи, та якій на зміну на початку 90-х років прийшла друга: «релігія – чи не єдине джерело духовності». Полярність цих поглядів не має нічого спільного з науковістю. Вчений дає наступне визначення духовності: «сфера самовизначення людини, здатна будувати свій власний світ відповідно до свого ідеалу життя» [128, с. 14].

Плідні думки щодо сакральної культури знаходимо в творчості сучасного українського філософа М. Поповича. У роботі «Нарис історії культури України» він підкреслює: «Суть сакральної культури якраз у тому полягає, що вона прагне бути тім словом, тією мовою, якою з людьми розмовляє Бог, тобто культового дійства» [188, с. 18]. М. Попович виділяє два значення поняття «сакральність», позначені різними латинськими термінами – *sacer* і *sanctus*. Поняття «сакральне» має позитивне значення (те, що освячено присутністю божества і причетність до чого необхідна і бажана), і негативне (те, що встановлено божеством, і порушення чого веде до божественного покарання; те, причетність до чого людині заборонена). Дослідник відрізняє два типи культури: «сакральну культуру» і «позасакральну культуру» або «світську», що пов'язана з профанним, повсякденним.

Сакральна і світська культури взаємодіють у тому випадку, коли вони об'єднані спільними завданнями і цілями. Тому ми говоримо про двуєдність культури суспільства, яка впливає із онтології людини. Мацумото писав: "Ми бачимо маніфестації культури, але ніколи не бачимо самої культури». Він дає таке визначення культури: «Я визначаю культуру як динамічну систему правил, експліцитних та імпліцитних, встановлених групами з метою забезпечити своє виживання, включаючи установки, цінності, уявлення, норми і моделі поведінки, загальні для групи, але які реалізуються різним чином кожним специфічним об'єднанням всередині групи, що передаються з покоління в покоління, відносно стійкі, але здатні змінюватися в часі». Тут Мацумото підкреслює, що культура проявляється в групі, тобто пов'язана з соціальністю, соціумом [101].

М. Попович, розмірковуючи про християнську культуру, підкреслює, що слід розрізняти власне те, що «становило культуру церкви, і те, що розвивалося під впливом церкви, але безпосередньо до церковного життя не належало. Як і кожна релігія, християнство має свій культ, тобто сукупність предметів, текстів і дій, що вважаються сакральними (священними) і регламентуються церковними нормами. В широкому розумінні слова всі такі словесні і несловесні дії сучасна семіотика називає текстами. Отже, до культури церкви у власному розумінні слова належать лише сакральні тексти. Зрозуміло, що і породження (створення) цих текстів, і їх розуміння та тлумачення вимагають певної сукупності ідей (ідеології). Богослов'я (теологія), взагалі кажучи, належить до сакральної культури. Проте воно непомітно переходить у філософію, де ідеї та тексти вже мають авторський характер, не регламентуються безпосередньо церковними установами. Точніше, до сакральної культури входить не сама по собі теологія, а ті її результати, які набувають чітких мовних формулювань і вже як формули приймаються церковними рішеннями. Все інше може бути віднесене до світської культури. Світська культура знаходиться під впливом ідеології і образності християнства, почасти асимілюючи в християнському дусі архаїчні язичницькі уявлення, почасти зовнішньо співіснуючи з ледве зміненою старовиною. Все це породжує перед сучасними дослідниками багато проблем, бо ми вже не розуміємо

того смислу культурних явищ, який був очевидний для русинів тисячу літ тому. Відновлення контексту творення, вживання і сприйняття пам'яток давньої культури потребує врахування і християнських, і дохристиянських способів мислення і відчуття» [188, с. 18, 166].

Переходячи власне до розуміння власне поняття «релігійна культура», розглянемо існуючі на сьогодні підходи до його розуміння. Перш за все, «Релігієзнавчий словник» дає наступне визначення поняттю «культура релігійна – 1) Соціальна репродуктивна чи творча діяльність людей у тій сфері буття і свідомості, яка пов'язана із вірою в надприродне. Релігійна культура конфесійно диференційована і виражає історично досягнутий рівень розвитку релігійних течій. Розрізняють релігійну культуру матеріальну (в її основі лежить релігійний культ) та духовну; 2) Система зразків, норм поведінки та релігійних знань, що систематично прививаються та закріплюються певною церквою, а також рівень оволодіння ними з боку прихильників даного віровчення» [200, с. 173].

В.А. Бодак, засновник культурології релігії у вітчизняній науці, визначає релігійну культуру як «сукупність духовно-предметної соціальної діяльності та її результатів, що склалися й існують у суспільстві під світоглядним впливом релігії. Під релігійною культурою у вузькому сенсі розуміється все, що пов'язане з культом, догматом, ритуалом. В широкому сенсі це твори культури й мистецтва на релігійну тематику, що не мають культового призначення». В. Бодак вважає, що, хоча релігійну культуру часто асоціюють тільки з мистецтвом та мораллю, але це також культура господарства, культура поведінки, культура тіла, культура спілкування, ритуальна культура, а також сам процес сприйняття й створення матеріальних та духовних артефактів культури. Релігійна культура це також світогляд, у якому норми й цінності, що викладені у священних текстах, є сакралізованими. «Недостатня обізнаність людини на релігійній культурі і насамперед низький рівень знань культу, догматичних смислів релігії, релігійної картини світу чи ж релігійної системи цінностей спричинила своєрідне відчуження релігійної культури від релігії в самосвідомості презентантів світської культури. Однак це відчуження не є усвідомленим як для суб'єкта культури, так і

для культури в цілому; релігійний моральний імператив виступає своєрідним смисловизначальним ядром в есенціальних та в екзистенціальних характеристиках культури». Наука оперує емпіричними фактами, але світоглядне використання цих фактів залежить не лише від науки, а від сфер та чинників поза нею. Розпад синкретичної цілісності «релігія – культура» в кінці епохи Середньовіччя В. Бодак пов'язує з спрямованістю релігії вже не на розвиток ірраціональної складової людської цілісності, а на придушення її емоційності й раціональності. Релігія становиться тією складовою культури, яка втратила свою актуальність. Дослідник зазначає, що релігійна культура не зводиться лише до мистецтва і моралі, вона також «обумовлює світогляд, головною частиною якого є сакралізовані норми і цінності людського життя, викладені в священних текстах» [23].

Одним з найзначніших розробників теоретико-методологічної проблематики релігійної культури в філософії на сьогодні є В.І. Воловик. Про недостатній рівень наукової розробки даного явища у сучасній науці свідчить сам автор в його науковій праці «Філософія релігійної свідомості», акцентуючи увагу на необхідності піддання концепції «релігійної культури» ґрунтовному філософському аналізу. Даним дослідником зазначається, що, перш за все, як і культура в цілому, релігійна культура є «результатом людської діяльності». У той же час вона є результатом специфічного роду діяльності – релігійної, що визначає особливості релігійної культури. Сутність релігійної культури складають релігійні відносини, які зумовлені особливим типом свідомості, та ґрунтуються на вірі у існування не тільки реального світу, який сприймається чуттєвими органами людини, а й світу потойбічного, небесного, який є вмістилищем вищих сил, які визначають події, що відбуваються у реальному світі. Означений тип свідомості – релігійної свідомості, визначає специфіку діяльності її носіїв, релігійних соціальних суб'єктів, результатом діяльності яких є феномен під назвою «релігійна культура». Зрештою, В.І. Воловик визначає поняття «релігійна культура» як «категорія релігійної свідомості та соціально-філософська і релігієзнавча категорія для позначення історично складеної форми релігійних

відносин, відповідної їй системи релігійних знань, мотивів, форм, способів та методів релігійної діяльності віруючих, створюваних ними релігійних організацій та інституцій, матеріальних та духовних результатів, цінностей та оцінок, з необхідністю приналежних народу, нації, іншій соціальній групі, конкретному суспільству, людству в цілому, а також, окремій особистості на певному етапі розвитку» [41, с. 135].

На погляд В.І. Воловика, створена ним дефініція релігійної культури має наступні переваги:

- по-перше, вона вказує на сутність цього явища як сукупності історично складених ідеологічних відносин, якими є релігійні відносини;

- по-друге, запропоноване визначення визначає головні елементи, що формують релігійну культуру як самостійну систему, серед яких:

- 1) Релігійні знання та мотиви, що включають відповідні релігійні вірування, догмати та міфи, які передаються за допомогою учбових та письмових джерел та формують зміст, значення та сенс релігійних культів.

- 2) Форми, засоби та методи релігійної діяльності, в межах культу та поза його межами. Серед культових форм релігійної діяльності: елементарні культові акти (поклони, колінопреклоніння та ін.), жертвоприношення, обряди, проповіді, богослужіння, свята. Серед засобів: храми, релігійний живопис та інші види релігійного мистецтва, предмети для проведення різноманітних ритуалів. До діяльності за межами культу відносяться місіонерство, викладання богословських дисциплін, пропаганда релігійних поглядів за допомогою ЗМІ.

- 3) Важливим структурним елементом релігійної культури є історично складена в суспільстві система релігійних організацій та інститутів.

- 4) До числа структурних елементів релігійної культури також відноситься система цінностей та оцінок поведінки віруючих, яка складається під впливом релігійних інститутів, що діють у тій чи іншій спільноті.

- по-третє, визначення, що було запропоновано автором, фіксує існування релігійної культури, як і культури в цілому, у двох головних формах: в формі предмета, готового результату у всій сукупності створюваного людиною

релігійного спадку – історично складеної у певному суспільстві системи релігійних відносин, відображених у суспільній свідомості, та в формі релігійного надбання людської особистості, що виражається у наявності можливості участі цієї особистості у релігійній діяльності, баченні перспективи релігійного розвитку, як себе, так і соціального організму.

- по-четверте, визначення релігійної культури В.І. Воловика вказує на соціальні суб'єкти, що своєю діяльністю зумовлюють формування релігійної культури, формуючи її духовні та матеріальні компоненти, та, будучи носіями релігійного світосприйняття, забезпечують становлення та розвиток релігійної свідомості на всіх її рівнях [41, с. 135-139].

І.М. Яблоков дає визначення релігійної культури як «сукупності наявних у релігії способів та прийомів забезпечення і здійснення буття людини, які реалізуються в ході релігійної діяльності і представлені в її продуктах, що несуть релігійні значення та сенси. Діяльнісним центром цієї культури є культ, а зміст цінностей задається релігійною свідомістю». Яблоков виділяє дві частини релігійної культури. Першу частину утворюють ті компоненти, в яких віровчення виражається прямо і безпосередньо: сакральні тексти, теологія, різні елементи культу та ін.. Другу частину складають явища з області філософії, моралі, мистецтва та ін., що історично залучаються до релігійно-духовної та культової діяльності, у релігійне життя. Релігійна культура, за думкою дослідника, постає як культура родоплемінних релігій, як юдейська, конфуціанська, синтоїстська, буддистська, християнська, ісламська та інші (у їх численних конфесійних різновидах) культура. Істотними компонентами релігійної культури, за думкою автора, є релігійні мораль, мистецтво, філософія. Релігійна мораль – це система моральних уявлень, понять, норм, почуттів, заповідей, які розвиваються та проповідуються релігією та наповнюються конкретним віронавчальним змістом; її основою є релігійна віра. Релігійне мистецтво являє собою вид художнього освоєння світу. Сенс цього мистецтва складають релігійні образи, сюжети, фабули, символи, злиті з релігійною вірою. Розрізняють релігійне мистецтво, безпосередньо пов'язане з культом – культове мистецтво, та мистецтво, яке

безпосередньо з культом не пов'язане. Релігійне мистецтво постає в різних його видах та жанрах – література («житійна»), живопис (іконографічний та ін.), скульптура, музика, храмова архітектура, танець та інші види. Релігійна філософія складається як результат взаємовпливу релігії та філософії, утворюючи сукупність уявлень, які виходять із принципів релігійного світогляду, понять, ідей, концепцій про Бога та світ (онтологія і метафізика), про людину (антропологія), про суспільство (соціологія і історіософія), про пізнання (гносеологія і епістемологія), про цінності (аксіологія) [280, с.132-135].

Проводячи порівняльний аналіз між визначеннями релігійної культури В.І. Воловика та І.М. Яблокова, І.І. Каприцин справедливо зауважує, що друге поняття поступається історичністю, просторово-часовим виміром та надвисоким рівнем абстрактизації щодо продуктів релігійної діяльності. У той же час, визначення В.І. Воловика більш деталізоване, системне та може бути використане в якості наочної схеми для вивчення будь-яких релігійних явищ [106]. І.І. Каприцин, розглядаючи існуючі дефініції поняття «релігійна культура», акцентує свою увагу на те, що, перш за все, релігійна культура «завдячує своїм існуванням людині та відтворює людське відношення до явищ об'єктивної дійсності». Через те, що релігійна культура бере свій початок у релігії як соціальному явищі, вона має взаємозв'язки як з духовними (ідеї, відношення, віровчення, догматика) так і з фізичними (об'єкти релігійного мистецтва, ритуальне майно, споруди) сферами культури. Узагальнюючи, дослідник стверджує, що релігійна культура є відтворенням в усіх галузях людської діяльності певного рівня взаємовідношення із світом. З одного боку, релігійна культура є природним явищем, бо зумовлена природними законами, з іншого, є явищем історичним, усвідомлено штучним, ситуативним, явищем мінливим у взаємозв'язку з мінливим природним та соціальним середовищем [105, с. 99].

Зрештою, якщо спробувати відійти від абстракцій і максимально конкретизувати поняття «релігійна культура» задля повного розуміння цього соціокультурного явища, ми можемо використати спрощене визначення її О.І. Ющишиним як «духовного і душевного багатства людини, рівня святості і

поведінки особистості з цих внутрішніх (релігійних) мотивів в парадигмі «людина – людина», «людина – суспільство», «людина – світ» або, іншими словами, принципів людських взаємовідносин і діяльності в соціумі, оснований на релігійних засадах християнського віровчення» [279, с. 164].

На наш погляд, релігійна культура – це філософська категорія для визначення такої форми матеріальної та духовної діяльності, яка властива релігійним утворенням, є породженням своєї епохи і водночас є культурною традицією. Релігійна культура є відтворенням пошуків Духу епохи, які знаходять своє втілення у догматиці та перш за все культових особливостях певних релігій. Так сучасна релігійна культура постає як таке явище духовного світу людини і суспільства, яке підлягає впливу глобалізаційних процесів сучасності.

Таким чином, релігійна культура – це особлива сфера культури, в якій змістом і метою діяльності всіх суб'єктів є осягнення метафізичних проблем людського існування, суспільства і світу на основі ірраціональних догм. Важливою частиною релігійної культури є відправлення обрядів культу. Розрізняють релігійну культуру матеріальну (в її основі лежить релігійний культ) та духовну. Нове розуміння структури та змісту релігійної культури дозволило розвести змістовно поняття: релігія, культура, священство, сакральне, профанне, що дозволило в ході розв'язання проблеми ввести в дослідження відомості таких галузей знання, як філософія, культурологія, релігієзнавство, соціологія. Релігійна засада постає ядром національної культури, унікальність якої залежить від особливостей бачення і витлумачення світу. Здобутки наукового прогресу не могли залишитися зовні релігійної культури. Поступово формується нове ставлення до навколишнього світу, новий тип релігійної культури, який у зверненні до Бога використовує нові пізнавальні можливості людини. Сучасний стан релігійної культури відображає взаємини між культурою і релігією, в яких імпліцитно закладено досвід майбутнього культури України. Існують як внутрішні чинники розвитку та трансформації релігійної культури – це внутрішня логіка розвитку самої релігії (модернізація, реформи всередині деяких релігійних конфесій), так і зовнішні – це соціальні та політичні процеси, розвиток

інформаційних технологій тощо. На тлі сучасних трансформацій релігійної культури особливої актуальності серед зовнішніх чинників, які впливають на суспільну свідомість (політика, ідеологія, наука), набувають нові інформаційні технології, яким властива функція комунікативного та інформаційного збагачення культури через устанавлення та відтворення як зв'язку людини з Богом, так і з кліром та одновірцями.

1.4 Культуротворчий потенціал релігійного культу: культ як «місце зосередження» релігійної культури

Враховуючи трансформаційні процеси в релігії та світі, особливо актуальним постає питання взаємин культури і культу. Особливо цікаве в даному плані християнство, в якому особливе місце відводиться культу як основі релігії. Питання обрядово-культової практики в науці розробляли М. Закович, А. Колодний, С. Ярмусь, М. Шлемкевич, О. Саган, Б. Лобовик, Д. Угринович та інші вітчизняні та зарубіжні дослідники. У поглядах теологів і філософів існують розбіжності з питань значення культу для культури, проте сама множинність позицій говорить про значущість самої проблеми. У теологів найбільш поширеною є думка, що культура зводиться до культу (адже навіть коренем слова «культура» є слово «культ»), і не стільки в силу лінгвістичних пошуків, скільки тому, що в людському світогляді домінують сакральні цінності над профанними, мирськими. Саме релігійний культ, який є серцевиною культури, закладає в людині і суспільстві певну систему цінностей, моральні норми і уявлення про прекрасне. У світському баченні культ зводиться до системи релігійних обрядів, яким приписується магічна дія.

К. Ясперс вважає, що, на відміну від філософії, релігія може бути охарактеризована наступним чином: в релігії існує культ, вона пов'язана з особливою, пов'язаною з культом спільнотою людей і невіддільна від міфу. Релігії завжди притаманний реальний зв'язок людини з трансценденцією в образі зустрічаємого в світі святого, відокремленого від непосвяченого або того, хто позбавлений святості. Там, де цього вже немає або де від цього відмовилися,

зникає особливість релігії. Життя чи не всього людства, доступне історичній пам'яті, релігійне; це – вказівка на істину і сутнісність, які полягають в релігії, ігнорувати яку неможливо [282, с. 457].

Релігійна культура постає результатом втілення у світі універсальних цінностей через культову дію. Кожна культура, маючи смисловим центром певну систему цінностей, намагається дати відповідь на вічні питання, а релігійний культ – це «осередок подібних питань і відповідей, осередок трансцендентних смислів і загальнолюдських цінностей, що закріплюються і «культивуються» через обрядову сторону релігії, через культові мистецтво, символіку, догмат, картину світу, аксіологічну і сенсову сферу. Культ – це зрештою картина світу в дії, ... яка володіє ... способами досягнення гармонії людини з ідеалами релігії, що володіє діючими методами примирення людини з Богом, оскільки неможливе проходження якої-небудь культової практики без поєднання з нею значення, закладеного в культовій дії» [23, с. 10-11]. У той же час існує позиція, згідно з якою релігійний культ є соціальна форма об'єктивації релігійної свідомості, реалізація релігійної віри в діях соціальної групи або окремих індивідів. Ті чи інші погляди і уявлення утворюють світоглядні конструкції, включаючись в культову систему, набувають характеру віровчення. І це надає їм духовно-практичний характер [195, с. 42]. На авторську думку, цей зв'язок може мати двосторонній характер, коли релігійна свідомість може формувати культову систему, але й видозмінення культових практик здатне впливати на релігійну свідомість та віровчення, являти собою рушійну силу трансформацій у релігійній культурі.

С.Самігін стверджує, що релігійний досвід знаходить своє практичне вираження у формуванні культу, що забезпечує впорядковану структуру поклоніння релігійному об'єкту. Богослужіння включає в себе спілкування з Богом – «молитву – і використання таїнств і візуальних об'єктів, що представляють приховану за ними невидиму сакральну реальність» [209, с.187-188].

Релігієзнавчий підхід визначає релігійний культ як «систему релігійних дій, предметів і символів, протягом певного часу етноконфесійно зорієнтованих, апробованих у релігійній практиці і при потребі змінюваних. Пов'язану з релігійними уявленнями віруючих і спрямовану на задоволення релігійних потреб суб'єктів культової діяльності» [200, с. 172]. У свою чергу, згідно з філософською трактовкою, релігійний культ – це «в широкому сенсі богошанування взагалі; у вузькому – комплекс релігійних акцій, що виражають шанування Бога або богів з боку прихильників тієї чи іншої релігії». Кожна релігія має особливий культ. Разом з тим можна виділити спільні елементи в різних культах: молитви, жертвопринесення, громадські богослужіння, пости, релігійні свята, процесії, паломництва до «святих місць», а також приватні дії, пов'язані з релігійним оформленням значущих подій людського життя (народження, повноліття, вступ в громаду, шлюб, хвороба, смерть). Зовнішньою формою культу є ритуал – індивідуальні або спільні дії, що переслідують релігійні цілі. Релігійний ритуал (обряд) 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 цій спільноті релігійних цінностей. Релігійний культ має одночасно «вертикальний» і «горизонтальний» виміри, будучи вираженням як глибинної релігійної потреби людини, так і її потреби в тому, щоб її індивідуальне і громадське життя отримало сакральне обґрунтування і виправдання. Секулярна культура зберегла багато ритуалів і свят, що мають релігійне походження, проте ставлення до релігійного культу може служити критерієм для розрізнення релігійної і пострелігійної свідомості. Для першої ритуал є одним із способів вступу в контакт з Божественним, тоді як для другої він має суто земне, функціональне значення, відповідаючи потребі людини в зовнішньому вираженні і закріпленні її психологічних переживань. Так, сьогодні інавгурація президента або різдвяна сімейна трапеза для більшості людей залишаються повністю світськими подіями, хоча в минулому подібні події сприймалися учасниками як релігійні акції. Таким же чином для багатьох

хрестини і церковне поховання є лише архаїчним і традиційним способом ритуального оформлення подій природного характеру. В даний час релігійний культ у власному розумінні існує тільки всередині релігійних спільнот [98].

А.М. Колодний вважає релігійний культ не лише формою ставлення віруючого до надприродного, а й особливою формою відносин між віруючими, яка перетворює релігійний текст у факт соціального спілкування, засіб своєрідного опредметнення конфесійного віровчення, оприсутнення його змісту. Відтак релігійний культ – це не лише спосіб ореальнення релігійних поглядів, а й русло практично-духовного входження вірних у світ надприродного, канал зовнішнього виявлення їх релігійних почуттів. Історія не знає жодної релігії, яка б не мала культового елементу. Він може мати для кожного вірного свою систему – примітивну чи раціоналізовану. «Культ – це мова релігії. Всі його складові – предмети, дії, співи – мають певне символічне значення і віроповчальний зміст. Якщо у віроповчальному елементі різні конфесії мають багато спільного, то в їх культових системах щонайбільше виражається їх своєрідність і відмінність. Культ відрізняє навіть конфесійно єдині православні церкви, скажімо православну українську і російську» [121, 52 с.]. Відтак, за А.М. Колодним, культ в християнстві відіграє роль екстеріорного (зовнішнього), практичного (діяльнісного) виявлення релігійності як індивідуально, так і в колективних формах богослужінь. Культ постає як основний вид релігійної діяльності, який, з точки зору віруючих, є засобом встановлення і постійної підтримки містичного спілкування з Богом. Незважаючи на відмінності в рамках різних напрямів, основою християнського культу є поклоніння триєдиному Богу, Ісусу Христу, вшанування викупної Христової жертви та Христового воскресіння. У католицизмі та православ'ї, крім того, визнають поклоніння Богородиці (Діві Марії), культ святих, вшанування священних предметів та священних місць [3, с. 405].

Відомо, що культова практика створює у віруючих почуття єдності, релігійної спільності. Про особливості обрядових дій писав Е. Дюркгейм: під час

культових дій у віруючих виникає «відчуття, що вони єдині, дає їм усвідомлення їх моральної єдності» [198, с. 438].

Прі відправленні культу та усвідомленні догмату створюється особливий стан свідомості, який в релігійному розумінні називається благодаттю. П. Євдокімов вважає, що через культові відправлення людина отримує особливу благодать споглядання божественної сутності. Без культової практики домогтися такого стану неможливо [69, с. 33-34].

В останні роки релігійний культ практично у всіх конфесіях зазнає серйозних змін. Це пов'язано не тільки із зростанням духовних потреб віруючих, а й зі спробою зробити більш доступними масам віруючих основи релігії. Культово-догматична сторона релігії зазнавала змін насамперед у рішеннях Вселенських Соборів. Однак у православ'ї Вселенські Собори проходили протягом першого тисячоліття н.е. і з тих пір догматичні істини вважаються богонатхненними, а культ – постає як невід'ємна частина і продовження догмату. Релігійний догмат і вимоги культу можуть бути прийняті тільки на віру, оскільки трансцендентне буття Абсолюту не підлягає емпіричним вимірам і раціональним доказам.

Під культом слід розуміти не тільки обрядову сторону релігії, але і культове мистецтво як осередок релігійного догмату, релігійну мораль, цінності, завдяки яким здійснюється зв'язок між поколіннями. Обрядові дії, культова атрибутика, релігійний догмат є основою релігійної культури, яка, в свою чергу, є основою ментальності нації. Практично всі православні богослови відстоюють позицію, що основою релігії є культ, таїнство, на які нашаровуються властиві релігії утворення.

С точки зору культурологів, що стоять на сакральних позиціях, а також богословів, все саме життєве, що є в культурі, в тому числі і творчість, завдяки якому вона розвивається і збагачується, має сакральну природу. Як відзначає В. Бодак, культ в православ'ї, згідно П. Флоренського, розуміється як «місце зосередження» культури. Для цього є такі підстави: по-перше, культ розуміється як глибоко символічне і сакральне явище, що володіє надприродною, містичною

силою. По-друге, за допомогою культової практики підтримуються чіткі ціннісні, моральні естетичні орієнтири не тільки для віруючих, а й культури в цілому, тому що церква – частина соціуму. По-третє, всі елементи культу – таїнства, обряди, ритуали, атрибути, храмова архітектура, культовий живопис, інші види мистецтва, молитви, літургійні дійства тісно переплетені між собою, є глибоко містичними і символічними. При змінах в одній з даних підсистем будуть відбуватися зміни і в інших підструктурах і врешті-решт – у всій цілісності. І ці зміни будуть стосуватися не тільки релігійної культури або культу, але всієї культури в цілому, її самосвідомості, моральних і аксіологічних пріоритетів, тобто зміни будуть відбуватися в тій сфері культури, котра сьогодні зазнає кризи – в духовній культурі. Культ підтримує релігійне сприйняття світу, релігійні цінності, релігійний моральний імператив в культурі. Він є як «культурозберігаючим» (традиції), так і культуротворчим (культова діяльність Церкви й участь у ній віруючих) фактором. Таким чином, існування культу стає трансцендентною умовою єдності самосвідомості. Ірраціональна складова сприйняття світу є частиною людського життя, мистецтва, культури. Релігійний культ упорядковує цю ірраціональність, надає їй вищого смислу, сакрального забарвлення – і цим упорядковує як самосвідомість людини, так і світ в цілому. В. Бодак стверджує, якщо культ не виконує таких функцій, або ірраціональна складова людини реалізується хаотично, без ціннісного та смислового центру, настає стан «духовної порожнечі», як в душі окремої людини, так і суспільства. В цьому сенсі культ впливає не тільки на свідомість віруючого, але й на самосвідомість культури в цілому. Дослідники відзначають, що останнім часом намічаються спроби модернізації православного культу, співвіднесення його з культурою сучасного освіченого і урбанізованого віруючого. У пристосуванні культу до сучасних реалій виділяються наступні напрямки: спроби спрощення культу відповідно до протестантських зразків; спроби відійти від канону, обрядової поведінки; узгодити культові форми з психологією і обставинами життя сучасного віруючого; технізація культу; скорочення деяких обрядових елементів православної культової дії, спрощення форм їх виконання. Відкритою

залишається проблема модернізації православного культу [22, с. 12-15]. Багата культово-релігійна практика Православ'я є результатом релігійної творчості двох тисячоліть його існування. Протягом двох тисяч років з'являлися нові види богослужінь, нові молитви та ін. – йшов процес осучаснення та вдосконалення православної культури. «Метою ж цього був пошук таких форм поширення християнського вчення, які б допомагали людині досягнути Бога», – вважає дослідник А. Марчишак [147, с. 470]. Якщо таке осучаснення не відбувається в Церкві постійно, то релігійне життя перетворюється на сліпе наслідування минулого. Як відзначають дослідники, адаптація канонів може бути не в частині богослів'я, тобто сутності вчення або його духу, а у зовнішньому вираженні. Саме Церква має дати пояснення, як, не порушуючи «думку Отців», провести необхідні нововведення, які торкаються Церкви (Інтернет, мобільний зв'язок, кредитні картки, автомобілі, літаки, сучасна медицина тощо). Сьогодні Церква практично відсторонилася від врегулювання цих нових відносин, або ж намагається врегулювати їх якимись місцевими положеннями. Дослідник І.Тітовський зазначає, що цим міг би зайнятися «Вселенський Православний Собор, в очікуванні якого Вселенське Православ'я існує уже понад тисячу років» [238, с. 40-42]. Великі надії покладалися православним світом на Всеправославний Собор, який відбувся в червні 2016 року на Криті, однак не всі наболілі питання були розглянуті на Соборі.

Православні богослови з приводу модернізації в культовій сфері стверджують – «будь-яка реформа в православному розумінні – це не стільки пошук нових форм, скільки повернення до старих, перевірених століттями традицій, на яких і базується православ'я», – так вважає один з найрадикальніших богословів в РПЦ, митрополит Іларіон (Алфєєв). Богослови вважають, що догматичне вчення не залежить від історичного процесу, однак не заперечують, що втілення його в історичну оболонку підлягає певним змінам. Догматичне вчення незмінне, однак форми історичного його буття не випадкові, і не пасивно йдуть за своєю епохою, при певних історичних умовах Церква прагне віднайти таку форму, в якій найбільш повно втілилася б сутність Православ'я. Православні

богослови й релігійні філософи вважають, що сакральні цінності існують для людини споконвічно, вони домінують над світськими. Ядром релігії є не догмати, а культ, таїнство, священнодійство (П.Флоренський). На культ нашаровуються всі інші атрибути релігії. Догмат проявляється через практику. В культі зосереджене все християнське богослів'я, тому релігійний культ є основою не лише релігійної культури, а світогляду людини в цілому. Специфіка культу тої чи іншої релігії – основи релігійної культури – обумовлює не лише національну культуру, але світосприйняття, ментальність, самосвідомість людини. Рішення Вселенських Соборів, які заклали фундамент в догматично-культовій сфері, розуміються в православ'ї як результат одкровення, а не людських роздумів. Богослови вважають, що з позицій людського раціо ми не можемо вирішувати питання модернізації православ'я. Культ пов'язаний з ірраціональним, трансцендентним, Божественним, і його можна сприймати лише вірою. Тому, на думку богословів, зміни в культовій сфері торкаються не лише релігійної культури, але культури всього народу. Соціальна доктрина Православної Церкви відстоює позицію, що релігія та релігійний культ сприяють розвитку культури і людини. Світське розуміння культу виходить з спрощеної точки зору, що культ є сукупністю релігійних обрядів, яким приписується магічна дія і можливість задовольняти психологічні та естетичні потреби. Отже насправді культ є основою релігійної культури, яка в свою чергу є підґрунтям національної культури і самосвідомості нації. Для православ'я культура має піднятися до релігії, а не релігії шукати спроби проникнення релігійних ідей в розум і серце сучасної людини.

Погляди католицької церкви на проблеми сучасної культури та релігії значно відрізняються від православних. Церковна позиція, що отримала назву «аджорнаменто», припускає можливість використання місцевих культур і спрощення богослужіння в релігійному культі. Ідеї аджорнаменто знайшли своє відображення в соціальній концепції католицької церкви, де визнається роль церкви в інкультурації – введенні ідей в культуру – при умові, що католицька церква буде стежити, щоб нові культурні форми без перекручувань втілювали основні євангельські істини. Церква має певні орієнтири, які дозволяють

визначити допустиму ступінь модернізації. Тому ми маємо в католицькій церкві літургійні й канонічні реформи, спрощення обрядів, осучаснення богослужінь, і визнання всіх культур як відносно рівнозначних. Тому модернізація католицького культу з допомогою сучасних інформаційних технологій є більш спрощеною і розповсюдженою процедурою, аніж у православ'ї.

Відповіддю на екзистенційні і соціальні виклики часу є протестантський модернізм у догматиці та культовій практиці. Викликає зацікавленість відношення до релігії і культури ряду протестантських церков, відображене у їх соціальних вченнях, як наприклад Церкви АСД, ЄХБ, п'ятидесятників та інших, де підкреслюється важливість діалогу церкви та суспільства у взаємному культурно-духовному обміні. Протестантизм вбачає свої завдання у модернізації релігії у відповідності із соціальним контекстом. Історично протестантизм виник як нова конфесія, більш відповідна реаліям свого часу, аніж православ'я і католицизм. «Теологія культури» (П. Тілліх) протестантизму стоїть на позиції, що будь-яка культура – від Бога. Теологія має бути частиною сучасного світу, його культури. Теологія має шукати шляхи вирішення проблем людини у цьому світі. А. Рітчль вбачав завдання теології у тому, щоб привести традиційне християнство у відповідність із світоглядом сучасної людини. При взаємодії протестантизму з культурою ми бачимо принцип, що віра має відповідати типу мислення, сформованому сучасною культурою. «Діалектична теологія» К. Барта (вона ж «нова ортодоксія») – це спроба осучаснити релігійний світогляд та звільнити його від надбань минулого. Ю. Мольтман з його «богослів'ям надії» та Р. Нібур, прибічник християнського реалізму, звертали увагу на те, щоб думка про Бога допомагала людині активізувати соціальну діяльність. Головне завдання сучасної « нової теології » у тому, щоб примирити релігію з реаліями сучасного світу. Релігійна культура протестантизму впливає із основних принципів протестантської догматики. Догмат про виправдання однією вірою й спасіння поза церквою знімає необхідність священства, ритуалу, культу, що робить релігійну культуру більш світською, що відповідає на запити часу. Інкультурація як результат глобалізації приводить до зміни релігійних культових форм та

практик. Це молодіжні заходи – мітинги, фестивалі, які збирають мільйони молоді з усього світу, молодіжні табори та ін. [63, с. 302-310].

Однак постає необхідність інтелектуального вивчення основ віри, що також потребує використання сучасних інформаційних технологій. У протестантизмі християнство зведене «від культу до проповіді», що надає особливої ваги слову – євангельській звістці та розширює рамки релігійної культури загальнокультурними. В протестантизмі відбуваються стирання меж між релігійною культурою і світською, тому що з точки зору теологів протестантизму вся культура є втіленням Божественного. Тому питання модернізації культової сфери в протестантизмі не стоїть так гостро, як у православ'ї чи католицизмі: нові інформаційні технології широко входять у життя протестантських церков.

Аналіз релігії в контексті духовної культури в її соціально-історичному бутті показує, що вона має певні можливості для прояву, закріплення та розвитку національної засади в суспільному житті. Світові релігії, маючи загальнолюдську спрямованість, в той же час несуть у собі відображення національного життя певного народу. На ранніх етапах існування релігій (на стадії національних релігій) головною була культова практика – практичний компонент. На рівні виникнення світових релігій головним є духовний компонент – віровчення. В сучасних відгалуженнях світових релігій ядром релігійної культури є не догмати, а культ. Релігійний культ виводить віруючого за допомогою комунікації за межі власне релігії. Культова практика стає для віруючих засобом задоволення потреб як в міжособистісному спілкуванні, так і в спілкуванні з Богом.

Висновки до розділу 1

Тривалі дискусії щодо загального сучасного стану культури ще раз підтверджують справедливість вимоги Б. Спінози до аналізу складних явищ: «не сміятись, не плакати, не ненавидіти, а розуміти». Зрозуміло, що коли аналізується така складна проблема, як стан сучасної культури, буде спостерігатись збіг суперечливих думок і різні методи аргументації. Але треба приєднатись до тези багатьох дослідників, коли вони поєднують аналіз цієї проблеми з процесом глобалізації. Сучасний стан суспільства і культури як важливої складової її частини може бути охарактеризований декількома базовими категоріями: глобалізація, трансформація на засадах кризи і ризиків, інформатизація та створення глобальної інформаційно-комунікаційної мережі. Філософія, як і інші суспільні науки, опинилася у складному становищі, коли потребуються нові відповіді на нові виклики часу. Серед цих викликів – аналіз стану і кризових явищ у культурі (і релігійній культурі зокрема), протистояння високої та масової культури. Цей аналіз можливо виконати лише за умов урахування основних чинників, що зумовили цю кризу, серед яких чи й не основне місце займає проблема створення інформаційного суспільства і роль глобальної інформаційної мережі Інтернет у цих процесах. Не випадково, що проблема дослідження інформаційних комп'ютерних технологій, створення глобального комунікаційного простору мережі Інтернет займає важливе місце у сучасній філософії. З нашої точки зору, плідною є тенденція у філософських дослідженнях поєднувати трансформації і кризові явища в культурі (і суспільстві взагалі) з революційними змінами у глобальному інформаційному середовищі, формуванням загального комунікаційного простору як важливої частини створення нового типу суспільства – інформаційного суспільства.

Сьогоднішній стан культури здебільшого все ще називають постмодерном, хоча на даний момент проходять етап свого становлення новітні наукові концепції, серед яких концепції «постпостмодерну», «іншого модерну», «альтермодерну», «трансмодерну», які характеризуються впливом на культуру новітніх тенденцій сучасності, таких як інформаційні технології або відродження

традиційних цінностей. Про сучасну культуру можна говорити саме як про культуру у стані переходу від постмодерну до нових соціокультурних форм. Також не втрачає актуальності позиція власне відкидання концепції «постмодерну» та похідних її форм в якості сучасного стану культури. Окрім того, має сенс говорити про сучасну культуру як «електронну» або «комп'ютерну» культуру «варварства», пронизану ідеологією прагматизму та ефективності, з домінуванням масової культури над культурою високою. Одним з наслідків цього є значна роль інформації, її розповсюдження та фільтрації. Характерною рисою компютерної культури також є агресивне втручання засобів масової комунікації, у першу чергу Інтернету, який змінює середовище існування сучасної людини, формує віртуальну реальність, де технології симуляції отримують вирішальне значення. Виникає загроза перенесення форми спілкування людини з комп'ютером у загальну систему спілкування між людьми, загроза комп'ютерного раціоналізму. Це може призвести до втрати важливої якості людини – інтуїції, бо вона явно програє комп'ютеру у швидкості обробки інформації. Виникає значний комплекс проблем – у першу чергу – адаптаційні проблеми людини до новітніх комунікаційних засобів інформаційного суспільства. Важливе місце серед таких проблем займають чинники часу і простору. Миттєвість комунікації суттєво змінює (за М. Кастельсом) значення швидкості, приводить до стиснення простору і зникнення меж у її розповсюдженні. З'явився новий тип комунікації – постійна віддалена інтерактивна взаємодія. Цей тип сформував нове явище, якого ще ніколи раніше не було – усі різновиди комунікації стали формуватись як проекція інформаційно-мережевих комунікацій. Потребує подальшого розвитку нова концепція соціального простору і соціального часу, що є наслідком нового мережевого мислення (подальше обґрунтування гіпотези М.Кастельса про те, що у інформаційну епоху простір місць перетворюється на простір потоків). Сучасне тлумачення глобалізації полягає у подоланні локальних меж, стисненні простору, в проникливості кордонів між країнами. Швидкість стає чи не вирішальним показником сучасного суспільства, вирішальним показником результатів руху

(мова, звісно, йде насамперед не про швидкість руху, а про швидкість рішень, які залежать в першу чергу від швидкості передачі та врахування інформації).

Водночас, в якості актуальних аспектів сучасної культури постає така проблема, як питання підйому релігії або «релігійного Ренесансу» (О.В. Шубаро), «реваншу Бога» (Ж. Кеппель) чи «постатеїстичної релігійності» (М.Н. Епштейн, О.С. Філоненко). Глобалізаційні процеси у сучасному світі активізували питання взаємодії різних культур та водночас релігій, які стали їм духовною засадою. Постає питання нового осмислення ролі та місця релігії та культури у сучасному глобалізованому світі. Ми вважаємо, що два, на перший погляд, взаємонесумісні процеси – процес секуляризації та процес сакралізації зараз існують разом один з одним і теза щодо суб'єктивації релігії є ключем до пояснення як розквіту, так і упадку релігії. Крім того, плюралістичний характер сучасного суспільства виражається також у співіснуванні різних релігійних форм в одному і тому ж соціальному просторі. У цій ситуації релігійна культура традиційних Церков ще зберігає свою роль у формуванні особистості індивідів, які є включеними у дану культуру, але актуалізуються автономні релігійні переконання. Сучасний стан релігійної культури підтвердив судження Т. Лукмана, яке він висловив ще п'ятдесят років тому, що пошуки особистої ідентичності, у тому числі – релігійної ідентичності – в епоху модерності будуть спрямовані на подальшу сакралізацію людської свідомості, подолання залежності від інституційної релігійності, небувалу можливість автономності людини. Концепція «невидимої релігії» полягає у тому, що замість інституціональної релігійності формуються приватні релігійні переконання (автономний релігійний досвід), тобто для сучасної епохи характерне не зникнення релігії, але принципова зміна її характеру (релігія значно зменшує свій вплив у якості соціального інституту, але залишається і навіть актуалізується як важлива частина внутрішнього світу людини). З нашої точки зору, важливо адаптувати до наших реалій тенденції закордонних досліджень сучасної релігії та вивчення релігійної індивідуалізації особистості, аналіз нового явища «масового суб'єктивного повороту» (Ч. Тейлор) – прагнення людини знайти свій особистий шлях до самореалізації. В цьому плані впровадження

інформаційно-комп'ютерних технологій, стрімке поширення електронної комунікації створює небачені раніше можливості для вибору та індивідуалізації релігійного світогляду людини. Але завжди існує і велика загроза: чи не заплутається людина у цій множині життєвих стратегій, у тому числі і релігійних, чи не буде її особистий вибір загрозою для інших, до яких критеріїв вибору треба прагнути? Чи може бути цей шлях універсальним моральним вибором людини?

Таким чином, сьогодні ми спостерігаємо значний інтерес у суспільстві до релігії, однак це не заперечує демократичність поглядів та авторитет науки. Історична реальність ставить завдання перед наукою попри плюралізм думок з'ясувати можливості релігії для культури сьогодення. У той же час зберігає свою актуальність тривала дискусія щодо якості, тривалості та аспектів процесів сучасної сакралізації у суспільстві та актуалізуються соціально-культурні феномени, пов'язані зі стрімким розвитком інформаційно-комп'ютерних технологій. Отже, культурно-філософські підходи повинні враховувати і ці нові тенденції змін сучасності та нові соціокультурні феномени, до яких відносяться і феномени інформаційного суспільства.

Нами було виділено два загальних напрями у визначенні питань походження і взаємозумовленості релігії та культури: науково-світський та богословський, та охарактеризовані різні підходи до їх розуміння. Ретельно проаналізувавши варіанти трактовок відносин між релігією та культурою у різних наукових та богословських школах, нами сформовано власне розуміння даних взаємовідносин: релігія є невід'ємним елементом культурного життя, відіграючи значну роль у формуванні загальної культури, будучи однією з форм культури духовної. У той же час, релігія є особливим соціальним інститутом, який приймає участь у еволюційному розвитку культури та побудуванні культурних цінностей. Водночас, взаємозв'язок релігії та культури є двостороннім, тому культура також впливає на релігію, сприяючи утворенню нових релігійних форм. Ми вважаємо досить плідними ідеї ряду дослідників (Ч.Тейлор, Е. Хобсбаум, Р. Інглхарт, П. Хілас, Н. Аммерман та ін.) щодо «суб'єктивного» повороту релігії в культурі, який виражається в існуванні різноманітних релігійних форм в одному і тому ж

соціокультурному просторі, що виявляє свій вплив на релігію як на інституціональному, так і на особистісному рівні. У той же час, разом з підйомом релігії у XXI столітті, існує наукова позиція щодо одночасної втрати релігійних цінностей у поточний період та прихованому кризовому стану релігійних інституцій (О.А. Степанова). На наш погляд, шлях виходу із цієї прихованої кризи – це концепція «нового середньовіччя» (М. Бердяєв), яка спирається на відродження традиційного християнства у сучасному суспільстві, і яка є більш реалістичною, аніж концепція «нового гуманізму» (М. Еліаде), що припускає звернення до архаїчних і східних культур.

Згідно з поставленими завданнями даного дослідження, автором було проаналізовано історико-філософські засади вивчення проблеми релігійної культури та з'ясовано міру співвідношення між поняттями «релігія», «культура», «духовна культура», «релігійна культура». Окрім того, нове розуміння структури та змісту релігійної культури дозволило отримати розуміння понять: «релігія», «культура», «священне», «сакральне», «профанне», що дозволило в ході розв'язання проблеми ввести в дослідження відомості таких галузей знання, як філософія, культурологія. Надалі нами було визначено не тільки сутність і структуру поняття «релігійна культура», але й окреслено значення пов'язаних термінів і категорій для більш чіткого розуміння предмету дослідження. Було розмежовано метафізичні поняття «релігійне», «сакральне», «священне», «святе» та визначено, що у даному дослідженні розрізняти їх немає сенсу. Релігія і культура у своєму поєднанні утворюють інші структури: традиції, релігійну культуру, ідеологію та ін. Релігійна культура – це особлива сфера культури, в якій змістом і метою діяльності всіх суб'єктів є осягнення метафізичних проблем людського існування, суспільства і світу на основі ірраціональних догм. Важливою частиною релігійної культури є відправлення обрядів культу. На сьогодні існують різні точки зору на сутність та характер релігійної культури. Розрізняють релігійну культуру матеріальну (в її основі лежить релігійний культ) та духовну. У дисертації на додаток до усіх наявних нами пропонуються такі опис і розуміння релігійної культури, які дають можливість підкреслити

людиноцентричну сутність релігійної культури (релігія є відтворенням людиноцентричної природи культури, а тому релігійна культура постає як відтворення відносин Людини з Іншобуттям у його різних формах). Згідно з нашою позицією, релігійна культура – це філософська категорія для визначення такої форми матеріальної та духовної діяльності, яка властива релігійним утворенням, є породженням своєї епохи і водночас є культурною традицією. Релігійна культура є відтворенням пошуків Духу епохи, які знаходять своє втілення у догматиці та перш за все культових особливостях певних релігій. Так сучасна релігійна культура постає як таке явище духовного світу людини і суспільства, яке підлягає впливу глобалізаційних процесів сучасності.

З метою подальшої реалізації дослідницьких завдань нами було проведено аналіз релігійного культу як зосередження релігійної культури. Складовим елементом релігійних систем є система прийнятих ними і закріплених особливих обрядових дій, вчинків, ритуалів, звичаїв, що становлять релігійний культ. Релігійна культура постає наслідком втілення у світі абсолютних цінностей через культову дію. Культова практика створює у віруючих почуття єдності, релігійної спільності. Секулярна культура зберегла багато ритуалів і практик, що мають релігійне походження, проте ставлення до релігійного культу може служити критерієм для розрізнення релігійної і пострелігійної свідомості. Під культом слід розуміти не тільки обрядову сторону релігії, а й культове мистецтво як осередок релігійного догмату, релігійну мораль, цінності. Важливою рисою культу є створення й стимулювання релігійних почуттів, закріплення релігійних уявлень віруючих. Ядром релігійної культури є не догмати, а культ (хоча в науці існує і зворотна позиція, згідно з якою релігійний культ є соціальна форма об'єктивації релігійної свідомості, реалізація релігійної віри в діях соціальної групи або окремих індивідів). На культ нашаровуються всі інші атрибути релігії. Більш того, культ впливає не тільки на свідомість і світогляд віруючої людини, але й на самосвідомість культури в цілому.

РОЗДІЛ 2. ІНТЕРНЕТ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН ТА ЗАСІБ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

2.1 Мережа Інтернет як чинник глобалізації і віртуалізації сучасної культури

Рубіж XX-XXI століть поставив перед нами ряд важливих проблем в області культури та суспільства. Сьогодні, в епоху стрімкого науково-технічного прогресу та становлення нового типу соціальної структури – інформаційного суспільства, ми стикаємось з необхідністю порозуміння нової соціокультурної реальності навколо нас та принципово нових процесів, що відбуваються в її межах. Однією з найважливіших глобальних тенденцій в наш час є стрімкий розвиток інформаційних та комунікаційних технологій з утворенням особливого інформаційного простору – електронного простору комп'ютерних мереж, який здійснює вплив на всі сфери людського існування. Перші ідеї подібних комп'ютерних мереж з'явилися достатньо давно, ще у XIX столітті в романах різних фантастів та філософів-утопістів. Ще до розробки першого комп'ютера було зрозуміло, який значний вплив такі системи здатні завдати людству. Та незважаючи на прогнози майбутнього стану суспільства в романах Стругацьких, Азімова чи Форстера, сьогодні ми бачимо, що прогрес пішов значно далі, суттєво змінюючи характер, норми, цінності, моделі поведінки та навіть культуру людей в цілому, інтегруючи їх з віртуальним простором інформаційних мереж. Цитуючи відомого філософа Ж. Бодрійара, «притулок для божевільних ніби розчинився в соціальному просторі, тому що нормальність дійшла до такої ідеальної точки, де вона сама знаходить характерні риси божевільні...» [25].

Кінець XX-початок XXI століття наповнений в громадській думці темою загрози. Щоб привернути увагу до зростаючих загроз, науковці та громадські діячі роблять заяви в підвищених тонах. У «Відкритому листі до наукового інтернаціоналу» французький академік Ів де Константен закликає вчених, володарів «абсолютної в людському роді влади, влади знання», «прокричати істину людям». «Розкривши загрожуючу біду, підійміть людей з відчаю, у відповідь на ваш заклик вони повстануть; революційне віяння, в кінцевому рахунку завжди переможне, охопить їх, і разом з вами вони переможуть, подібно

тому як дякуючи вам їм підкорилося сама божевільна утопія, астрофізика, астронавтика, електроніка, інформатика і скільки ще інших неймовірних і разючих речей, які ви витягли з області химер єдино силою вашої палкої і діяльної волі». Константен звертається до науковців тому, що крім них не бачить в світі іншої настільки ж неупередженої і впливової спільноти. Для порятунку світу, з його точки зору, потрібно, щоб вчені не впадали в «нечуття і безтурботність», не перетворювалися на «бездушних богів», а понесли моральну відповідальність, яку на них накладає «верховенство науки, господині сучасного світу, що робить вас (вчених) господарями ситуації... Врятуйте людину!» [20, с. 128].

Константен не говорить про реальний склад загрози, але це не робить його заяву менш актуальною. Особливість нашого часу – кінця другого-початку третього тисячоліття – в тому, що людство реально стоїть перед загрозою повного знищення. Філософи і релігійні діячі все частіше піднімають питання духовної загибелі сучасної людини, розпаду її духовних і моральних орієнтирів. Шляхом вирішення проблеми є налагодження рівноправного взаємного культурного та інформаційного обміну, сполученого з захистом самобутності націй та інших людських спільнот. А це можливо лише за умов забезпечення доступу країн і народів до базових технологічних ресурсів, що дає можливість глобального поширення і отримання релігійної інформації, що забезпечило б рівність людей перед Богом. Приводячи тезу О.М. Чумакова, «при об'єктивно-історичному тлумаченні природи глобалізації проблеми і завдання, пов'язані з нею, будуть вирішуватися з урахуванням обставин, які задаються природним ходом історичного розвитку, і вже на цій основі будуть розглядатися цілі, інтереси, вчинки і діяльність людей, організацій, держав, тобто всього того, що заведено називати суб'єктивним фактором» [268, с. 49]. Звичайно, якщо опиратись на позицію К. Ясперса, філософ «...не може вказувати теологам і церквам, як їм слід чинити». Проте ми можемо «сподіватися на участь у розробці передумов» та «допомогти підготувати ґрунт і зробити відчутним простір духовної ситуації, в якому повинно зростати те, що він [філософ] створити не може» [282, с. 472].

Віртуальна реальність електронних мереж в наш час постає не тільки місцем комунікації людей та джерелом інформації – вона проникає на всі пласти життєдіяльності людини XXI століття, стаючи місцем вдоволення все більшої кількості духовних потреб сучасного індивіда. Говорячи про віртуальність як філософську категорію, на сьогодні дослідники називають три рівні розуміння віртуальності:

1) Як існування понадбуття та його засад (Платон, Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Лейбніц); 2) Як розуміння внутрішнього (феноменального) світу людини («Ніщо» М. Хайдегера, «буття–в –собі» Ж. -П. Сартра); 3) Як про певний рівень розвитку людської культури, яка створила віртуальну реальність, пов'язану з кіберпростором. Згідно з філософською трактовкою, прийнятою сьогодні, «віртуальність» – об'єкт чи стан, який реально не існує, але може виникати при певних умовах. В контексті розвитку інформаційних технологій віртуальність характеризує віртуальну реальність, у яку можна зануритись за допомогою технічних засобів, та у якій суб'єкт не буде розрізняти речі та події дійсного та віртуального світу: світ подається йому у безпосередніх відчуттях, а вони не розрізняються на даному рівні. Однак оскільки віртуальна реальність характеризується станом свідомості – тим самим вона відрізняється від об'єктивної реальності [166, с. 404]. Відповідно, «віртуальна реальність» – термін, що характеризує особливий тип взаємодії між різномірними суб'єктами (на різних ієрархічних рівнях), а також специфічні відносини між ними – породженість та інтерактивність. Об'єкти віртуального рівня породжуються об'єктами нижнього рівня, але, незважаючи на свій статус породжених, взаємодіють з об'єктами породжуючої реальності як онтологічно рівноправні. Сукупність віртуальних об'єктів відносно породжуючої реальності створюють віртуальну реальність. В контексті комп'ютерних технологій віртуальна реальність характеризує особливі комп'ютери, що створюють для користувача інтерактивне зображення [166, с. 403-404]. Якщо ми звернемося до «Енциклопедичного словника культури XX століття» В.П. Руднева, то побачимо, що поняття «віртуальна реальність» сьогодні використовується у вузькому та широкому сенсі. У вузькому сенсі

віртуальна реальність – це «ті ігрові або необхідні з технічної точки зору «штучні реальності», які виникають завдяки впливу комп'ютера на свідомість... В цьому випадку свідомість занурюється у певний придуманий, сконструйований комп'ютером можливий світ, в якому людина здатна рухатися, бачити, чути та сприймати дотиком – віртуально». У широкому сенсі, віртуальна реальність – «будь-які видозмінені стани свідомості», не обов'язково пов'язана з комп'ютерними технологіями. Згідно з деякими філософськими точками зору, будь-яка реальність може вважатися віртуальною [202, с. 53-54]. В контексті поточного дослідження нас цікавить саме «комп'ютеризоване» розуміння віртуальної реальності, для якої у науковій публіцистиці часто використовується синонім «кіберпростір».

Згідно з аналізом Д.Б. Свириденко, феномен «віртуальної реальності» потрапив до кола актуальних філософських питань лише наприкінці ХХ – початку ХХІ століття. Необхідність пошуку його концептуальних засад та онтологічного обґрунтування були пов'язані саме зі стрімким поширенням віртуальної реальності, яке було спровоковане масштабним розвитком інформаційних та комунікаційних технологій. У той же час, невизначеність та неоднозначність значення віртуального залучає дану проблематику до низки сучасних філософських проблем, таких, як інформаційне суспільство. На думку Свириденко, при дослідженні феномену віртуальної реальності на сьогодні існує три підходи: 1) Деградація природи людини під впливом віртуалізації соціуму; 2) Прогрес людського буття у віртуальній реальності; 3) Безоціночна (нейтральна) трактовка. У той же час автором концепції підкреслюється необхідність дотримуватись критичного та наукового відношення при проведенні наукових досліджень подібного впливу, придержуючись нейтральних оцінок [212, с. 198, 205]. У подальшому аналізі слід окреслити визначення поняття «віртуальна реальність», яка існує у межах інформаційного простору культури. Дана дефініція в сучасній науці є дуже багатозначною та може змінювати свій сенс залежно від роду наук та предметної області, в якій вона використовується. Так, О.В. Грязноюю при дослідженні походження слова «virtus» було виділено 21

варіант можливої його інтерпретації в різних системах від античності до XXI століття. Серед них: чеснота як категорія етики, досконалість як вид чесноти, уявність, прихована активна сила ідеї, реальність особливого роду, внутрішня сила усього сущого, зв'язок між реальностями, конструювання складних речей із простих, співвідношення потенціального та актуального, посередник як спосіб існування ідеї, можливі світи, можливість як логічна категорія, особливий вид суб'єктивної реальності, сукупність можливих станів мікрооб'єкта, вид суб'єктивного чи суб'єктивної реальності, віртуальність інформаційних об'єктів. Грязнова висуває свою систему класифікації інтерпретацій слова «virtus», узагальнюючи їх до наступних груп: 1) Уявне, ілюзорне; 2) Приховане, згорнуте, стан об'єктів, властивостей, реальностей; 3) Можливість, здатність, потенція; 4) Сила, енергія; 5) Вид проміжної реальності; 6) Вид об'єктивної реальності; 7) Вид суб'єктивної реальності. Таким чином на засаді даного дослідження простежується еволюція інтерпретацій слова «virtus» від античної інтерпретації – «чеснота, мужність» до віртуальних інформаційних об'єктів XXI століття [78, с. 179].

Більше того, у дослідженні М.А. Журби ставиться проблема існування «людини virtus» в сучасному інформаційному постіндустріальному суспільстві. Згідно з даною концепцією, сучасний образ людини інформаційного суспільства є віддзеркаленням соціокультурної спадкоємності поколінь від початку епохи інформаційного суспільства до сьогодення. Поточне інформаційне суспільство потребує від людини наявності здатності та готовності до зміни діяльності. Перед людиною virtus постає свобода вибору, втілення якої сприяє прояву її індивідуальності. Водночас стає актуальною проблема особистої ідентичності, коли людина virtus не має особливої потреби в ній в умовах інформаційного соціуму, коли важливіше вміти використовувати засоби інформатизації та технологізації, ніж чітко усвідомлювати свою ідентичність – причетність до будь-якого співтовариства людей. Таки чином, згідно з позицією авторів концепції, людина virtus віртуальної культури є космополітом, здатним проявити свою індивідуальність. Майбутня людина virtus техногенного

інформаційного суспільства буде наділена свободою вибору в прояві індивідуальності та отриманні ідентичності будь-якого рівня. З цього витікає закономірна зміна буття людини в суспільстві, так само, як її свідомості та світогляду, що знаходить віддзеркалення в формуванні образу людини *virtus* як синтезі суб'єкт-об'єктного сприйняття світу [102, с. 58-59].

Говорячи про «віртуальний» світ, М. Епштейн підкреслює, що віртуальні простори – «міста, музеї, клуби, університети, які розташовані в електронній мережі і які переводять весь наш комунікативний досвід в інший модальний вимір» – це комп'ютерна реальність 1990-х років. Віртуальність дослідник визначає «як актуальність самої потенційності, її модальний стан до і крім процесу втілення. Нові електронні засоби дозволяють потенційності ефективно працювати в її власному модальному режимі». Так поняття «університету» відноситься до системи освітніх і дослідницьких можливостей – і одночасно до системи будівель, територій, де ці можливості реалізуються. «Коли ж освітній потенціал університету працює поза конкретними порядками своєї реалізації (будівель, територій і т.д.) – перед нами – феномен віртуального університету. Так само ефективно працюють віртуальні художні галереї, книжкові магазини, спільноти за інтересами, – нові технології відображають нову онтологію співвідношення потенційного й актуального. Саме поняття «віртуальний» з'єднує два здавалося б протилежних значення: «можливий», «уявний» – і «фактичний», «дійсний». У 1980-90-і слово «*virtual*» зробило блискучу кар'єру в англійській, а також в інших мовах (у тому числі і російській), воно означає особливу властивість: «бути реальним у своїй ірреальності», або «бути актуальним у своїй потенційності» [278, с. 244-245].

Суспільні відносини та зв'язки частково переносяться у віртуальну реальність, де індивіди мають можливість взаємодіяти один з одним та з іншими джерелами інформації. У зв'язку з цим можна констатувати, що сьогодні наше суспільство перетворюється на структуру, основою якої є використання мереж – мережеве або сітьове суспільство. В поточному інформаційному просторі глобальною «мережею мереж» на сьогоднішній день є світова мережа Інтернет –

сукупність сукупностей локальних і глобальних інформаційних мереж, пов'язаних між собою за допомогою новітніх технологій. Саме вона в наш час постає символом нової інформаційної ери та чергової ступені людського прогресу. Наводячи слова М. Кастельса: «Інтернет – це комунікаційний медіум, який вперше зробив можливим спілкування багатьох людей з багатьма іншими улюбий момент часу і в глобальному масштабі. Якщо розповсюдження друкованих видань на Заході привело к тому, що Маклюен охрестив «галактикою Гутенберга, то ми зараз вступаємо у новий світ комунікацій – галактику Інтернет...» [110, с. 15].

Перш за все, нам слід розкрити власне саме визначення того, чим по суті є мережа Інтернет сьогодні в своєму поточному стані. Так, сучасний «Оксфордський словник англійської мови» визначає слово «Інтернет» як «глобальну комп'ютерну мережу, що забезпечує доступ до різних інформаційних і комунікаційних систем, що складаються з взаємопов'язаних мереж за допомогою стандартизованих протоколів зв'язку». При цьому походження даного терміну у словнику приблизно датується 70-ми роками XX століття як поєднання слів «inter» – «взаємний» та «network» – «мережа» [298]. В українському правовому полі слово «Інтернет» ми бачимо в Указі Президента України від 31 липня 2000 р. № 928 «Про заходи щодо розвитку національної складової глобальної інформаційної мережі Інтернет та забезпечення широкого доступу до цієї мережі в Україні», де дається юридичне визначення Інтернету як «глобальної інформаційної мережі» [241]. Як ми бачимо, ключовими у всіх визначеннях Інтернету є слова «глобальний», «інформаційний» та «мережа», які відображають сутність явища.

Всесвітня мережа Інтернет не завжди мала глобальний характер. Історично на початку свого існування у вигляді проекту «ARPANET» комп'ютерні мережі були прерогативою еліти: зародившись в рамках військового проекту, вони зв'язували між собою урядові установи та наукові центри. У 80-х роках мережа складалась лише з кількох тисяч комп'ютерів, а більшість користувачів складали науковці та співробітники університетів. Утім, ще не заважало їм

використовувати мережу таким чином, яким вона використовується сьогодні. Однією з найперших форм комунікації у комп'ютерних мережах на початку їх існування була електронна пошта, яку було винайдено ще у 1971 році. Перші системи електронної пошти дозволяли відправляти текстові повідомлення лише одному адресату та були прерогативою дослідницьких та військових центрів. З середини 80-х років минулого століття почали з'являтися системи електронної пошти з покращеним графічним інтерфейсом. Загалом, незважаючи на деякі вдосконалення, технологія комунікації за допомогою електронної пошти дійшла до нас у незмінному вигляді, за 40 років ставши повсякденною для більшості користувачів Інтернету, ставши звичним аспектом повсякденної культури. Згодом було розроблено віртуальні дошки оголошень – які представляли собою прототип своїх реальних аналогів у реальному житті. Користувачі розміщували на дошці свої електронні оголошення, які відображалися для інших відвідувачів дошки. Зазвичай оголошення сортувались за тематикою, напрямками та географічним розміщенням, що дозволяло користувачам легко знаходити потрібну інформацію. З часом системи отримали безліч вдосконалень, таких, як зручні пошукові системи та можливість відвідувачів ресурсу відправляти один одному приватні повідомлення. Будучи подібними до дощок оголошень, конференції новин мережі Usenet, яку було розроблено у 1979 році Томом Трускотом та Джимом Еллісом, представляли собою відкриті майданчики для обговорення різноманітних різноспрямованих тем, від науки до релігії, подібні до сьогоднішніх форумів. Загалом, мережа Usenet, являючи собою частину сьогоднішнього Інтернету, а не окрему мережу, суттєво вплинула на розвиток сучасної веб-культури [297]. Окрім названих засобів комунікації в контексті вивчення релігії у мережі Інтернет потрібно окремо згадати про блоги – web-сайти, що містять контент у вигляді записів, які містять текст, зображення або мультимедіа та регулярно додаються і оновлюються власниками блогів. Блоги дають можливість користувачам презентувати інтернет-аудиторії записи, що стосуються безлічі предметів та областей. Оскільки блоги часто еквівалентні людям, які використовують їх як власні онлайн-щоденники, вони представляють собою багате джерело інформації,

що може бути використана у вивченні багатьох питань, пов'язаних з особистими віруваннями та ідентичністю [287, с. 253].

Нагадуємо, що десятки років усі ці засоби комунікації здебільшого використовувались лише малою частиною певного прошарку науковців-користувачів – були привілеєм «еліти» від науки. Але у 1989 році в рамках міжнародного дослідницького центру CERN народилася концепція Всесвітньої Павутини. Автором концепції був Тім Бернерс Лі і він же протягом двох років розробив технології, необхідні для її успішного функціонування. У 1990 році комп'ютерна мережа ARPANET, що була створена у 1969 році, припинила своє існування, а в 1991 році Всесвітня Павутина стала загальнодоступною в Інтернеті. Саме концепція Всесвітньої Павутини (World Wide Web) як всесвітнього багатомовного сховища інформації в електронному вигляді десятків мільйонів пов'язаних між собою документів (веб-сайтів), розташованих на комп'ютерах, розміщених по всій земній кулі, привела людство до того стану Інтернету та віртуальних мереж, який ми бачимо сьогодні.

Разом з розвитком засобів комунікації у Інтернеті, в залежності від їх особливостей та доступності, розвивалася і світова спільнота користувачів Всесвітньої Мережі. Перші віртуальні спільноти здебільшого були пов'язані з науковою сферою (хоча і слід зауважити, що своєму народженню Інтернет завдячує саме воєнному сектору), адже недосконалість та висока вартість ранніх інформаційних технологій не дозволяла масове використання Інтернету. З кінця 1990-х років поява нових більш ефективних технічних рішень та значне здешевлення привабило мільйони нових користувачів. Це викликало з'явлення нових видів віртуальних спільнот, таких, як групи взаємопідтримки або соціальні мережі [297, с. 22]. Важливим індикатором підвищення ролі інтернет-спільнот в житті користувачів Всесвітньої мережі стало виникнення спільнот релігійної спрямованості. Так, згідно з доповіддю проекту Pew Internet & American Life 2001 року, 84% усіх користувачів Інтернету заявили про свій зв'язок з онлайн-спільнотами, а 21% з них брали участь у спільнотах релігійної тематики [303, с. 1023-1027]. Динаміка зміни чисельності учасників сітьової комунікації в світі

свідчить про те, що популяція користувачів Інтернету на планеті збільшила свою чисельність з 3 млн. станом на 1990 рік (дата заснування мережі Інтернет) до 3 млрд. 79 млн. за даними на грудень 2014 року. Серед них в Україні сьогодні проживає 18,5 млн. користувачів Інтернету або 42,1% від усього населення країни [306]. І хоча українські показники набагато нижчі, ніж в країнах Західної Європи, Північної Америки та Далекого Сходу, де доля користувачів Всесвітньої Мережі сягає 70-80%, означені статистичні дані свідчать про поступове зростання впливу інформаційних мереж на українське суспільство. Таким чином ми бачимо, як комп'ютерна комунікація поступово втрачала свій атрибут «елітарності», доки не стала невід'ємною частиною сучасної масової культури, змінивши навколишній світ і людину.

При подальшому розгляді мережі Інтернет як соціокультурного феномену слід конкретніше охарактеризувати умови, у яких протікає релігійна комунікація в електронному просторі інформаційних мереж. Але задля повного розуміння суті «кіберпростору», що є місцем перебігання релігійних відносин та вдоволення релігійних потреб індивідів, цілком закономірно почати з питання, що з наукової точки зору представляють собою «кіберпростір» (інформаційний простір комп'ютерних мереж) та віртуальна комунікація в його межах як продукти сучасної культури в контексті вивчення комп'ютерних мереж.

Згідно з аналізом М.А. Журби, в філософському аспекті поняття «інформаційний простір» містить різні сенси, наприклад, в контексті кібернетичного підходу інформаційним простором називають сукупність джерел інформації, баз даних та мереж і технологій, що їх об'єднують. У філософсько-методологічному вимірюванні інформаційний простір розглядають як середовище поширення інформації в соціумі, яке знаходиться під впливом культурних, економічних, політичних, технологічних і інших чинників. У роботах зарубіжних дослідників інформаційний простір розглядався здебільшого в рамках парадигми постіндустріального суспільства (Д. Белл, А. Тоффлер, Й. Масуда, М. Кастельс, Т. Стоуньєр). Проте, хоча в їх дослідженнях і було запропоновано парадигмальні підстави дослідження інформаційного суспільства, конкретних визначень поняття

інформаційного простору запропоновано не було. Однак в рамках філософського дискурсу виникли різні трактування даного простору, його структуризації та взаємодії різних просторових структур. Аналіз процесу формування інформаційної культури дає нам бачення динаміки змін картини світу сучасної людини, які виявляються у дистанційній трансляції інформації. В результаті наведених процесів трансформується ментальність людини, значущим атрибутом мислення якої становиться технічна раціональність. Водночас при цьому зростає роль культури як основи, що формує творчі та духовні якості людини і протистоїть техногенним процесам, які відчужують людину від її культурної та антропологічної ідентичності. Як відзначають дослідники, поняття «інформаційний простір» включає у себе два терміни: «простір» та «інформація». З позицій філософії простір має такі властивості, як протяжність, структура, співіснування та взаємодія елементів у всіх матеріальних системах. Дане поняття використовується задля означення протяжних, структурованих та яким-небудь чином скоординованих об'єктів буття. Такі атрибутивні властивості успадковуються не тільки фізичним, а й будь-якими іншими видами простору. Головними структурними компонентами інформаційного простору є інформаційна інфраструктура, інформаційні ресурси та засоби інформаційної взаємодії. Інформаційна структура є сукупністю інформаційних ресурсів та засобів інформаційної взаємодії, що організовують до них доступ громадян (в тому числі інформаційно-комп'ютерні технології). На підставі вищезначеного автори концепції стверджують, що під терміном «інформаційний простір» слід розуміти таку культурну форму існування інформаційних систем, що забезпечують та стимулюють оперативні інформаційні взаємодії виробників інформації та її споживачів, трансляцію знань, накопичених в інформаційних ресурсах та їх збереження в інформаційній інфраструктурі. Таким чином, з погляду філософії культури змістом інформаційного простору є його розуміння як сукупності образів, знаків, концептів, документів та текстів, пов'язаних між собою безліччю можливих переходів – гіпертекстової структури або сукупності суб'єктів інформаційних процесів створення, обробки, пошуку, збору,

розповсюдження та зберігання інформації. Багатократне переплетення означеної гіпертекстової структури та інформаційних процесів зумовлює виникнення інформаційного простору, який існує також і за рахунок індивідів, що його наповнюють. Водночас при цьому автори зауважують, що інформаційний простір є надіндивідуальною реальністю, яка має системну якість, відсутню в людях. Через те, що головним споживачем інформації, яка циркулює в інформаційному просторі, є людина, всі інформаційні процеси здійснюються відповідно до її інформаційних потреб. Таким чином, процеси інформатизації та віртуалізації культурного простору розширюють способи передачі соціокультурного досвіду. Новітні інформаційні технології не тільки відкривають нові можливості у розвитку людини, але й ставлять перед нею та культурою складні проблеми, пов'язані з дегуманізацією культури, раціоналізацією мислення та технологізацією людського існування. Подібні зміни викликають фундаментальні перетворення в структурі та зміни сучасної культури [102, с. 44-52].

Як зазначає В.Л. Сілаєва, сучасні інтернет-технології та технології безконтактної взаємодії створили особливий «екранний світ», який народжує ілюзію безпосередньої присутності користувача. Саме за цим світом в останні десятиліття і закріпилися найменування «віртуальний світ» та «віртуальна реальність». Утім, ні в науковому, ні у повсякденному сенсі термін «віртуальної реальності» так і не був визначений остаточно. Ця проблема пов'язується з двома факторами:

- По-перше, поняття "віртуальний" поширилось порівняно недавно у зв'язку з впровадженням комп'ютерних технологій та того середовища, яке вони моделюють;
- По-друге, середовище, яке утворюється комп'ютерними технологіями, перестало бути відстороненою моделлю, в яку можна зануритись на деякий час і потім вийти з неї і забути про неї, оскільки воно міцно увійшло у повсякденне життя та стало його частиною [215, с. 19-20].

Згідно з психологічними дослідженнями Є.І. Проніна та О.Є. Проніної щодо впливу ЗМІ на особистість, характер впливу віртуальної реальності Інтернету на

користувача значно відрізняється від впливу, наприклад, телебачення. Активне використання Інтернету призводить до зростання незалежності індивіда та прагнення до самодетермінації. Перегляд телебачення, навпаки, веде до зменшення вказаних параметрів у глядача. Згідно з припущеннями авторів, ключове значення мають не самі ЗМІ, а ті форми мислення та масової комунікації, які формуються під впливом описаних технологій. В дослідженні акцентується увага на значній ролі в формуванні вищеописаних особистісних якостей з боку участі у соціальних мережах та взаємодії з іншими користувачами в межах мережі Інтернет [191, с. 153].

В.І. Батов зауважує, що «віртуальна комунікація» – комунікація в межах віртуальної реальності – є наслідком епохи глобальної інформатизації людства, отже, зрештою, становить феномен культури. Важливою особливістю віртуальної комунікації, за його думкою, є принципове викривлення вихідної інформації, яке призводить до зміни моделі людського світосприйняття, формуванні зміненої картини навколишньої дійсності через те, що використання іншої віртуальної комунікації надає іншу реальність. Навколишня реальність трансформується у віртуальну реальність, на яку накладається особливість тієї чи іншої віртуальної комунікації. В основі комунікації при цьому постає інформація, точніше, її надання і, отже, визначення віртуальної комунікації має включати спосіб надання інформації. Тобто, за допомогою яких ресурсів комунікація реалізується – за допомогою засобів, наданих природою, і тоді це природна комунікація, або за допомогою засобів, створених людиною, що дозволяє назвати цю комунікацію віртуальною [11, с. 99-102]. Тобто за цією концепцією комунікація, засобами забезпечення якої являються комп'ютерні мережі, є віртуальною.

К. Батаєва при цьому акцентує свою увагу на тому, що в сучасній літературі можна натрапити як на розуміння кіберкомунікації як соціальності, вторинної у порівнянні з реальною соціальністю, так і протилежні за сенсом оцінки соціальної природи даного типу комунікації, згідно з якими віртуальна соціальність має навіть «сильнішу» природу, ніж реально-емпірична соціальність, коли соціальні актори, що не підтверджують своїєї соціальної компетенції у віртуальному

просторі, ризикують втратити свій соціальний вплив. В даному контексті, за думкою дослідника, необхідно додержуватися помірної точки зору, яка виражається у двох важливі твердженнях:

1) Кіберкомунікація має соціальну природу; 2) Вона має особливу соціальну природу, що не просто імітує реально-соціальні відносини, проте створює особливий кіберпростір, здатний трансформувати під своїм впливом реальний соціальний світ.

Батаєва виділяє ряд наступних особливостей кіберкомунікації. По-перше, однією з ключових особливостей кіберкомунікації є те, що вона здійснюється у письмовому режимі, тобто, може бути прочитана і відновлена користувачем або відкладена ним на довгий час. Дана особливість виявляється в можливості утримання від відповіді, ігнорування повідомлень, поверхового їх розуміння або нерозуміння взагалі. У той час як подібна невибагливість кіберкомунікації має свої переваги, створюючи вільний простір необмеженого спілкування, така природа цієї комунікації створює ситуацію «екзистенційної млявості», розслабленості та необов'язковості підтримки взаємовідносин між учасниками кіберкомунікації, які можуть відкладати комунікацію на довільний час. По-друге, комунікаційний процес в даному випадку може здійснюватися за двома сценаріями, які реалізують стратегію «бачення» та стратегію «спостереження». Стратегія «бачення» відкриває можливість розгледіти внутрішній стан справ в певній ситуації, бачити сенс подій в разі співучасті, особистого залучення в ситуацію. Стратегія «спостереження» представляє собою відсторонене сприйняття дійсності з певної віддаленої точки, яка забезпечує об'єктивне бачення дійсності. У кіберкомунікації зазвичай домінує саме техніка відстороненого спостереження. У той час як учасник кіберкомунікації знаходиться усередині процесу віртуального спілкування, він здатен рефлексивно оцінювати його «збоку», з позиції місцезнаходження перед екраном свого монітору [10, с. 56-65].

До небагатьох змістовних вітчизняних досліджень впровадження мережі Інтернет треба віднести ґрунтовну роботу Л.С. Черноус. Серед висновків, які зробила дослідник, визначено, насамперед, її тезу про те, що Інтернет є

специфічним формально неформальним соціальним інститутом, що ґрунтується на віртуальних відносинах, які характеризуються «рівноправністю сторін соціальної взаємодії, демократичністю, добровільністю та анонімністю спілкування, наявністю переважно особистісної моральної відповідальності агентів спілкування, об'єктивністю відносин, мобільністю соціальних зв'язків та суб'єктивною інтерпретацією і конструюванням соціальної відповідальності» [267, с. 9]. І хоч не з усіма складовими цього визначення ми можемо погодитись, вважаємо, що позитивним є те, що категорія «віртуальність» спонукає не тільки до дискусії, але й до подальших досліджень.

При цьому В.І. Щербина звертає увагу на підвищення актуальності закріплення колективних цінностей та встановлення нових меж індивідуалізму в сучасному інформаційному суспільстві. Цим зумовлена специфіка культурно-політичного характеру нового середовища, у якому принцип індивідуалізму та «відкритого» суспільства повинен поступитись принципу «спільноти спільнот». Колективи, які обслуговують мережеві структури, повинні мати високий рівень згуртованості, відповідальності та включеності у функціонування даної системи. Але розвиток інформаційного суспільства повинні забезпечити саме системи цінностей, складені у доіндустріальну та індустріальну епоху [274, с. 167-170]. Однією з найефективніших систем такого роду була та залишається релігійна система, яка переживає підйом у поточний період.

Нині все частіше у наукових колах при соціокультурній характеристиці мережі Інтернет входить в ужиток таке поняття як «електронна культура», під якою розуміється культура глобального електронного простору мережі Інтернет. І.Ю.Олексієва та А.Ю. Сидорова вважають, що електронна культура характеризується єдиним інформаційним простором, а її формування викликає значні зміни, постає рушійною силою значних змін у суспільному житті, в системі цінностей та формах взаємодії людей. Дослідниками виділені наступні риси електронної культури:

- свобода доступу, відкритість для членів «інформаційного суспільства» (тих, хто володіє відповідними технологічними можливостями);

- стихійність, можливість участі у формуванні змісту наявної інформації із довільної точки доступу в межах «інформаційного суспільства»;
- ліберальність, дескриптивність, відсутність жорстких правил та норм (включаючи норми етики);
- еkleктичність, змішування та співіснування різних стилів, жанрів, напрямів;
- віртуальність (існування в штучно створеній реальності);
- «кліпове» мислення, перевага візуального понад сенсовим;
- інноваційність, існування через втілення та постійне оновлення наукових розробок;
- технократичність, підвищений інтерес користувачів до технологій створення та використання феномена, а також втілення електронної культури через технічні засоби (що передбачає ріст їх значущості);
- розважальний, ігровий характер [99, с. 213-214]. Особливо цікавим видається порівняння авторів процесів «віртуалізації свідомості», що охоплюють сьогодні включених у віртуальний простір користувачів інформаційних мереж, з «віртуальним відходом» членів релігійних сект, які залишають «мирське» життя та переходять у створений усередині секти «новий світ», який формує особливе світосприйняття та систему релігійних цінностей в межах певної секти [99, с. 228-229].

В.П. Мельник робить висновок, що якщо Інтернет дійсно глобальний, то і свідомість людей також повинна бути глобальною. Все залежить від критичної маси учасників інтернет-спілкування. Можливості сучасної комп'ютерної техніки в передачі інформації, інтеграції найширших верств населення в певному світоглядному напрямку дуже значні, але для наповнення віртуального виміру змістом необхідна духовна трансформація, доступ до закладених в колективній свідомості першосенсів людського буття [150, с. 12-13].

Так, зрештою, Інтернет сьогодні постає не як звичайний засіб культурної комунікації, а як дещо більше: середовище культури та одна з її форм. За інтенсивністю впливу на людську культуру створення Інтернету можна поставити

в один ряд з винайденням письменності та друкарства. Лише зі з'явленням мережі Інтернет людські культури почали по-справжньому піддаватись процесам глобалізації, утворюючи сучасну глобальну культуру, в якій втрачають значення державні кордони та віддаленість її учасників. Інтернет дарував можливість кожному творити культуру, а також самого себе. Так, Інтернет, будучи сам феноменом культури, завдає вплив на світову культуру сучасності.

2.2 Віртуальна релігійна комунікація і віртуальний релігійний досвід

В наш час спостерігаються революційні зміни у системі комунікації, коли інформаційні технології постають у якості важливої частини нового способу життя людини. І якщо раніше технічні інновації суттєво змінювали подальшу діяльність людини (поява паперу, книгодрукування, електрична енергія, парова машина, телебачення тощо), то зараз комп'ютери, соціальні мережі, електронна пошта, мобільні телефони та інші революційні зміни у досить короткий час існування глобальної спільноти породили і великі досягнення, і великі проблеми. Необхідна алгоритмізація мови при спілкуванні людини з комп'ютером раптово почала впливати і в інших сферах нашого життя, використання спрощеної мови, а далі тільки один крок, як застерігав Д. Рашкофф, до спрощених значень, менш обміркованих рішень, коли простір світової інформаційної сфери втягує нас до себе, замінює всі інші види спілкування. Інформація починається передаватися у формі медіавірусів – спрощених подієвих інфоповідомлень, які прямо або опосередковано призводять до соціокультурних змін. З'являється загроза комп'ютерного раціоналізму (цей тип раціоналізму може спричинити до втрати людиною спроможності сприймання світу і зниження її інтуїтивних можливостей) [197].

В сучасних умовах постмодерністської культури особливо ускладнюються умови саме релігійної комунікації в світі, наповненому квазірелігійними явищами. Деякі автори, такі як В.Ю. Головей, відзначають характеристику комунікативної особливості священного як некомунікабельного, що обумовлено кінцевою суб'єктивністю і кінцевим духовним відчуженням людини в сучасній

західній цивілізації, адже «для переважної більшості людей з високим духовно-інтелектуальним рівнем реальний досвід священного є надзвичайно інтимним, сокровенним, таким, що не повідомляється» [49, с. 36]. Крім цього, поглиблюється профанація самого духовного життя. У симулятивних формах релігійної практики, в яких таємний духовний і моральний сенс вже не є домінуючим, неможливо досягти основної мети культу: підтримувати сутнісний зв'язок між земним і божественним вимірами, актуалізувати дієву присутність божественного в людському житті. На рівні масової культури відбувається своєрідний реванш релігійності. Поряд з щирим відродженням віри переважно переважають симулятивні процеси: участь у релігійних обрядах стає своєрідною модою, рекламним піаром для політиків і олігархів.

Ж. Бодрійяр проводить аналогію між релігією і симулякром: а якщо самого Бога можна симулювати, тобто звести до знаків, які свідчать про його існування? Тоді вся система втрачає вагу, вона сама стає не більше ніж гігантським симулякром – не ірреальністю, а симулякром. Тобто тим, що вже ніколи не обмінюється на реальне, а обмінюється на саму себе, в безперервному кругообігу без референції і межі [26].

У той же час, К. Ясперс вважає, що комунікація будь-якого виду настільки властива людині як людині в основі її істоти, що вона завжди залишається можливою, і ніколи не можна знати, якої глибини вона досягне. «Розум вимагає безмежної комунікації, він сам – тотальна воля до комунікації. Оскільки в часі ми не можемо об'єктивно володіти істиною як єдиною і вічною і оскільки наявне буття можливо лише поряд з іншим наявним буттям, екзистенція осягає себе лише в співтоваристві з іншою екзистенцією, комунікація являє собою образ відкриття істини в часі» [282, с. 442].

Наукове тлумачення поняття "комунікація" відображає багатовимірність самого процесу комунікації. З розвитком суспільства і нових технологій поняття набувало нові значення: зв'язок між різними об'єктами, шляхи і засоби сполучення між різними об'єктами, різні форми спілкування між людьми, передача і обмін інформацією, інформаційна взаємодія, «субстанція ідеальної

природи, суть якої складають інформаційні утворення», інформаційні продукти діяльності [42, с. 21-33].

В відомому Вебстерському словнику комунікація визначається трьома значеннями: 1) акт спілкування, спільної взаємодії, зв'язки суб'єктів взаємодії; 2) шляхи і засоби зв'язку, повідомлення; 3) власне повідомлення, послання [296].

Д. Пітерс вважає, що «комунікація» – це провісник прекрасного нового світу кібернетики, розумних машин і електронної демократії» [194, с. 7].

Із основних значень терміна «комунікація», виділених Д. Дуцик: «універсальне, в якому значення комунікації розглядається як спосіб зв'язку будь-яких об'єктів матеріального і духовного світу; технічне, яке представляє комунікацію як шлях сполучення, зв'язку одного місця з іншим, засіб передачі інформації та інших матеріальних і духовних об'єктів з одного місця в інше ...; соціальне, використовується для позначення і характеристики численних зв'язків і відносин, які виникають у людському суспільстві» [67, с. 52].

А.Ю. Бабайцев пропонує розрізняти чотири види комунікації: 1) у широкому сенсі-комунікацію як одну з основ людської діяльності і різноманітні форми мовної діяльності; 2) комунікацію як інформаційний обмін в технологічно організованих системах; 3) мислекомунікацію як інтелектуальний процес, що має соціально-змістовний план і пов'язаний з певними ситуаціями соціальної дії; 4) екзистенційну комунікацію як акт виявлення Я в Іншому, як основу екзистенційних відносин між Я і ТИ [190, с. 371-372].

Із семи основних напрямків, які, на думку Р. Крейга вплинули на сучасний стан теорії комунікацій, слід виділити наступні:

- феноменологічний: комунікація розглядається як переживання іншого досвіду, діалог (використовувані поняття: досвід, «Я» і «Інший», діалог, справжність, підтримка, відкритість – К. Ясперс, М. Бубер, Е. Муньє, Г. Гадамер, К. Роджерс та ін. .;
- кібернетичний: комунікація розглядається як процес обробки інформації (наукова лексика: джерело, одержувач, сигнал, інформація, зворотній зв'язок, надмірність, мережа) -Н. Віннер, К. Шеннон та ін.

- соціокультурний – комунікація розуміється як виробництво і відтворення соціального порядку (основні поняття: суспільство, структура, практика, ритуал, культура, правило, соціалізація, ідентичний, спільна діяльність) – К. Стросс, А. Моль та ін. [126].

Епістеми «комунікативного суспільства» і «інформаційного суспільства» – це символи відмінності понять «комунікативне» і «інформаційне», протистояння природного та штучного, природного і соціального, технологічного і людського, людського і суспільного. І.А.Мальковська стверджує, що «інформаційне» (технології) – за природою призначене масовому користувачеві, егалітарне, масове, «комунікативне» ж, по своїй суті, – це завжди центрація спілкування, раціональний дискурс, воно особистісне та усвідомлене, «комунікативне» – це вибір для того, хто розуміє цінність і самоцінність особистості [142, с. 79-82].

При вивченні релігійної комунікації для визначення її специфіки ми будемо звертатися до наукових розробок таких вчених: В. Вейдле, Н. Мечковська, М. Федорова та ін. Система відображення духовної практики дуже різноманітна, але вона спирається в першу чергу на функціональну стилістику, релігійну мову (Н. Мечковська, М. Войтак), релігійний стиль (Л. Крисін, І. Гольберг), релігійний дискурс (В. Карасик), а основний дослідницький інтерес опирався перш за все на специфіку семіотичних (в основному вербальних) комунікативних засобів релігії. Соціологічне розуміння релігійної комунікації пов'язане з теорією Е. Дюркгейма щодо звязку ритуалів, їх сакральних основ та суспільної інтеграції. Г. Зіммель знаходив джерело релігійних почуттів в релігійних відносинах, у взаємозв'язку між людьми. Частково до проблеми релігійної комунікації звертались ті автори, які бачили взаємозв'язок між соціальними відносинами, міфами і ритуалами (А. Редкліфф-Браун, Б. Малиновський, К. Леві-Стросс, В. Тернер та ін.).

М. Федорова розглядає релігійну комунікацію в контексті загальної теорії комунікації, представленої теоріями Г. Ласвелла, П. Лазарсфельда, Р. Якобсона, К. Шеннона, У. Уівера. Виходячи із загальних принципів даної теорії, вона дає наступне визначення релігійної комунікації – «це відносини, в процесі яких відбувається передача та обмін інформацією релігійного змісту за допомогою

певної для кожної релігії системи знаків»[248]. Процес передачі та обміну інформацією реалізується таким чином, що в низхідній моделі релігійна вертикаль проявляється у вигляді отримання Одкровення, а у висхідній – в ритуальній практиці. Головним змістом вибудованої комунікативної вертикалі є те, що вона носить трансцендентний характер, а самий комунікативний простір сакралізується. У горизонтальній площині реалізується соціальний аспект релігійної комунікації. Комунікація в даному плані представлена взаємодією всередині релігійної організації («внутрішньоцерковне» спілкування) і зовнішніми комунікаціями (міжконфесійні відносини, відносини з органами влади і різні види інформаційної діяльності – зв'язки з громадськістю, реклама і т.д.). Різнострамованість особистого і соціального релігійного досвіду визначає особливості релігійної комунікації. Розглядаючи релігійну комунікацію, дослідники підкреслюють в основному роль вербальних засобів. М. Федорова вважає, що дискусії навколо релігійної мови відображають ті зміни в релігійній комунікації, які відбуваються в процесі глобального інформаційно-комунікативного простору, в якому домінує масова культура. Дослідник вважає, що «соціальний аспект релігійної комунікації може бути реалізований у формі міжособистісної, групової та масової комунікації». Якщо для міжособистісної комунікації характерні психологічна близькість, емпатія (спостерігається переважно в ранніх формах релігій, що існували в дописемних, слабо стратифікованих суспільствах), співпереживанням і близькістю пронизані не тільки відносини в соціальному горизонті, але і в трансцендентній вертикалі. Спостерігається особливе ставлення людини первісної культури до сакрального. На архаїчних рівнях культури саме людське життя перетворюється на релігійне дійство. В структурованих релігійних об'єднаннях соціальний аспект релігійної комунікації набуває характеру групової комунікації. У груповій комунікації крім міжособистісної комунікації, характерної для ранніх форм релігії, додаються такі фактори, як керівництво, постановка єдиної мети, процес прийняття групового рішення, формування певної структури комунікації в групі. Тут уже чітко сформовані горизонтальний і вертикальний напрямки релігійної комунікації:

сакральне і профанне визначені у своїх кордонах. В умовах поширення технічних засобів передавання інформації на чисельно великі і розосереджені аудиторії релігія стає формою масової комунікації. Перед релігійними організаціями постає необхідність впливу на ці роз'єднані аудиторії, що стає причиною активного звернення до всіх засобів масової комунікації. Серед цих засобів М.Федорова виділяє два типи інформаційних каналів – традиційні ЗМІ (телебачення, радіо, друковані видання) та Інтернет. Специфіка релігійної комунікації в традиційних ЗМІ полягає в тому, що релігійне звернення, адаптоване під запити масової аудиторії, часто відрізняється селективністю і втрачає значущий ціннісний зміст і сакральні смисли. Релігійна комунікація в середовищі Інтернет відрізняється своєю специфікою [248].

Н.Б. Мечковська серед видів релігійної комунікації називає два головних напрямки: 1) «від Бога – через пророка (наставника, священика) – до людей»; 2) «від людей – через пророка – до Бога». Перший напрямок пов'язаний з існуванням таких жанрів релігійної комунікації, як почуте пророком Одкровення Бога і Його проповідь через пророка людям. З другим напрямком пов'язані богослужіння і молитва, при цьому культ і молитва є взаємопроникаючими, молитви входять до ритуалу поклоніння, а елементи служби присутні в молитві: певні жести, рухи тіла, культові словесні формули і т.д. Автор підкреслює, що Одкровення, проповідь і молитва виступають як фундаментальні, вихідні жанри релігійної комунікації, а різноманітні інші жанри – як вторинні, наступні, похідні. В розвитку релігійної комунікації спостерігається спроба вирішення двох завдань: по-перше, зберегти змістовну повноту Одкровення, і по-друге – передавати Одкровення все більш поширеному колу людей: новим поколінням, в нові землі і нові часи. Н.Б. Мечковська відзначає, що логіка саморозвитку релігійної комунікації реалізується в ряді обов'язкових процесів:

1. Внутрішня структуризація вчення (релігійного змісту): складається певна ієрархія смислів і текстів (жанрів), догматизується змістовне ядро вчення, починає визнаватися як загальнообов'язкове і незмінне, в той час як інші смисли і жанри усвідомлюються в їх відношенні до змістового центру вчення. Жанрово-смислові

протиставлення, що формують структурації релігійного змісту, є наступними: 1) твори, які використовуються у культовій практиці, з одного боку, і конфесійні небогослужбові тексти – з іншого; 2) «Священні» тексти, з одного боку, і конфесійні, але які не мають особливої таємничої благодаті – сакральності – з іншого; 3) незмінні істини Одкровення, з одного боку, і необов'язкові, історично мінливі, приватні чи групові думки з релігійних питань – з іншого.

2. Складається релігійний канон – особливо шанований корпус текстів, що включає змістовне ядро віровчення, але також і деякі інші, відносно периферійні смисли і тексти.

3. Складаються комунікативні механізми, що дозволяють поширювати вчення вшир і в той же час зберігати незмінними його основні смисли. До таких комунікативних механізмів відносяться способи передачі вчення підростаючим поколінням, способи популяризації та спеціального коментування, що дає можливість поглиблення вчення чи його експансію в неконфесійні сфери (галузі історії, філософії, природничо-наукового знання і т.д.).

4. Створюються певні зовнішні (по відношенню до релігійних сенсів) і експліцитні (тобто явища, що мають чітке вираження) механізми контролю за тим, як здійснюється релігійна комунікація. Під механізмами розуміється церковна цензура, спеціальне конфесійне редагування, спеціальні правила, що регулюють циркуляцію конфесійних текстів в соціумі (наприклад, індекс заборонених книг і т.д.) [151].

Слід зупинитися на видах релігійної комунікації, які залежать від комуніканта. Спостерігається різний комунікативний рівень: від прототипного до прагнення до ідеалу (присутність святості). До прототипного дослідники відносять комунікативність людини на основі спільності релігійних та квазірелігійних ознак про трансцендентне. Це прототип релігійної комунікації, опосередкований релігійним та квазірелігійним досвідом суб'єктів комунікації, що характеризується безліччю форм. Людина перебуває в пошуку справжнього сакрального. На цьому рівні образ ще не стає символом через відсутність зв'язку з містичним: людина тільки пізнає шлях до нього. До другого типу належить

комунікативність людини з Богом через різні форми духовних практик: молитва, аскеза, обожнення, ісихазм та ін. Мова йде про «воцерковлення», в якому культова практика формується на ціннісних орієнтирах духовної традиції. Антропологічний досвід комуніканта спрямовується до мета-антропологічної установки, тобто транслювання духовної практики при відборі інформаційного поля комунікації, яка орієнтує на Іншобуття. Тим самим суб'єкт комунікації підносить досвід онтологічної межі людського існування до культури відношень Людини та Трансцендентного. До третього виду належить відносини людини з людиною через Бога, що проявляється в духовній практиці: сповідь як відносини з богом через людину, вплив кліру (взаємодія Церкви зі світом, вплив Церкви на громадську думку у вигляді діалогу), а також відносини у вигляді ставлення до людей поза релігійним простором. В даному виді комунікації в зв'язку з бінарною структурою духовної практики, комунікант споглядає більш глибокі сенси у внутрішньому житті. Важливою є комунікація не тільки одновірців у Церкві, але Церкви зі світом, – вплив Церкви на громадську думку [115, с. 21].

Н.Б. Мечковська і М. Федорова називають звернення людей до Бога автокомунікацією. Дослідники відзначають, що виділені Н.Б. Мечковською риси релігійної комунікації характерні в основному для авраамічних релігій, які схильні до жорсткого формалізму у віровченні. У східних релігіях, які більш схильні до синкретизму, виявляється своя специфіка релігійної комунікації (М. Федорова). В релігійній комунікації транслювання і збереження досвіду не повинно репрезентуватися врозріз із духовною традицією, що інтенціонує до Іншобуття. Освоєння простору релігійної комунікації розглядається у вигляді певної структури в духовній традиції. Ця структура представлена відношенням людини до Бога, що виражена у співвідношенні: «від Бога (від Цілого) – через пророка (наставника, священика) – до людей (до об'єкта), і назад. Сходження до справжнього розуміння сакральних сенсів людського буття, а саме «заплідненість» релігійної комунікації Духом Святим, найбільш людиною реалізується, досягаючи повноти екзистенційного буття, в контексті духовної

традиції, а саме: трансльоване духовною практикою у вигляді осягнення сакрального...» [115, с. 14].

Криза традиційних форм релігійної комунікації сприяє формуванню нового типу релігійності, для якої характерні орієнтація на раціональність і в той же час сплеск інтересу до містицизму. Ю. Рижов зазначає, що в рамках цієї нової релігійності «відкидається трансцендентна вертикаль», а «горизонтальні структури стають більш складними» [204, с. 158]. Говорячи про структуру віртуальної релігійної культури, слід звернути увагу на дві складові: інформаційну та комунікативну. В зв'язку з розвитком інформаційних технологій на початку XXI століття спостерігається процес оформлення двох напрямків: інформаційного і комунікативного, що відобразилось на формуванні віртуального релігійного досвіду.

Розгляд проблеми віртуального релігійного досвіду цілком доцільно почати власте з розкриття сутності релігійного досвіду та визначення його розуміння у науковому колі. Перш за все, слід зауважити, що в науковій термінології використовується цілий ряд дефініцій, які у тій чи іншій мірі можна віднести до релігійного досвіду. Серед них такі як «релігійний досвід», «містичний досвід», «досвід священного». Ці поняття являють собою певні аспекти духовного досвіду та становлять одну з складових релігійної культури, тому вони стали об'єктом пильного вивчення в філософії. Визначенню цих категорій присвячені праці У. Джемса, В. Соловйова, С. Франка, П. Тілліха, С. Хоружого та ін. Насамперед, окреслимо, що в цілому сакральний досвід постає як основний елемент релігійного досвіду, який, у свою чергу, є частиною більш широкого поняття – «духовний досвід».

На погляд В.Ю. Головей, сакральний досвід постає як «досвід співвідношення зі священним, абсолютним виміром буття, досвід одкровення, що має універсальний людський характер». Поняття «досвіду священного» окреслює культурно-організований простір, який набуває специфічну для кожної культури форму и структурується як осмислений и облаштований ієрархічний світ, сповнений духовно-символічних значень. У цьому просторі люди вступають у

комунікацію особливого роду, виконуючи особливі ролі та функції: шамана, чаклуна, жерця, пророка, містика, відлюдника, паломника й навіть жертви» [49, с. 41].

П. Тілліх вважає, що тіло, душу й дух не можна розглядати як окремі частини людини, адже людина є органічною єдністю. Тому сакральний досвід є справою не лише розуму, або душі, або тіла, він є децентровим рухом цілісної особистості, скерованим на те, що має граничний смисл и значення [232, с. 132]. Сутність сакрального досвіду слід осмислювати з питання: як можливий надчуттєвий досвід, адже з точки зору І. Канта, «надчуттєвий досвід» як поняття суперечливе в самому визначенні. Бог не може бути пізнаний в досвіді, так як він не належить до світу явищ. Вчення про буття Бога є предметом доктринальної віри [104, с. 51].

На думку Гегеля, «цей діалектичний рух, який здійснюється свідомістю в самій собі, як відносно свого знання, так і щодо свого предмета – оскільки для нього виникає з цього новий істинний предмет, є, власне кажучи, тим, що називається досвідом» [44, с. 48]. Отже, з точки зору Гегеля, досвід є діалектичним рухом свідомості, спрямованим на висвітлення суцього в його істині. У цьому русі свідомість відкриває нові горизонти пізнання, до меж яких розширюється досвід. В діалектичному русі свідомості Абсолют розкриває себе людині, що відображається в історії людського духу.

Деякі філософи – наприклад, Р. Джонс, У.Т. Стейк відстоювали достовірність безпосереднього переживання божества в релігійному досвіді. Теолог Е. Бруннер писав про самодостовірний характер контакту людини і Бога. Психологи натуралістичного плану З. Фрейд і К.-Г. Юнг розуміли релігію в рамках психологічного підходу як проекцію прагнень і потягів людини. Філософи У. Джемс і Дж. Ройс виходять з ідеалістичних позицій у розумінні релігії, вважаючи, що природа Бога повинна трактуватися з позицій цілі і сенсу. Персоналісти Е. Брайтман і П. Бертоцці з точки зору людської особистості розглядали всякий досвід і інтерпретували релігійний досвід як розкриття космічної особистості Бога. Екзистенціалісти – С. К'єркегор, Г. Марсель вважали

релігійний досвід способом подолання відчуження і можливістю справжньої самореалізації людини як цілісної особистості. А. Уайтхед стояв на точці зору, що поняття Бога приходить в релігійному досвіді, але проблеми пізнання сутності і реальності Бога відносяться до області метафізичної інтерпретації.

Багато мислителів, визнаючи значимість релігійного досвіду, вважають, що він повинен мати відповідну філософську інтерпретацію. Так П. Тіллх стверджує, що існує так званий «граничний досвід», який зрозумілий тільки в тому випадку, якщо в досвіді реально присутнє священне. Х.Д. Льюїс вважає, що в релігійному досвіді реально присутнє трансцендентне, але те, що відкрилося в досвіді, має отримати відповідне тлумачення. Дьюї розглядає релігійний досвід як вказівку на присутність Бога, що знаходиться у творчому зв'язку зі світом. Уайтхед визначає присутність Бога через відчуття «вічної правильності» світобудови і робить підставою достовірності релігійного досвіду необхідність існування Бога як світового космологічного принципу, який втілює добро у світовому процесі. З точки зору Джемса, підтвердженням релігійного досвіду є його наслідки для життя особистості: достовірний досвід підтверджує наявність філософського і морального змісту.

Е. Касіер наголошує на визначенні первинного ступеню досвіду в культурних формах. Філософія символічних форм Касієра визначає культурний досвід як фундаментальний, на основі якого можуть бути описані будь-які інші види або форми досвіду. Виразальна функція досвіду визначається як принцип культури, який полягає в необмеженості історичних форм синтезу різних виразальних можливостей, притаманних людському духові та рецептивно-спонтанній даності людського життя [109, с. 26].

В. Бачинін стверджує, що духовний досвід, набутий людиною в епоху Модерну і переходу до постмодерну, все більше переконує, що поза опори на сакральні підстави людський дух не може жити нормальним, повноцінним творчим життям. Поза цими підставами всі творчі потуги теоретичного розуму призводять до появи або убогих симулякрів, або страхітливих химер. В. Бачинін висуває тезу про те, що в науковому світі епохи Модерну завжди виявлялися

особистості, яких ні в найменшій мірі не приваблювали позитивізм, матеріалізм і атеїзм. Вони були переконані, що спорідненість науки і філософії з теологією аніскільки не шкодить їм, навпаки, надає теоретичній думці особливого аксіологічного забарвлення, вводить її в піднесену етичну тональність. Для них суттєве значення мав культурний контекст, в якому виключалися розлогі філософські міркування про що-небудь низинне або протиприродне, будь це цинічне осквернення святинь, апології «мерзенних содомських пристрастей» або метафізичних прогулянок по звалищам, кладовищам і скотомогильникам. У цьому дискурсивному просторі немов би самотійно виникали обставини добровільної етичної самоцензури. Дискурсивні штудії розгорталися жорстко в межах релігійно-моральних самообмежень, які вчені самі накладали на себе і які своєю дисциплінарною суттю сходили до біблійних заповідей. Останні разом з раціонально-теологічною складовою допомагали теоретичній свідомості вбачати значущі зв'язки з вселенським цілим, в якому трансцендентна реальність займає законне місце, де панують непорушні принципи аксіологічної ієрархії і релігійні цінності не витіснені на периферію інтелектуального життя, а перебувають на її авансцені. Суб'єктно-суб'єктивною детермінантою цієї позиції виступала особиста віра вченого, що дозволяла йому відводити дискурсивному матеріалу відповідне місце всередині теоцентричної картини світу [13, с. 187-188].

Деякі дослідники визначають релігійний досвід як особливий містичний акт, який, на відміну від досвідного знання, для суб'єкта, що переживає цей акт, не вимагає обґрунтування. Ф. Шлейермахер і У. Джемс представляють релігійний досвід як безпосереднє осягнення зв'язку з надприродним, тобто Богом, так як, з їх точки зору, почуття є глибшим джерелом релігії, ніж теологія та релігійна філософія. Ф. Шлейермахер вважав, що релігійний досвід не може бути обмежений теоретичними концепціями або вірою. У той же час деякі сучасні філософи вважають, що для формування релігійного досвіду первинне значення мають саме переконання. З їх позиції релігійний досвід постає як переживання, найкращим поясненням якого людина вважає концепцію надприродного, релігійного [271].

В наш час ми стикаємося найчастіше з девальвацією таких понять, як «культура», «традиція», «релігія», «священне», що свідчить не стільки про деградацію мови, скільки свідомості, а також про втрату смисложиттєвих цінностей, які століттями живили нашу культуру. Досвід священного приводить нас до кордонів свідомості (адже сутність Абсолюту перебуває за межами доступного нам досвіду). У світі, що не визнає позитивного значення за сферою сакрального, людина втрачає здатності бачити прояви божественного, однак вони не зникають, а живуть в сакральному вимірі. Сакральний досвід – це «...досвід духовного освоєння світу через символічне співвіднесення з Абсолютом, зі смисложиттєвими домінантами людського буття, які наділяються абсолютним, священним статусом. Водночас це досвід духовного процесу трансцендування, у якому розкривається й справджується сама природа людини. Він ґрунтується на безпосередньому переживанні вічності й тотальності буття як живої реальності. У потоці такого досвіду, розміченого символами священного, відбувається духовне становлення людини та творення культури» [49, с. 61].

М.Епштейн стверджує, що «серцевина релігійного досвіду, саме те, в чому Бог є живим і незбагненим для розуму, розкривається в іншому вимірі, можливого-неможливого. У Бога вірять, тому що неможливо в Нього повірити; чудо тому і відбувається як диво, що воно неможливе» [278, с. 266].

З точки зору Г.-Г. Гадамера, «поняття досвіду належить, хочь як парадоксально це звучить, до найменш з'ясованих понять із числа тих, що ми маємо в нашому розпорядженні...Дійсний недолік попередньої теорії досвіду...полягає саме в тому, що вона цілком зорієнтована на науку й тому втрачає з поля зору внутрішню історичність досвіду» [43, с. 321-322].

У. Джемс в книзі «Різноманіття релігійного досвіду» доводить, що джерело віри знаходиться в досвіді, і досвід цей має специфічну природу, і являє собою «ту сферу досвіду, де немає жодної чітко окресленої концепції. За таких умов претензія на те, щоб бути суворо «науковим» або «точним» у вживанні термінів, тільки підкреслює відсутність розуміння завдання» [153, с. 161].

С.Л. Франк говорить про те, що безпосередні дані духовного досвіду з'являються у випадках, коли в речах з'являються відносини, які емпіричний досвід не в змозі виявити. Духовність – якість, що визначає сутність людини. Людина – більше, ніж природна біологічна істота, яка отримує інформацію в емпіричному досвіді. Трансцендентний досвід значніше емпіричного, в ньому «об'єктивна, надіндивідуальна реальність дана нам не в формі предметної дійсності ззовні як об'єкт, що протистоїть як трансцендентна реальність «суб'єктові» і його зовнішньому світу, а у формі реальності, яка присутня в нас самих, споріднена з нами зсередини й нам розкривається. «Такою є реальність Бога, як вона дана нам у первинному містичному досвіді – незалежно від того, як ставлення людини до Бога виражається в подальшій рефлексії, у похідних богословських доктринах», – вважає С.Л. Франк [254, с. 72-73].

П. Флоренський вважає, що в осягненні релігійних догматів особливу роль відіграє «живий релігійний досвід, як єдино законний спосіб пізнання догматів», тому що «православ'я показується, але не доказується»; ось чому для всякого, хто хоче зрозуміти православ'я, є тільки один спосіб, – прямий досвід православний, і «щоб стати православним, треба зануритися разом в саму стихію православ'я, зажити православно, і немає іншого шляху» [162, с. 3-8].

Дослідники роблять висновок, що для невоцерковленої людини розуміння сакрального сенсу культу закрите, і вона здатна аналізувати тільки його зовнішню сторону, не маючи власного внутрішнього релігійного досвіду. При розгляді релігії найчастіше звертається увага на віру і догмати, а не культ. Однак догмат і культ нерозривні. Практика має значення тільки в зв'язку з її тлумаченням.

Так, А.М. Колодний зазначає, що релігія має свою внутрішню і зовнішню структуру. Первинною реальністю релігії є релігійний досвід. Він включає в себе такі аспекти, як захоплення і зачудування нескінченністю Космосу, почування таїни в наявності священного, відчуття залежності від божественної сили чи невидимого порядку речей, визнання провини і переживання неспокою, які супроводжують віру в божественне правосуддя, відчування спокою в надії на божественне прощення. Саме при такому підході релігійний досвід постає вже як

досвід зіткнення особи з реальністю іншого порядку, незалежно від того, чи знайшов він, а чи ж ні своє вираження в символах і образах певної релігійної традиції. Релігійний досвід служить засобом виявлення потреби особи у смислі буття, в силі, яка б надавала їй цілісність, виражала б ставлення до надприродного. Цей досвід знаходить вираження в таких індивідуальних проявах, як відчуття певної розумності і вічної справедливості в космічному масштабі, відчуття священного, що поєднує в собі страх і благовоління перед ним, а також благовоління перед таємницею людського призначення; почуття страху і власної немочі при зіткненні із святинею; відчуття наявності у світі невидимого творця його порядку, тієї сили, завдяки якій індивідуальне життя набирає сенсу; відчуття свого єднання із світом всевишнього і подолання в такий спосіб свого егоцентричного Я. Хоча духовне життя будь-кого з людей є індивідуальним, реалізуватися у відриві від інших воно не може. Індивідуальний пошук Бога будується на досвіді людства. Наявні релігійні системи різної конфесійної визначеності слід розглядати як «різноманіття форм зв'язку людства з надприродним. Зберігаючи вірність родинним традиціям, одні йдуть до Бога через християнство, хоч воно подеколи й дає відмінні шляхи зв'язків з Богом, другі – через іслам, треті – через визначену їм батьками або обрану самотійно якусь іншу конфесію. Кожний з них завдяки своїй релігії може досягти високої духовності» [121].

Вивчення імплікацій релігійного досвіду вимагає неупередженого та об'єктивного підходу, який розглядає факти без упередження. І. Вах визначає принципи такого підходу. Перша вимога полягає в обліку широкого обсягу і різноманітності фактів релігійного досвіду. Це означає, що основу всіх досліджень релігії повинні утворити, по-перше, феноменологічні і психологічні типи, існування яких стало відоме завдяки відомому аналізу Джемса і, по-друге, різноманітні історичні типи релігійного досвіду. Будь-яка спроба обмежити дослідження однією релігією – неодмінно призведе до недостатніх і невірних висновків. Чим ширше обсяг проявів релігійного досвіду, до яких має доступ дослідник, тим глибше буде його проникнення в предмет. Друга вимога,

необхідна для успішного дослідження світу релігії, полягає в розумінні високої оцінки природи і значення релігійних явищ. Дослідник повинен намагатися інтерпретувати свій матеріал по можливості доброзичливо. Очевидно, що для дослідника релігійних феноменів відкриті два підходи. Один підхід заснований на переконанні, що досліджується істина. Це «іманентний» підхід, використовуваний принаймні в половині джерел, з яких дослідник отримує інформацію. Інший підхід не виключає можливості того, що твердження «тут мається істина» відповідає дійсності, але намагається скористатися усіма матеріалами, незалежно від того, позитивно чи негативно оцінює їх прихильник релігії, для того, щоб ретельно перевірити і проаналізувати їх критично, розглянути їх у контексті (соціальному, історичному, культурному, психологічному), інтерпретувати явища, по-перше, з точки зору їх власної природи, і, по-друге, враховуючи зазначений вище контекст [221, с. 212-220].

З точки зору В.Головей, концепція досвіду, як «заснованого на практиці чуттєво-емпіричного пізнання дійсності», не відповідає ситуації в деяких важливих сферах людської духовної діяльності, в тім числі релігійній. На необхідності якісної диференціації досвіду наголосив Р. Бекон, виділивши два різновиди досвіду – емпіричний і надемпіричний або містичний. Подальший розвиток цієї категорії ми знаходимо в творах Дж. Локка, І. Канта, Гегеля. Поняття досвіду перетворюється у німецькій класичній філософії з інструментального на одне з основних філософських понять. Кант трактував досвід з трансцендентальної точки зору: «філософське вивчення досвіду отримало настанову мислити як підстави власної можливості, так і умови тотальності мисленнєвого простору в поняттях, які забезпечують найменшому мисленнєвому актові присутність у ньому всієї структури досвіду взагалі» [49, с. 38].

Релігійний досвід з емпіричної точки зору дослідники характеризують насамперед як розрив з реальністю. І якщо ми хочемо визнати за релігійним досвідом об'єктивну значимість, то ми повинні також розглядати його як реальність – тільки іншу реальність. Цей принцип феноменології людських станів А. Шюц називає «досвідом множинних реальностей». Однією з подібних

множинних реальностей є віртуальна реальність, що включає в себе «віртуальний релігійний досвід» – особливий тип досвіду. Релігійний досвід дає підстави для подальшого раціонального вираження аргументів на користь реальності Бога. Тільки деякі з віруючих – обрані – отримують інформацію безпосередньо за допомогою одкровенень. Решта – з других чи третіх рук – читаючи відповідні тексти, слухаючи проповіді, відвідуючи концерти релігійної музики або слухаючи музику в запису і т.п. «Чим слабкіше в суспільстві вплив релігійної традиції», – зазначає П. Бергер, – «тим вище рівень індивідуальної рефлексії над матеріалом, що поставляється традицією». Тому останні півтора століття і переважає в суспільстві скептицизм і атеїзм, незважаючи на формальне дотримання багатьма людьми вимог релігійної обрядовості. Найбільш неповторним був досвід великих засновників релігій – Будди, Мойсея, Ісуса Христа, Мухаммеда – їх релігійний досвід був закладений в основу великих релігій. Коли досвід основоположників став надбанням широких мас людей, виникли стабільні форми і способи поклоніння Богові (богам). Склалися системи культів. Виникла теологія – наука про Бога і його характерні риси (атрибути), яка стала немов би надбудовою над релігійним досвідом. Склалася свого роду звичка поклонятися Богу суворо певним чином, звертатися до Нього в суворо визначених виразах, уявляти собі Його в суворо визначених образах і вести себе відповідно суворо певним канонам. Все це в сукупності називається релігійною традицією. Кожна існуюча релігія зберігає і підтримує свою традицію, а найчастіше в рамках однієї релігії існує кілька традицій – це католицизм, православ'я і протестантизм в християнстві, сунніти і шиїти в ісламі, хінаяна і махаяна в буддизмі тощо. В цілому релігійний досвід автори визначають «як досвід зіткнення з реальністю іншого порядку, незалежно від того, чи був цей досвід виражений в символах і образах тієї чи іншої релігійної традиції». Багато давніх і суворих традицій (як, наприклад, римо-католики) сьогодні згодні з думкою, що єдиний шлях до справжнього богопізнання – це особистісний досвід. Однак, з точки зору академічної традиції, дається швидше негативна оцінка як містицизму, так і релігійному досвіду, оскільки вважається, що апеляція до особистісного релігійного досвіду свідчить

про кризу раціональних способів обґрунтування віри. Слід зазначити, що протиставлення цих двох підходів неправомірне. Як вважають дослідники, особистісний досвід потребує раціональної інтерпретації, щоб не розчинитися безслідно в пам'яті індивіда, а стати надбанням суспільства [209, с. 124-182]. В цілому релігійний досвід намагалися визначити з самих різних точок зору: відчуття священного, що поєднує в собі трепет і благоговіння; відчуття абсолютної залежності, що розкриває статус людини як сотвореної істоти; почуття єдності з Божеством і його безпосереднє сприйняття; контакт з «іншою» реальністю і відчуття присутності «інших» сил. Об'єднує їх віра в те, що граничні цінності існують реально. Зрештою, зі свого боку ми будемо придержуватись позиції, згідно з якою віртуальний релігійний досвід – це, на наш погляд, досвід духовного освоєння світу з використанням інформаційних технологій. У той же час ряд дослідників дотримується думки, згідно з якою релігійний досвід знаходить своє практичне вираження у формуванні культу, який забезпечує впорядковану структуру поклоніння релігійному об'єкту. Релігійна традиція, практика – це посередник між індивідом, який є носієм містичного досвіду, та суспільством, що традиціями побудовує свої відносини зі священним.

Ю. Борецько зауважує, що суб'єкт інтегрується у соціальну систему через дію і релігійна дія не є винятком у даному контексті. Релігійна дія визначається ним як система соціальних актів, яка відображає інтенсивні й універсальні установки і мотивації, котрі ґрунтуються на переживаннях. Погоджуючись з Е. Дюркгеймом у тому, що вирішальне значення релігії мають не вірування і догмати, а культові дії – обряди і ритуали, автор говорить про вивчення даних релігійних практик у статичному та динамічному ракурсах. За статичним визначенням, релігійні практики є сукупністю інтерпретацій і дій, здійснених людьми у зв'язку з їх віруваннями та релігійним досвідом. Натомість у динамічному вираженні релігійні практики постають як безперервний процес постійного переосмислення та корегування жорсткої та встановленої системи релігійних текстів, норм та інститутів. Базуючись на теорії комунікативної дії Ю. Хабермаса, Ю. Борецько акцентує свою увагу на вивченні релігійних практик

як системи комунікації між віруючими суб'єктами, представниками інших світів та Богом [28, с. 47-52].

Л.С. Астахова вважає, що в основі кожної релігії стоїть первинний релігійний досвід її основоположника, який реалізується в практиках, що в подальшому розділяються з послідовниками. Таким чином відбувається навчання послідовників безпосередньо принципу релігійної дії. У випадку інституціоналізації релігійних переживань здобуття релігійного досвіду проходить під контролем «професіоналів» – священнослужителів через виконання віруючими певних дій у певний час та у певному місці. Ці релігійні дії, на думку автора, є основою релігійної практики. Л.С. Астахова виділяє наступні універсальні категорії, які притаманні релігійним діям та є їх вираженням: 1) релігійна дія завжди суб'єктивна; 2) релігійна дія є процес, що відбувається у часі та просторі; 3) релігійна дія завжди пов'язана з нормативною мотивацією учасника та його вмотивованістю; 4) релігійна дія зумовлена відносинами, які добудовуються як у повсякденному, так і в ірраціонально-трансцендентному світі. Окрім того, Л.С. Астаховою виділено 8 типів релігійної дії: 1. «Бездіяльність» (пасивність автора заохочується релігійною організацією); 2. Мотиваційна релігійна дія (реалізація процедур соціальної взаємодії на базі релігійного мотиву); 3. Релігійна дія за самоідентифікацією; 4. Дія на базі заданого релігійного стимулу (під тиском зовнішнього подразника); 5. Пошукова релігійна дія (у спробах самовизначення людина намагається зв'язати думки, почуття, спонукання та дії); 6. Ритуалізована релігійна дія; 7. Церемоніал як структурована релігійна дія з контрольованим переживанням; 8. Вільна релігійна дія, коли будь-яка діяльність, зроблена адептом релігії, проголошується як релігійна [7, с. 20-25].

Загалом А.Р. Редкліфф-Браун формулює наступний шлях наукового вивчення релігій та релігійного досвіду:

1. Щоб зрозуміти конкретну релігію, ми повинні вивчити її ефекти. Тому релігія повинна вивчатися в дії;
2. Так як поведінка людини значною мірою регулюється і направляється тим, що ми називаємо почуттями і розуміємо як стан душі, необхідно якомога глибше

розкрити почуття, народжені в індивіді в результаті участі в конкретному релігійному культі;

3. При вивченні будь-якої релігії ми в першу чергу повинні досліджувати специфічно релігійні дії, церемонії та колективні або індивідуальні обряди;

4. Акцент на характерній для деяких сучасних релігій вірі в специфічні доктрини є, як здається, результатом деяких соціальних процесів в суспільствах зі складною структурою;

5. У деяких суспільствах існує пряма, очевидна відповідність релігії соціальній структурі. Це було проілюстровано тотемізмом австралійців і культом предків. Це також справедливо і для релігій, які ми називаємо національними, наприклад для релігії євреїв чи релігій міст-держав Греції та Риму. Але коли завдяки створенню різних церков, сект чи культових груп з'являються окремі незалежні релігійні організації всередині однієї нації, відношення релігії до всієї суспільної структури виявляється опосередкованим і його не завжди легко простежити;

6. В якості загальної формули (наскільки взагалі така формула може бути корисною) пропонується наступне: у всіх релігіях виражено те, що А.Р. Редкліфф-Браун назвав почуттям залежності в його подвійному аспекті; саме постійно підтримуючи це почуття, релігії здійснюють свою суспільну функцію [206].

У результаті проведення масштабних соціологічних досліджень у межах проекту “Релігія і церква в сучасній Україні” О.Р. Козловський виявив, що цілісний релігійний досвід в Україні має чітку тенденцію до своєї реалізації у вигляді “досвіду автономного” (що свідчить про мінімізацію власне традиційних релігійних практик і переважання релігійності здебільшого поза релігійними інститутами). Таким чином, “автономний релігійний досвід” домінує у сучасній українській релігійності і є визначальною тенденцією прилучення населення до релігії. Окрім того, отримані дані засвідчують, що в православній ідентичності традиційна світоглядна складова має тенденцію до зменшення і що її частково витісняє культово-ритуальна практика (традиційне православне “обрядовір'я”), а також посилювана роль політичної й “цивілізаційної” складових православної ідентичності [117, с. 72, 87-88].

Існує точка зору, що комплекс знань – досвід, який накопичує протягом життя як окрема людина, так і соціум, до якого вона належить, можна умовно розділити на чотири структурні частини: міфологічний, ідеологічний, науковий і знання здорового глузду. Перша з цих частин, названа міфологічним знанням, – це комплекс відомостей, що виходять з авторитетних джерел, а тому взятих на віру, без критики і емпіричної перевірки. Якщо ж ми будемо пропускати одержувану нами інформацію через призму особливих інтересів тієї соціальної групи (національної, етнічної, релігійної, політичного угруповання або ж економічної страти), до якої ми належимо, підрозділяючи отримані відомості у відповідності з цими інтересами на хороші і погані, правильні і неправильні, корисні та шкідливі – зрозуміло, насамперед, для членів цієї групи, – то одержувані в результаті такого сортування знання будуть носити ідеологічний характер. Неважко переконатися, що будь релігійність заснована на з'єднанні цих двох типів знання [4, с. 145-146].

Таким чином, ми стикаємося з новим видом релігійної комунікації – віртуальною релігійною комунікацією, в якій особливу роль відіграє віртуальний релігійний досвід. Окрім «вертикалі» і «горизонталі» в спілкуванні-комунікативної складової, призначеної для вузького кола – віруючих – з'являється спілкування з інформацією (технології) – інформаційна складова, яка призначена масовому користувачеві (можливість спілкування з Богом – вертикальна комунікація, можливість спілкування з вірними – горизонтальна комунікація, використання інформаційних технологій у одержанні інформації та спілкуванні – опосередкована віртуальна комунікація). Вплив релігійної комунікації на культуру полягає в тому, що вона апелює до сакральних сенсів, під формою релігійної комунікації приховані онтологічні аспекти антропології, що розкривають сутність Людини. Людина, покладаючи свою діяльність в основу Культури, яка передбачає вищу духовну реальність, координує свою творчу діяльність, орієнтуючись на Трансцендентне. Зрештою, ми можемо зробити висновок про те, що релігійний досвід є однією з складових релігійної культури. Релігійний досвід повинен вивчатися у динаміці, з розкриттям почуттів,

народжених індивідом в результаті участі у конкретному релігійному культі через дослідження специфічних релігійних дій та обрядів з урахуванням особливостей релігійних доктрин та соціальної структури, відповідної до досліджуваної релігії. Дослідження релігії та церкви в сучасній Україні свідчать, що у сучасній українській релігійності домінує автономний релігійний досвід, який є визначальною тенденцією прилучення населення до релігії, а традиційна світоглядна складова православної ідентичності має тенденцію до зменшення – її частково витісняє культово-ритуальна практика.

Висновки до розділу 2

Автором було розглянуто Інтернет як чинник глобалізації та віртуалізації сучасної культури. Глобальною тенденцією в наш час став стрімкий розвиток інформаційних та комунікаційних технологій з утворенням особливого інформаційного простору в межах всесвітньої мережі Інтернет. Ключовими у всіх визначеннях Інтернету є слова «глобальний», «екстериторіальний», «інформаційний» та «мережевий», які відображають сутність цього соціокультурного явища. Комп'ютерні мережі не завжди мали глобальний характер, будучи прерогативою наукової еліти на початку свого існування, але ставши невід'ємною частиною масової культури на рубежі XX-XXI століть. Сучасні статистичні дані свідчать про поступове зростання впливу інформаційних мереж на українське суспільство. Автор схиляється до думки, що сучасні інтернет-технології створили особливий «екранний світ», який народжує ілюзію безпосередньої присутності користувача. Саме за цим світом в останні десятиліття і закріпилися найменування «віртуальний світ» та «віртуальна реальність». Віртуальна реальність – це ігрові або необхідні з технічної точки зору штучні реальності, які виникають завдяки впливу комп'ютера на свідомість. Віртуальна реальність електронних мереж в наш час стала не тільки місцем комунікації людей та джерелом формування людського світосприйняття – вона проникає на всі пласти життєдіяльності людини XXI століття, стаючи місцем задоволення все більшої кількості духовних потреб сучасного індивіда. Віртуальна комунікація – комунікація в межах віртуальної реальності – є наслідком епохи глобальної інформатизації людства, отже, зрештою, становить феномен культури. Важливою особливістю віртуальної комунікації є принципове викривлення вихідної інформації, яке призводить до зміни моделі людського світосприйняття. Кіберкомунікація має особливу соціальну природу, що не просто імітує реально-соціальні відносини, проте створює особливий кіберпростір, здатний трансформувати під своїм впливом реальний соціокультурний світ. Разом з розвитком засобів комунікації у Інтернеті, в залежності від їх особливостей та доступності, розвивалася і світова спільнота Всесвітньої Мережі. Інтернет

сьогодні виступає не тільки як засіб культурної комунікації, але середовище культури та одна з її форм. Інтернет дозволяє особистості зробити свій особистий вибір щодо своєї як релігійної, так і культурної ідентичності. За інтенсивністю впливу на людську культуру створення Інтернету можна поставити в один ряд з винайденням писемності та друкарства. Лише зі з'явленням мережі Інтернет людські культури почали по-справжньому піддаватись процесам глобалізації, утворюючи сучасну глобальну культуру. Зрештою, нова всесвітня комунікативна система Інтернет як соціокультурний феномен виявляється майже повною реалізацією теоретичних прагнень постмодернізму. Смерть автора, варіативність інтерпретацій тексту, хаотична структура, безкінечність переходів між фрагментами текстів. Все це є в Інтернеті (гіпертекст, знеособленість контенту, мінливий стан ідентичності користувача).

Нами було розкрито сутність процесу релігійної комунікації як динамічного розрізу релігійної культури. Релігійна комунікація – це відносини, в процесі яких відбувається передача та обмін інформацією релігійного змісту за допомогою певної для кожної релігії системи знаків усередині та поза межами культу. Різносторонність особистого і соціального релігійного досвіду визначає особливості релігійної комунікації. В релігійній комунікації транслювання і збереження досвіду не повинно репрезентуватися врозріз із духовною традицією. Інтернет надає значні можливості у розширенні релігійної комунікації усередині культу та зовні, між релігійними течіями. Однак перенесення процесів релігійної комунікації в кіберпростір мережі Інтернет здатне призводити до руйнування традиційної ідентичності. Релігійна ідентичність сучасної людини відрізняється еклектичністю, свободою конструювання, плюралізмом релігійних цінностей.

Відповідно з поставленими дослідницькими завданнями, нами було охарактеризовано категорію релігійного досвіду як підґрунтя релігійної культури. Перш за все, релігійний досвід є однією з складових релігійної культури та знаходить своє практичне вираження у формуванні культу. Існує низка поглядів на зміст категорій духовного досвіду. У понятійному розрізі категорії «досвід сакральний» та «досвід священний» є елементами релігійного досвіду, який

становить складову більш широкого поняття «досвід духовний». Нами було розглянуто ряд точок зору на зміст вищезначених категорій духовного досвіду. Зрештою, нами було зроблено висновок, що релігійний досвід – це прямий досвід релігійного життя, релігійної повсякденності, первинна реальність релігії, це досвід зіткнення з реальністю іншого порядку, незалежно від того, чи був цей досвід виражений в символах і образах тієї чи іншої релігійної традиції. Дослідження релігії та церкви в сучасній Україні свідчать, що у сучасній українській релігійності домінує автономний релігійний досвід, який є визначальною тенденцією прилучення населення до релігії, а традиційна світоглядна складова православної ідентичності має тенденцію до зменшення – її частково витісняє культово-ритуальна практика. На основі розглянутих нами точок зору на прийнятті концепції релігійного досвіду нами було сприйнято принципи, сформульовані А.Р. Редкліффом-Брауном, які наголошують, що релігійний досвід повинен вивчатися у динаміці (релігійній діяльності), з розкриттям почуттів, породжених індивідом в результаті участі у конкретному релігійному культі через дослідження специфічних релігійних дій та обрядів з урахуванням особливостей релігійних доктрин та структури, відповідної до досліджуваної релігії.

РОЗДІЛ 3. ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ КУЛЬТУРИ В ЕЛЕКТРОННОМУ ПРОСТОРИ МЕРЕЖІ ІНТЕРНЕТ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

3.1 Інтернет як культурне середовище для побудови діалогу між віруючими індивідами та релігійними конфесіями

У січні 2014 року глава Католицької церкви Папа Римський Франциск назвав мережу Інтернет Божим Даром. За твердженням Франциска, християнське вчення завдяки Інтернету дійсно здатне досягти буквально "периферії людського існування" [293]. Таким чином, виступ Франциска піднімає актуальну в сьогодишню цифрову епоху проблему релігійної комунікації у Всесвітній Мережі. Дійсно, глобальність і доступність мережі Інтернет робить її одним з найбільш ефективних і перспективних каналів передачі різного роду повідомлень, у тому числі релігійного характеру. Сьогодні релігійні організації й течії приділяють найпильнішу увагу віртуальному медіапростору, не тільки використовуючи його для залучення нових послідовників, але й для самоствердження, інформуючи про себе світу за допомогою новин з життя організації і її послідовників. Але не менш важливою формою електронної комунікації у Всесвітній Мережі в цей час є діалог між собою різних релігійних течій і релігійних культур у цілому або діалог конфесій. Міжрелігійний діалог – важливий вид релігійної комунікації, яка є динамічним виявленням релігійної культури, саме тому вивчення Інтернету як культурного середовища для реалізації міжрелігійного діалогу потребує нашої пильної уваги. Обґрунтовуючи важливість даного аспекту релігійної комунікації, ми можемо погодитись з думкою, висловленою О.М. Чумаковим на XXIII Всесвітньому філософському конгресі, згідно з якою діалог культур і цивілізацій є єдино можливим шляхом вирішення глобальних проблем сучасності конструктивним чином, поєднуючи суспільний розвиток на національних і глобальному рівнях. Це служить доказом важливості філософії, яка сприяє життєво необхідному діалогу культур і співпраці народів [269]. Не має значення, чи є релігійна культура православною, юдейською або буддистською, у віртуальному просторі мережі Інтернет усі вони мають можливість взаємодіяти одна з одною з таким рівнем відкритості й свободи, який

є неможливим у звичайних умовах. Таким чином, нам належить розглянути складності, проблеми й перспективи міжрелігійного діалогу, що виникають в контексті його протікання в просторі мережі Інтернет як особливого комунікативного середовища.

При розгляді мережі Інтернет як культурного середовища протікання міжконфесійного діалогу насамперед слід позначити, що, власне, представляє собою міжконфесійний діалог. Виходячи з аналізу А. Доброера, у сучасній науці існують тенденції до трактування міжконфесійного діалогу як комунікації між представниками різних галузей однієї релігійної "родини" (наприклад, православні й католики), так і між представниками різних релігій (мусульмани, християни, буддисти і т.д.). Міжрелігійний діалог – це будь-яка форма зустрічі й пошуку взаєморозуміння між представниками різних конфесій, здійснювана в дусі поваги й довіри до іншої людини як до особистості, метою якої є поглиблене пізнання важливої для її учасників істини й прагнення зробити відносини між людьми більш відповідними до гідності людини. Сучасний світ становить перед людиною проблеми, які неможливо розв'язати поодиночі. Православний богослов С. Верховський підтверджує дану тезу, стверджуючи, що якщо людство не знайде загального ідеалу, не звернеться до позитивної єдності, воно неминуче прийде до страшних нещасть і внутрішнього занепаду. А однією з форм свідчення про даний ідеал і є діалог віруючих представників різних релігійних плинів [62].

При продовженні характеристики віртуального простору мережі Інтернет як соціокультурного середовища слід підкреслити деякі важливі якості даного медіапростору, які відіграють особливу роль у практиці релігійної віртуальної комунікації. Насамперед, це – глобальність та всеосяжність. Телекомунікаційні властивості мережі обумовлюють миттєвий доступ до опублікованих у ній матеріалів з будь-якої точки земної кулі, де є доступ до Інтернету. Завдяки цьому забезпечується вільний обмін інформацією між усіма учасниками інформаційної мережі. Більшість релігійних організацій і спільнот сьогодні воліє мати власне представництво в мережі Інтернет задля інформування громадськості про свою діяльність, спілкування з наявними послідовниками й залучення нових

прихильників. Серед них – не тільки сайти певних церков або релігійних конфесій, але й мультиконфесійні портали, де будь-який бажаючий має можливість обговорити той або інший релігійний напрямок та поставити свої запитання за темами, що його цікавлять. Подібні умови сприяють підтримці постійного діалогу між представниками різних релігійних напрямків і активному обміну релігійним досвідом між віруючими.

Проте в релігійну комунікацію в Інтернеті зазвичай є включеними не тільки користувачі Інтернету, які є прихильниками певних релігійних течій чи конфесій. В онлайн-дискурсі беруть участь також представники атеїзму та агностицизму, що дає загальне уявлення про свободу комунікації у віртуальних комп'ютерних мережах. У релігійні обговорення часто включаються навіть користувачі, які випадково потрапили на певний інтернет-ресурс та були втягнуті у релігійну суперечку. Таким чином, глобальний простір мережі Інтернет надає надзвичайні можливості для різнобічної взаємодії між представниками різних релігійних течій і користувачами Інтернету, які не є прихильниками конкретного віровчення, а також створює умови для побудування міжконфесійного діалогу [291, с. 112].

Другим важливим фактором сітьової комунікації є анонімність спілкування у віртуальних мережах. Високий рівень анонімності учасників комунікації надає більші можливості у виборі та побудові власного образу, а віддаленість і знеособленість користувачів Всесвітньої Мережі дозволяють у процесі взаємодії приміряти на себе безліч різних статусів і соціальних ролей. Проблема анонімності спілкування завжди гостро стояла в контексті сітьової комунікації, завдяки своєму двоїстому характеру. З одного боку, анонімність дає відчуття свободи та безкарності учасникам віртуальних відносин, надаючи їм можливість порушувати норми комунікації, вести протиправну або шкідливу діяльність за допомогою подачі неправильної або шкідливої інформації іншим учасникам. Але, з іншого боку, тільки анонімність дає повну свободу самовираження та розкриття учасників електронного діалогу, без побоювань бути підданим переслідуванню чи несхваленню іншими учасниками. Проходячи в умовах анонімності віртуальної комунікації, даний інформаційний обмін протікає з високим рівнем щирості та

довіри. Це відбувається завдяки тому, що в мережі Інтернет учасники комунікації можуть ставити запитання й висувати тези, які вони не ризикнули або засоромилися б озвучувати в реальному оточенні. Крім того, через те що анонімність в Інтернеті не є обов'язковою умовою сітьової комунікації, зберігається можливість перенесення взаємовідносин між учасниками віртуальної взаємодії в реальне середовище, наприклад, у вигляді реального спілкування між учасниками віртуальної спільноти. Таким чином, віртуальна комунікація в мережі Інтернет може впливати на реальну комунікацію.

Зрештою, інтернет забезпечує формування такої характеристики кібер-релігії як еклектичність. Розширення спектру користувачів Інтернету стимулює "виробників" кібер-релігійних послуг експериментувати з комбінацією різних релігій та духовних практик. С. Кейлі наводить приклад найбільш поширених зразків синкретизму з базою, заснованою на християнській доктрині, і запозиченнями з індуїзму, буддизму, чи східної думки: «... це, здавалося б, пронизує все. Як показали опитування, від однієї п'ятої до чверті населення США вірять у поняття «карми» і «реінкарнації» і, дотримуючись духу New Age, говорять про «всесвіт», про «енергії», про самотворення і створення реальності» [107, с. 114].

Серед інших особливостей електронного середовища Інтернету як нового ЗМІ є наявність інтерфейса користувача та інтерактивність віртуального середовища при взаємодії між користувачами (наприклад, на інтернет-форумах), а також наявність гіперпосилань між сайтами церков та релігійних організацій, що зв'язують дані ресурси у єдину мережу. Гіперпосилання дуже активно використовуються онлайн-церквами, роблячи контент пов'язаних з ними інтернет-ресурсів більш інформаційним та структурованим [289, с. 293].

Кожна релігійна традиція є певним способом формування способу сприйняття світу віруючими. Оцінка світу віруючим певної конфесії формується відповідно релігійної традиції та релігійної культури. Тому діалог певних релігій необхідно вести як діалог культур. Міжконфесійні протиріччя можуть бути переведені у сферу культури, де вони здебільшого втрачають гострі кути. Як

зазначає Є.Я. Кушнір, «У тому, наскільки вплив релігії, церкви, релігійної культури поширюється у суспільстві, завжди визначальну роль відігравала держава. Релігійне життя як складова частина громадського життя, з одного боку, є сукупністю універсальних, загальноукраїнських, а з іншого боку – специфічних регіональних ознак і особливостей. Тому загальнодержавні і регіональні компоненти в одних випадках, взаємодіючи між собою, формують систему гармонічного взаємозбагачуючого існування, а в інших – вступають у протидію, призводять до відчуження і розмежування в релігійному середовищі» [137, с. 349-350].

А.А. Гусейнов стверджує, що глобалізація дійсно об'єднує людство в ряді дуже важливих аспектів (технологічний, фінансовий, засобів масової комунікації). Цей процес єднання людства в тому, що стосується цивілізаційних аспектів його існування, супроводжується явним наростанням і загостренням конфліктів між різними культурами в їх національній, релігійній, регіональній вираженості. І ці два різноспрямовані процеси являють собою величезну загрозу. Стоїть принципове завдання: як можливо поєднати людство, як можлива глобальність на основі різноманіття культур, різноманіття вірувань, різноманіття політичних пріоритетів? Саме діалог культур позначає цей шлях [149].

І. Мамед-заде підкреслює важливість визначень культури як «закріплення», сталості, фіксації деяких норм, технологічних, кажучи сучасною мовою, правил. Проте потрібно ясно усвідомлювати (це завдання філософа), що такі твердження не розкривають причин динамічності, мінливості культури. У століття «швидкісних» інформаційних технологій слід по-новому подивитися на культуру, подумати про те, що в ході змін культури може зробити філософ для її збереження в динаміці. Як приклад, він звертає увагу на те, як ми всі ставимося до Інтернету, до соціальних мереж. В той час, як Інтернет дозволяє творити добро і зло, ми мусимо осмислити, які якісні зміни він несе в культурі. І. Мамед-заде акцентує увагу на тому, що проблема не в переліку плюсів і мінусів мережі Інтернет, а в тому, що вони створюють культуру, так би мовити, рухливу, без «незмінного» ядра, культуру динамічної взаємодії конкретних людей, культуру

діалогу. Чим скоріше це зрозуміє філософ, тим значнішою буде його роль в культурі [146].

Виникає закономірне питання: як у сучасних умовах досягненню "загального ідеалу", взаєморозумінню різних релігійних культур сприяє функціонування мережі Інтернет. Насамперед, слід охарактеризувати вже згадувану раніше глобальність, всеохоплення даного явища. Якщо в більш ранні епохи для встановлення контакту між різними релігіями найчастіше доводилося долати величезні відстані, іноді протягом багатьох днів, то завдяки електронному простору Інтернету ця комунікація стала здійснюватися миттєво. При цьому, на відміну від інших медіапросторів, таких як радіо й телебачення, що мають більш однобічний характер комунікації, важливою характеристикою Інтернету є високий рівень інтерактивності: як правило, учасники діалогу здатні спілкуватися між собою в реальному часі, передаючи повідомлення миттєво й без обмежень. Подібний рівень свободи дозволяє представникам різних релігійних культур вільно спілкуватися між собою й робити культурний і інформаційний обмін, який був би попросту неможливий у звичайних умовах. Більше того, позначений рівень свободи дозволяє навіть маловідомим локальним вченням та релігіям заявляти про себе на рівні з більшими та розповсюдженими на значних територіях течіями, транслюючи інформацію про себе усьому світові через Всесвітню Мережу. Усе це сприяє встановленню прихильниками певних конфесій більшої поінформованості про інші конфесії і більш об'єктивних точок зору на їхні вчення та діяльність.

О.В. Добродум стверджує, що в кіберпросторі знаходять свою нішу практично всі існуючі в "офлайн" релігії, конфесії, рухи й деномінації. При цьому значна частина подій, що відбуваються в сфері релігійних взаємин, знаходить своє відображення в Глобальній Павутині. Таким чином, Інтернет стає значимим фактором релігійного життя в таких його проявах, як міжрелігійний діалог, віртуальна активність офлайнових і, особливо, онлайнових культових установ, модифікація культу. Дослідник говорить про можливість і необхідність здійснення моніторингу кіберпростору для профілактики міжрелігійних і міжконфесійних протистоянь і конфліктів. Процеси віртуалізації релігійного

життя в такий спосіб можуть у ще більшому ступені сприяти забезпеченню цивільних і релігійних свобод [61].

М.С. Петрушкевич відзначає при цьому, що Інтернет сьогодні став не тільки майданчиком міжрелігійного діалогу й "місіонерським полем", але також способом поширення різних квазірелігійних ідей. Релігійні організації використовують канали масової комунікації, у тому числі Всесвітню Мережу, не тільки з місіонерськими цілями, але також і для підтримки цілісності релігійної громади, її розвитку й забезпечення необхідної в сучасних умовах інтенсивності інформаційного обміну. Так, на відміну від традиційних масових медіа, у просторі мережі Інтернет здійснюється процес активної інтеракції віруючих. З її допомогою реалізується можливість індивідуального ознайомлення віруючих з інформацією про інші релігійні плени й міжособистісна комунікація з представниками інших релігійних культур. Той факт, що віруючі через Інтернет збільшують кількість своїх зв'язків, відкриває значні можливості для церков, у тому числі, і в плані поширення своїх ідей. Зокрема, Петрушкевич звертається до практики поширення Євангелія носіями християнської віри. У той же час, практично всі християнські церкви мають свої адреси сайтів в Інтернеті і це відкриває як нові можливості, так і проблеми, пов'язані з особливостями інтернет-комунікації, такими як анонімність та псевдоанонімність. Так, завдяки Інтернету мають можливість виявляти свій релігійний вплив не тільки поширені офіційні течії, але й різні маргінальні групи. Наприклад, від імені православних, католицьких або мусульманських співтовариств можуть виступати кардинально відмінні одне від іншого угруповання, що дотримуються різних поглядів і навіть прямо протилежних цілей. У той же час, завдяки комп'ютерним мережам одержав вираження так званий процес "екзотеризації", що проявляється в тому, що все, що в релігійній традиції раніше відносилось до таємних знань, до яких мали доступ лише одиниці, стало доступним практично кожному. Логічно припустити, що завдяки подібним проявам релігійної освіти зменшується кількість стереотипів і упереджень щодо віддалених релігійних культур і співтовариств. Зрештою, за твердженням Д.Е. Гордона, відкритий доступ до релігійної інформації сприяє

розвитку релігій, в фундаменті яких лежить не догма, а особисте відношення до божественного [181].

Досить докладне дослідження Інтернету як майданчика для міжрелігійного діалогу належить Є. Алвстаду. Аналізуючи точки зору різних авторів, Алвстад говорить про мережу Інтернет як про динамічне середовище обігу й обміну між різноманітними відправниками та одержувачами релігійної інформації, у якому відкриваються нові можливості для комунікації. Виходячи із цього, Інтернет забезпечує нову й легкодоступну арену для міжкультурних міжрелігійних зіткнень, простір, у якому представники різних релігій, як і критики релігії, можуть взаємодіяти один з одним, брати участь у діалозі й реалізовувати спільні проекти. Завдяки своїй децентралізованій структурі, потенційно Інтернет здійснює свій вплив у розв'язанні багатьох конфліктів, в основі яких стоять окремі нетерпимі релігійні лідери, а глобальність і відкритість інтернет-комунікації дозволяє попереджати міжрелігійні конфлікти, чиєю причиною є упередження, викликані нестачею контактів між представниками різних релігійних культур. Однак, з іншого боку, протікання даного типу комунікації саме по собі може бути причиною виникнення релігійних конфліктів у межах простору Інтернету, пов'язаних із уже встановленими упередженістю й упередженнями проти чужорідних релігій. Враховуючи вільний характер інтернет-комунікації, завжди існує небезпека гострого протікання подібних конфліктів у Мережі, що супроводжується ворожістю та агресивністю між учасниками діалогу. Результати досліджень свідчать, що віртуальне середовище Інтернету сприяє плюралістичним і відкритим дебатам далеко не у кожному випадку. Є. Алвстад виділяє три прийняті в науковому середовищі точки зору на те, чи сприяє середовище мережі Інтернет плідному міжрелігійному діалогу: відповідно до першої, Інтернет має значний потенціал як середовище, що сприяє відкритому діалогу між релігіями; другий підхід акцентується на схильності до поляризації міжрелігійного діалогу, що приводить до зростання напруженості; нарешті, компромісна точка зору говорить, що, хоча й існує підвищена ймовірність

виникнення конфліктів, Інтернет як комунікативне середовище все-таки відіграє конструктивну роль у створенні відкритого міжрелігійного діалогу [283].

Досягнення повного взаєморозуміння між різними релігійними напрямками у такий спосіб вимагає виконання цілого ряду умов. Так В.М. Хруль говорить про плюралізм релігійних думок як фундамент й необхідну умову досягнення взаєморозуміння. Другою важливою його передумовою є можливість і наявність розвиненого й збалансованого суспільного діалогу. Виходячи з вищезазначених відомостей, потенційним майданчиком для такого діалогу в наш час є глобальна мережа Інтернет. Але одного лише середовища для проведення діалогу недостатньо. Релігійний плюралізм припускає повну аксіологічну ясність і визнання можливості існування систем цінностей інших релігійних культур. Адекватний міжрелігійний діалог вимагає від конфесій-учасників взаємоповаги, аксіологічного взаєморозуміння й прагнення участі в діалозі. Шлях же до досягнення консенсусу має на увазі, що релігії припускають можливість компромісу заради загального добра, прагнуть до його досягнення й модифікують свою місіонерську проповідь, враховуючи перспективи досягнення цього консенсусу. Подібний консенсус припускає визнання ціннісних і культурних відмінностей, полегшуючи спільне знаходження взаємоприйнятих вирішень загальних проблем [264].

Представники різних конфесій розуміють світ і культуру відповідно до своєї релігійної традиції. Тому діалог релігійних конфесій доцільно вести як діалог релігійних культур. У сфері культури міжконфесійні протиріччя мають більше можливостей для вирішення, аніж у сфері релігії. Важливо підкреслити, що є загальнолюдська культура, яка спирається на релігійні культури різних конфесій, існуючих в Україні, і тому діалог культур може відіграти позитивну роль у національному й культурному відродженні України [21, с. 140-146].

Таким чином, на основі всього вищесказаного можна стверджувати, що на сьогоднішній день мережа Інтернет є дуже перспективним комунікативним середовищем для встановлення ефективного діалогу не тільки між представниками окремих релігійних напрямків, але й цілими релігійними

культурами, що склались у відмінних одна від іншої історичних умовах і на різних територіях. Дане середовище має ряд характерних особливостей, які сприяють вільній та відкритій комунікації навіть між представниками протидіючих і конкуруючих релігійних течій і досягненню консенсусу. Разом з тим, міжрелігійний діалог у межах електронного простору комп'ютерних мереж потенційно містить у собі ряд потребуючих вирішення комунікативних проблем і підвищену ймовірність виникнення конфліктів. Тому досягнення в ньому повного взаєморозуміння є неможливим без прийняття догм релігійного плюралізму та взаємної терпимості, а також визнання ціннісних і культурних відмінностей усіх учасників діалогу. З одного боку, Інтернет надає можливість релігійним організаціям звертатися до тем, які знаходяться на периферії інтересів традиційних ЗМІ. З іншого боку, перенесення процесів релігійної комунікації в кіберпростір (віртуальний соціальний простір) призводить до виникнення нових комунікативних майданчиків – форумів, соціальних мереж. Оформлення нових релігійних співтовариств в кіберпросторі, можливість з легкістю брати участь у віртуальному релігійному житті ведуть до руйнування традиційної ідентичності. Дослідники відзначають, що релігійна ідентичність сучасної людини відрізняється еклектичністю, свободою конструювання, плюралізмом релігійних цінностей.

3.2 Вплив інтернет-технологій на культові практики віруючих користувачів мережі Інтернет

В 1978 році відомий теоретик інформаційного суспільства Д. Белл у своєму есе «Повернення сакрального: аргументи щодо майбутнього релігії» писав, що в кінці XVIII та на початку XIX століть більшість мислителів чекали, що в XX столітті релігія щезне. На рубежі XIX – XX століть багато хто вважав, що релігія існуватиме не довше, ніж до початку XXI століття [285, с. 29-30]. Та як ми бачимо, на сьогоднішній день релігія не тільки не втратила своїх позицій в людській культурі та суспільстві, а й впливає на більшість поточних геополітичних та культурних процесів. Суть цього впливу красномовно

виражається у наступному: XX століття було війною ідеологій, XXI століття – війна релігій.

Це й не дивно, враховуючи, наскільки релігійні інститути інтегровані у людську культуру та цивілізацію. Приводячи слова С. Хантінгтона, «релігія є центральною, визначальною характеристикою цивілізації... Із п'яти «світових релігій» Вебера чотири – християнство, іслам, індуїзм та конфуціанство – пов'язані з основними цивілізаціями» [261, с. 59-60].

Важливою проблемою нашого дослідження є питання стосовно того, чи можна вважати Інтернет одним з трансформаційних чинників релігійної культури у сучасному соціумі. Розглядаючи академічне тлумачення терміну «чинник» з боку «Великого тлумачного словника сучасної української мови» 2005 року, ми розуміємо його як «Умову, рушійну силу, причину будь-якого процесу, що визначає його характер або одну з основних рис; фактор». У свою чергу, «фактор» можна розуміти як 1. Умову, рушійну силу будь-якого процесу, явища, чинник. 2. Змінну величину, яка, за припущенням, впливає на результати експерименту [37, с. 1526, 1601]. Тож чи можна вважати глобальну мережу Інтернет однією з умов, рушійних сил, яка визначає характер або риси сучасної релігійної культури? Шляхом розв'язання цієї проблеми постає вивчення ролі Інтернету у трансформаційних процесах, що відбуваються у сучасній релігійній культурі, адже подібні трансформації можуть завдавати вплив на культуру в цілому, отже – впливати на людину та людське існування.

Глобальна проблема взаємодії релігії й віртуальних мереж у наш час здобуває все більшу популярність в ученому середовищі. На сьогоднішній день в суспільних науках сформувалося стійке коло дослідників, які вивчають релігійні відносини в умовах віртуального простору комп'ютерної мережі Інтернет та вплив її на релігію в цілому. Так, серед фундаментальних робіт в даній галузі особливу значимість має низка робіт К. Хелланда, експерта з проблем релігійної активності в онлайн-просторі та досліджень у Всесвітній Павутині. Однією з його найвідоміших публікацій стала робота «Онлайн-релігія як жива релігія: методологічні аспекти дослідження релігійної участі в Інтернеті» (2005). Автором

з 1999 року проводилися масштабні дослідження релігійних груп і течій в комп'ютерних мережах з акцентуванням уваги на аналізі і класифікації сайтів, які являють собою простір для релігійної комунікації. Дослідження автором релігійної діяльності онлайн мають важливе методологічне значення для досліджень релігійної активності у віртуальних мережах. З емпіричних досліджень також важливо відзначити спільну роботу П. Чеонг, А. Халаваса та К. Квона «Мої Хроніки: розуміння блогінгу як релігійної практики». Робота стала рідкісним прикладом практичного дослідження застосування Інтернету в релігійній діяльності конкретних організацій та груп на прикладі блогів. Окрім вищезазначених робіт для дослідників питань взаємодії релігії та інформаційних мереж представляють цінність теоретичні роботи в сфері проблем інформаційного та мережевого суспільства, а також взаємодії релігії та віртуальної реальності таких авторів, як М. Кастельс, О. Тоффлер, Д. Белл, Г.М. Маклюен та інші.

У контексті глобалізаційних перетворень у сучасній Україні ми маємо мультикультуральну картину релігій і етносів. Актуальність даної проблеми для вітчизняної науки підтверджується емпіричними дослідженнями, згідно з якими наше суспільство характеризується високим рівнем релігійності населення. Так, за даними соціологічного дослідження, проведеного Інститутом соціології НАН України у 2015 році, серед населення України 88,4% – віруючі українці [30, с. 122-128.]. Саме релігійна культура є одним з факторів, що формують загальнонаціональну культуру з її загальнолюдськими цінностями і міжконфесійні відносини в державі, окрім того, порівняння досліджень у різні роки свідчить про зростання ролі релігії в українському суспільстві в останні роки. Так, за даними міжнародного соціологічного опитування «Європейське соціальне дослідження», у 2011 році лише 69,1% населення України відносило себе до певної релігії чи віросповідання. За даними цього дослідження, у 2011 році конфесійний склад України виглядав наступним чином: Православ'я – 58,4%; Римо-католицизм – 7%; Протестантизм – 0,7%; Інші християни – 2%; Іслам – 0,9%; Юдаїзм – 0,0%; Східні релігії – 0,1%; Інші релігії – 0,3%, отже громадяни, які не відносились до жодної релігії чи віросповідання, склали 30,1%

опитуваних [48, с. 94-96]. Дані звіту Державного департаменту у справах національностей та релігій «Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01 січня 2016 року» говорять про наявність в Україні 34183 релігійних громад різних конфесій. При цьому найбільшу кількість релігійних громад мають: Українська Православна Церква (Московського Патріархату) – 12334, Українська Православна Церква Київського Патріархату – 4921, Українська Греко-Католицька Церква – 3366, Всеукраїнський союз об'єднань Євангельських християн-баптистів – 2532, Всеукраїнський союз Християн віри євангельської (п'ятидесятників) – 1605, Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня – 1036, Свідки Єгови – 928, Римо-Католицька Церква – 933 та Духовне управління мусульман України – 111 [199] та ін. Таким чином ми можемо спостерігати не тільки значне зростання кількості релігійних громад, але й той факт, що представники православних конфесій становлять значну частину від усієї сукупності населення України, отже вказані конфесії представляють особливий інтерес при дослідженні релігії в українському соціумі.

Про вплив релігії в українському соціокультурному середовищі свідчить той факт, що в період з 1994 по 2010 роки індекс довіри до церкви та духовенства в українському суспільстві поступово зростав від рівня 3,1 до рівня 3,5 за п'ятибальною шкалою. У порівнянні, індекс довіри до уряду з боку українських громадян ніколи не підіймався вище значення 3,1, а максимальний рівень довіри до ЗМІ не перевищував значення 3,0 бали. У 2012 році індекс довіри церкві та духовенству знизився до 3,3 балів, проте усе одно значно перевищував індекс довіри до уряду (2,1 бали) та ЗМІ (2,9 бали) [244, с. 564]. У 2010 році кожен десятий українець (10,4%) стверджував, що долученість до релігії допомагає йому орієнтуватись у житті, розуміти хід подій та приймати правильні рішення і майже кожен третій (31,7%) погоджувався з твердженням «Все в руках Божих». Л. Бевзенко на підставі аналізу результатів моніторингу підсумовує, що релігійність, безумовно, є одним з тих факторів, що впливає на поведінку та світосприйняття людей. При цьому дослідник зазначає, що діапазон смислових наповнень щодо поняття релігійності може значно варіюватись: від уявлення про

релігійність як глибоко психічно вкорінене переживання світу, як створеного Богом та сповненого Божої присутності, до поверхових форм релігійності, що має лише обрядовий характер. В першому випадку, за думкою Бевзенко, дійсно можна очікувати суттєвого впливу релігійності на всі форми поведінки людини. Але в другому випадку ця релігійність буде проявляти себе лише у вигляді певних релігійних практик (регулярне відвідування храмів, додержання постів, виконання поширених релігійних обрядів, святкування релігійних свят) [243, с. 431, 446, 518, 611, 625].

Н. Пивоварова на підставі результатів досліджень релігійності Українським інститутом соціальних досліджень у 2000-2002 роках та Українським центром економічних та політичних досліджень ім. Разумкова у 2000, 2002 та 2013 роках зауважує, що наявність певних релігійних переконань у свідомості людини деякою мірою впливає на ставлення людини до тих чи інших соціальних проблем (аборти, евтаназія, самогубства, хабарництво, силові дії). Наявність віри в людини постає як певний внутрішній моральний кодекс, що впливає на розуміння таких інституцій, як шлюб та сім'я. Окрім того, респонденти, які вважають себе віруючими, демонструють більшу вимогливість до цінності життя і власної поведінки та демонструють більшу відповідальність за прийняття рішень [184, с. 160-161].

Усі вищезначені дані свідчать про те, наскільки сильним є релігійний вплив в сучасній українській культурі, але не слід забувати і про те, що значна частина українських віруючих сьогодні віддає перевагу комунікації на релігійні теми та взаємодії зі священнослужителями через мережу Інтернет. Наприклад, за даними відділу зовнішніх церковних зв'язків Української Православної Церкви Київського Патріархату, однієї з домінуючих релігійних конфесій на території України, до 25% парафіян даної релігійної організації спілкуються зі священнослужителями в Інтернеті [173]. Зрештою, А. Колодний, аналізуючи офіційну статистику тенденцій змін у релігійній мережі України за 1992-2012 роки, робить висновок, що розвиток релігійної мережі в Україні вичерпав свій екстенсивний етап розвитку та перейшов в інтенсивний. Якщо на початку 90-х

років кількість релігійних організацій в країні щороку зростала на 30-32%, опісля 2000 року ці показники зменшилися до 3-6%. Загалом, за прогнозами автора, на зміну традиційним ритуалізованим церквам прийдуть інтелектуалізовані, церква телебачення чи Інтернету [120, с. 59-61].

Задля більш глибокого розуміння впливу мережі Інтернет на релігійну комунікацію та релігійний досвід віруючих, який уособлюється у реалізації ними обрядово-культових практик, нами було проведене пошукове емпіричне дослідження впливу Інтернет-технологій на культові практики віруючих користувачів Інтернету в Україні. Онлайн-опитування було виконано нами впродовж зими-літа 2014 року в українському сегменті мережі Інтернет шляхом поширення електронної анкети на популярних релігійних форумах, порталах та у тематичних спільнотах соціальних мереж. І хоча вибірка в 351 віруючих користувачів не може дати нам повну картину досліджуваного феномену, вона дає нам можливість побачити ряд тенденцій.

Згідно з отриманими результатами, близько 10,5% опитуваних користувачів мали досвід обговорення релігійних тем зі священнослужителями в Інтернеті. У той же час релігійна активність більшості респондентів у Інтернеті була спрямована на ознайомлення з релігійними текстами тих чи інших конфесій (34%) та відвідування сайтів релігійної спрямованості (33%). Слідом за популярністю стоять скачування релігійної музики чи фільмів (23%), консультації щодо релігії зі звичайними користувачами (11%), пропаганда своїх релігійних поглядів серед інших користувачів Інтернету (7%) та замовлення релігійної атрибутики (2%). Лише 4% респондентів доводилося відправляти свої молитви у вигляді текстових чи аудіо- та відеоповідомлень на веб-сайти чи у соціальні мережі, сповідуватись через мережу Інтернет доводилося лише 3,7% опитуваних, кожний двадцятий респондент (5,1%) користувався інтернет-каплицями чи церквами-онлайн і лише 2% опитуваних довелося брати участь у сумісних молитвах чи богослужіннях в Інтернеті за допомогою аудіо- та відео-чатів. Це був доволі очікуваний результат, вважаючи на те, що такі і подібні до них форми релігійної поведінки більш характерні для розвинутих країн Заходу та Далекого Сходу, де інформаційні

технології мають значно більший розвиток та поширення, ніж в Україні. У той же час більше ніж третина опитуваних респондентів (34,9%) загалом позитивно поставилась до проникнення релігійних відносин у Всесвітню Мережу, і 43,5% учасників дослідження оцінили даний процес як негативний, а 21,6% респондентів не змогли визначити своє ставлення до вказаного явища. Таким чином, нами було зафіксовано загальну тенденцію до негативного сприйняття проникнення релігійних відносин до Інтернету серед українських віруючих користувачів. У той же час, згідно з розподілом відповідей респондентів на відкрите питання, процес користування Інтернетом певною мірою привів до покращення відношення до наступних релігійних течій та організацій у частини опитуваних: іслам, буддизм, православ'я, католицизм, свідки Єгови, язичництво, релігії Сходу, баптизм, харизмати, УГКЦ, атеїзм та агностицизм. Крім того, використання Інтернету водночас певною мірою призвело до погіршення ставлення до наступних релігійних течій та організацій з боку деяких респондентів: іслам, свідки Єгови, православ'я, іудаїзм, католицизм, УПЦ КП, даосизм, Біле братство, баптисти, УГКЦ, англіканство, мормони, УПЦ МП, крішнаїзм, християнства в цілому та релігії в цілому.

Аналіз отриманих результатів дозволив зробити наступне заключення: використання мережі Інтернет все ж здатне призводити до перегляду власного світогляду і ставлення до тих чи інших релігійних течій користувачем. І хоча наше дослідження мало лише пошуковий характер, ми можемо говорити про наявність певного прошарку віруючих користувачів Всесвітньої Мережі, які в процесі її використання змінюють вектор та рівень власної релігійності та характер власної обрядово-культової практики.

Незалежно від спектра особистісних відносин до процесу віртуалізації суспільства і особистості очевидно, що Інтернет в процесі комунікації користувачів призводить до викривлення передаваної інформації, істотним і неоднозначним чином впливає на них, міняючи стиль життя, а, відповідно, і образ думок сотень мільйонів людей. В.В. Миронов так характеризує дану проблему «Змінюється якість інформації, яка передається не тільки на рівні понять, що

потребують їх внутрішньої змістовної обробки, але й на рівні образів. Інформація стає зовнішньо більш доступною, легко сприймаємою. Це в значній мірі збільшує швидкість її обробки та накопичення. Однак, водночас, це призведе до небачених раніше можливостей трансформації її змісту, аж до повного викривлення при видимості об'єктивності» [152].

Технічний прогрес призводить до революційного впливу технологічних інновацій і на релігію. Згідно С. Хантингтону[261], наприклад, безпосереднім наслідком модернізації є глобальне повернення до релігії, оскільки модернізація змушує людей більше цінувати свою спадщину, повертатися обличчям до місцевих культур, причому часто дане повернення набуває релігійну форму. Могутні в «офлайн» світові релігії і менш могутні численні деномінації або маргінальні, у власне релігійному сенсі, спільноти наполегливо прагнуть максимально «обжити» онлайн-кіберпростір. Як відзначають дослідники, відмінна риса глобальної павутини – те, що релігійні меншини, що часто відчують на собі гоніння, а іноді і конфліктують з законом, досить вільно відчують себе в мережі. Одними з прикладів є існування і регулярне оновлення веб-сайту «Білого братства», поява на ньому нових послань «Марії Деві-Христос» до учнів, веб-сайту «Аум Сінріке», веб-сайтів сотень індуїстів і буддистських організацій, шаманів, чаклунів, язичників і сатаністів. Популярний в Рунеті і «клуб скептиків», що об'єднує мережу атеїстичних веб-сайтів, які також володіють в Інтернеті значними ресурсами незалежно від юридичного статусу та державної підтримки. Дослідники прогнозують, що протягом найближчого десятиліття приблизно 50 млн людей можуть перейти у «кібервіру», отже зможуть отримувати будь-які релігійні знання і настанови виключно за допомогою Інтернету. Дві третини американців можуть стати регулярними відвідувачами «онлайн-богослужінь» протягом найближчих 10 років: так, за відомостями компанії Barna Research Online, більше 100 тисяч протестантських церков вже проповідують через Інтернет. Інтернет всезростаючою мірою зачіпає практично всі аспекти життєдіяльності релігійних громад завдяки мережевим богослужінням, віртуальним церквам, мережевим каплицям, самодіяльній і

самостійно поширюваній музиці для богослужінь, теологічним чатам, екуменічним дебатам, сеансам медитації, онлайнним сповідям і зустрічам, проповідям по електронній пошті і через веб-сайти, електронному продажу церковного начиння, електронному місіонерству, цілодобовому навчанню місіонерів і пасторів зі всього світу, що живуть в різних часових поясах.

Ряд прикладів, які підтверджують, що сучасне релігійне життя все більш схильне до впливу інноваційних технологій:

- Мовлення по SMS, трансляції проповідей (римо-католицизм, Великобританія);
- Відправлення SMS-прохань до богів (індуїзм, Індія);
- Видання SMS-варіанту Біблії (протестантизм, Норвегія);
- Відправлення віртуальних прохань на богослужіння з e-mail (англіканство, Шотландія);
- Здійснення електронної сповіді і отримання електронної Епітимії (римо-католицизм, США);
- Електронна благодійність і відрахування електронної десятини (протестантизм, США);
- Розсилання на мобільні телефони прихожан повідомлень про час проведення мес, текстів самої служби, привітань пастора, уривків з Біблії, молитов і благословень (протестантизм, Німеччина);
- Надання послуги складання молитви у віртуальній церкві (під девізом: «засвіти віртуальну свічку, але скажи справжню молитву») (англіканство, Шотландія);
- Створення віртуального церковного приходу (англіканство, Великобританія);
- Створення віртуальної християнської церкви (протестантизм і екуменізм, США; римо-католицизм, Угорщина; протестантизм, РФ);
- Надання можливості прийняття ісламу через Інтернет (іслам, РФ);
- Можливість піддатися віртуальному еквіваленту анафеми: негайне відключення охоронцями від проекту тих, хто порушить правила поведінки в інтернет-церкві;
- Надання послуг з вибору релігії ін.

Згідно судженням М. Бабаєва, відкритий доступ до релігійної інформації сприяє розвитку релігій, в підставі яких лежить не догма, а особистісне ставлення

до божественного. Не даючи оцінку подібної класифікації релігій, можна сказати, що різноманітність представлених в Мережі релігійних вчень і свобода вибору між ними може мати двоякий ефект. Учений вважає, що визнання такої різноманітності нормою може вести до ослаблення і повного знищення релігійного почуття, до виродження релігії в симуляцію і гру (як приклад наводиться кібологія і церква евтаназії) [60, с. 44-45].

Розвиток нових технологій призводить до створення віртуальних осередків, у які проектується соціальна активність розосереджених у просторі та часі учасників колективних дій. Кіберпростір позбавляє сакральне тієї темпоральної та ландшафтної скученості, ознаками якої воно, як правило, наділяється в реальному світі. У кіберпросторі сакральне занурюється в гіпертекстовий масив і потім висвічується у вигляді лексичних одиниць, за обсягом індексу цитованості часто конкуруючих з багатьма феноменами масової культури [205, с. 116].

А.М. Невшупа говорить про те, що людина, яка вчинила свій світоглядний вибір на користь релігії, що прийшла до віри усвідомлено, в ході непростого, часто болісного духовного пошуку, рішуче відкидає церкву, будь-яку релігійну структуру. Така людина, намагаючись глибоко осмислити релігійну ідею, самостійно вивчає Біблію, історію релігії та Церкви, спеціальну філософську, наукову та іншу літературу і джерела, накопичує досвід релігійного життя, спілкування з Вищим Началом, але воліє при цьому не переступати порога церкви. Інтелігенція активно орієнтується на всі засоби масової інформації, через них здобуваючи знання про те, що її цікавить, перевіряючи, уточнюючи свої позиції. Соціологічні дослідження при цьому звертають увагу на те, що у тих, у кого превалює не церковна, не ортодоксальна релігійність, ступінь довіри до ЗМІ, таких як Інтернет, значно більша. Крім того, характерною особливістю сучасного освіченого віруючого є і те, що при довірі до ЗМІ знижується довіра до релігійних організацій [164, с. 83].

У цьому випадку доречно пригадати слова О. Сагана: «...богословам слід усвідомити, що логічна трансформація догматів і їх раціоналістичне пристосування до реальностей життя є неминучим процесом – хоче того Церква

чи ні...Зміни соціокультурних цінностей, що неминучі при зміні соціальних структур і прошарків, поколінь, зрештою поступово приводять до того, що догмати починають означувати (чи, швидше, суспільство їм відводить) зовнішню сторону релігійності» [208, с. 73].

Зі збільшенням кількості сітьових ресурсів розширюється релігійна мережа і, окрім того, змінюється характер релігійної взаємодії. Так, наприклад, К. Геллард, дослідник, який ввів в ужиток поняття «онлайн-релігії» (online religion), відзначає, що на кінець 1999 року не було чіткої різниці між релігійними сайтами з високим рівнем інтерактивності та свободи і повністю інформаційними сайтами, що дають користувачам тільки інформацію, без взаємодії з відвідувачами ресурсу. Крім того, аналіз релігійних ресурсів дав привід вважати, що існували суттєві відмінності між веб-сайтами офіційних релігійних організацій і неофіційних груп. Виявилось, що в той період офіційні релігійні організації не приймали активної участі у розробці відкритих інтерактивних ресурсів у просторі Всесвітньої павутини. В той же час неофіційні майданчики для комунікації, такі як Usenet, надавали своїм учасникам місце для комфортної міжрелігійної взаємодії та обміну релігійним досвідом. Проте, дослідник відзначає, що вже за 5 років релігійні організації зуміли адаптуватися до нових реалій віртуального середовища інформаційних мереж і поліпшили способи онлайн-взаємодії, створивши всі необхідні умови для комфортної віртуальної релігійної комунікації [303].

З поліпшенням технічного оснащення сайтів, розвитком аудіо- та відеочатів, відеоконференцій, онлайн-семінарів та інших засобів міжособистісної комунікації підвищувалася й релігійна активність користувачів Всесвітньої Мережі. Наприклад, поява різного роду відеосервісів дозволила Російській Православній церкві завести власний канал на сайті Youtube.com, де розміщуються сюжети про патріарше служіння, церковні новини та ін. Подібне рішення при своїй низькій вартості та простоті дозволило церкві забезпечити доступ до своїх матеріалів (новин, інтерв'ю, молитв) з боку більш ніж двохмільярдної аудиторії користувачів Інтернету.

Огляд досліджень релігії в Інтернеті свідчить про те, що релігійні спільноти в Інтернеті можуть використовувати Інтернет для поживлення релігійних традицій та збагачення власної діяльності новими релігійними практиками. Проте Інтернет може також руйнувати встановлені релігійні відносини, провокуючи побудування віртуальних релігійних спільнот незалежно від офіційних релігійних організацій. У той же час вказані організації використовують комп'ютерні мережі в якості одного із ЗМІ, задля інформування своїх прихильників та поширення віри, яку вони представляють. Наприклад, релігійні лідери можуть створювати власні представництва в Інтернеті у вигляді веб-сайтів та онлайн-каналів та засновувати джерела підтримки у соціальних мережах. У світлі нових технологій та методів розповсюдження інформації концепція «онлайн-релігії» розширюється та охоплює все більшу кількість користувачів мережі Інтернет [289, с. 292].

Одним з різновидів інтернет-технологій стали блоги – відкриті електронні «щоденники», які з'явилися як популярний жанр комунікації у кіберпросторі. Виникнення блогів викликало багато питань, що стосуються самопрезентації користувачів у віртуальних мережах, тому стало мотивом для інтенсифікації досліджень різних аспектів комунікації, зокрема релігійної комунікації, саме на прикладах блогів. Наявність релігійного дискурсу в блогах провокує виникнення свіжих думок щодо тих чи інших релігійних питань певної конфесії, збагачує релігійний досвід всіх учасників комунікації [291, с. 102]. Вивчення блогосфери мережі Інтернет надає значущий матеріал для розуміння ролі релігії у кіберпросторі. Наприклад, К. Хеїді у своїй роботі «Релігійний авторитет та блогосфера» зазначає, що серед блогерів, які є прихильниками християнства, спостерігається багато звернень до Бога та посилань на Біблію в їх блогах. Окрім того, було виявлено безліч посилань на біблійних персонажів та різних священнослужителів. У той час як деякі блогери піддавали сумніву різні релігійні переконання та вірування, християнські блогери були більш зосереджені на підтвердженні власних переконань, ніж спростуванні інших вірувань. Загалом, результати вивчення християнської блогосфери давали уявлення про зосередження її на просуванні власних ідей та створенні консенсусу між її

учасниками стосовно певних релігійних тезисів і положень. До того ж, отримані результати свідчили про важливу роль християнських текстів та Біблії у комунікації християнських блогерів, які використовували дані матеріали для обґрунтування власної точки зору або аргументації у дискусіях. Окрім того, блоги часто використовувалися відомими християнськими діячами для здійснення релігійного впливу на користувачів Інтернету та як альтернативний ЗМІ. Врешті решт, дослідження показало, як християнська блогосфера використовувалася послідовниками християнства в якості засобу досягнення єдності з іншими послідовниками даного християнського вчення [287, с. 269-271]. Є навіть певний сенс вважати, що з точки зору соціально-історичної перспективи на релігійне використання новітніх ЗМІ, таких як мережа Інтернет, релігія завжди використовувала новітні комунікативні технології, починаючи з виникнення писемності і закінчуючи сучасністю. Так, традиція ведення релігійних блогів в Інтернеті знаходить своє коріння ще у релігійних щоденниках минулих століть [291, с. 105].

В сучасному інформаційному суспільстві релігійні організації стикаються з проблемами, пов'язаними з розвитком та прийняттям новітніх інформаційних технологій. Незважаючи на пожвавлення в останній час інтеграції релігії у кіберпростір комп'ютерних мереж, спеціалісти в області суспільних наук та масових комунікацій все ще продовжують нехтувати вивченням релігії в даних галузях [289, с. 291].

Динаміка трансформації елементів релігійної культури в мережі Інтернет найбільш виразно проявляє себе на мікрорівні, виражаючись у з'явленні сітьових релігійних спільнот, блогів та форумів релігійної спрямованості, здійсненні віруючими релігійних ритуалів і таїнств через Інтернет з можливістю подальшого розвитку до ймовірної появи сітьових релігій. Хоча на даний момент такі течії не набули значного поширення, з підвищенням ролі віртуальної релігійної комунікації у повсякденному житті та зростанням кількості користувачів інформаційних мереж можливим буде очікувати появи такого роду утворень. Одним з прикладів подібних «інтернет-релігій» можна вважати «дудаїзм» –

релігію, створену на життєвих принципах головного герою фільму «Великий Лебовські». Незважаючи на жартівливий характер вчення, що включає в себе такі принципи як «плинути за течією», не хвилюватись щодо складних життєвих ситуацій та несерйозно ставитись до повсякденних речей, на сьогоднішній день існує офіційно зареєстрована релігійна організація дудаїзму, що станом на 2013 рік мала у своєму складі більш ніж 150 тис. послідовників. При цьому слід зауважити, що саме «інтернет-релігією» дану течію роблять шляхи розповсюдження вчення та взаємодії з послідовниками: з самого початку свого існування вчення поширювалось через мережу Інтернет та сайт організації www.dudeism.com, фактично не виходячи за межі комп'ютерних мереж. Таким чином дана релігійна течія є зразком повноцінної релігійної течії, що практично виникла та функціонує в Інтернеті [295].

Як інший приклад зародкової форми сітьової релігії можна привести офіційно визнану у Швеції «Місіонерську Церков Копімізму», релігійну течію, яка сповідує вільний файловий обмін у мережі Інтернет та декларує святість обміну знаннями. І хоча від самого початку свого існування ця течія формувалась переважно в рамках боротьби за вільне поширення інформації, вона має всі формальні атрибути та ознаки релігії та може розглядатись в якості однієї з можливих моделей майбутнього розвитку релігії в просторі інформаційних мереж [294].

На підставі аналізу вищезгаданих результатів досліджень релігії в Інтернеті можна говорити про помірний вплив використання мережі Інтернет на зміну суб'єктивних оцінок до релігій та релігійних течій інтернет-користувачами. Це також може опосередковано свідчити про зміну ставлення до власної конфесії віруючого. Таким чином, використання Інтернету призводить до зміни ставлення у відношенні релігій та релігійних організацій, хоча, на наш погляд, цей вплив і не можна назвати значним. З поширенням мережі Інтернет багато віруючих та релігійних установ приймають новітні інформаційні технології та використовують їх задля вираження власної віри та звернень до невіруючих, а також закріплення і зміцнення зв'язків між своїми прибічниками. Хоча релігія

завжди мала місце серед інших тематичних напрямків комунікації в комп'ютерних мережах, з розвитком Всесвітньої Мережі еволюціонує і релігійна комунікація, що відбувається в її межах.

3.3 Проблеми та перспективи трансформації релігійної культури у віртуальному просторі мережі Інтернет

Сьогодні унікальні можливості до комунікації мережі Інтернет активно експлуатуються в багатьох сферах суспільного життя, наприклад, у рекламній діяльності чи політичній агітації, але високе значення також мають і для віртуальної релігійної комунікації. Це сприяє тому, що релігійні відносини поступово переміщаються у віртуальну площину. Однак даний процес спричиняє двояку реакцію з боку громадськості, у тому числі представників різних релігійних груп.

На початку 2000-х років дослідження, що пов'язані з вивченням взаємовідносин онлайн- та офлайн-релігії, здебільшого стверджували, що релігійні практики у просторі Інтернету неминуче кидають виклик традиційній релігії та релігійним відносинам. Варто зауважити, що більшість подібних висновків стосувалось вивчення нових релігійних рухів онлайн або дослідження ритуалів та практик культових груп в Інтернеті. Інтернет-спільноти можуть пропонувати свої власні інтерпретації релігійних вірувань та ритуалів. Окрім того, є вірогідність виникнення напруженості між релігійними організаціями та їх учасниками через те, що спілкування у віртуальних мережах створює простір для оскарження та критики офіційних релігійних вчень [288].

Дослідження релігійної діяльності у мережі Інтернет, проведене у 2009 році у Сингапурі, свідчить, що значна частина релігійних організацій використовує Інтернет задля опублікування інформації, що стосується релігійної конфесії, до якої належить організація, змісту релігійних вірувань та ритуалів, які вона практикує, та історії організації. Окрім того, релігійні групи використовують веб-ресурси для інформування своїх прихильників щодо послуг релігійного характеру, які вони надають: спеціальних шкіл, семінарів, молодіжних

співтовариств, груп підтримки. Частина релігійних організацій за допомогою мережі Інтернет надає громадськості інформацію щодо своїх нерелігійних заходів: програм підтримки дітей, малозабезпечених громадян та інших незахищених верств населення, освітніх грантів та стажувань, програм розвитку молоді, семінарів, правових та медичних послуг. Інтернет-ресурси також можуть містити менш важливі допоміжні дані щодо конкретної організації: її місцезнаходження та карту проїзду. Але окрім звичайного інформування користувачів веб-ресурси релігійних організацій виконують і інші функції, сприяючи отриманню релігійного досвіду користувачами та їх єднанню: ресурси містять онлайн-галереї фотографій релігійних лідерів та учасників організації з заходів, які нею проводяться, релігійні тексти та посібники, інтерактивні онлайн-форуми та чати, де користувачі Інтернету можуть обмінюватися релігійним досвідом та спілкуватися між собою та з священнослужителями конкретної організації, навчальні та художні фільми, що стосуються певної конфесії. Таким чином, інтернет-ресурси забезпечують більш тісний зв'язок між учасниками релігійних спільнот та представниками релігійних організацій, що представляють конкретну релігійну течію [289, с. 294-295].

Безумовно, подібні взаємостосунки релігії та Інтернету лише доводять актуальність та важливість вивчення цього комунікаційного середовища. Саме тому із самого початку популяризації Інтернету існування даного інформаційного простору привертає до себе увагу з боку безлічі релігійних груп, які розуміють, який значний вплив надає даний простір на релігійне життя всіх віруючих, що належать до певної релігійної конфесії та мають доступ до інформаційних мереж.

Дискусійними на сьогоднішній день є спроби переходу певних організацій від простих онлайн-консультацій по релігійним питанням з священнослужителями та надання інформаційних послуг до онлайн-сповідей, відпущенню гріхів через Інтернет та платним sms-молитвам. Окрім того, завдяки публічності мережі Інтернет навіть малочисельні або заборонені в певних державах релігійні течії здатні заявити про себе, опублікувавши власний сітьовий ресурс, доступний з будь-якої точки планети, яка може забезпечити доступ до

Інтернету. Завдяки цьому мережа Інтернет активно використовується забороненими релігійними сектами і деструктивними культами для безперешкодного залучення нових послідовників.

При розгляді впливу мережі Інтернет на повсякденне життя та культуру віруючих дуже часто розглядається етична сторона віртуалізації релігійних відносин. Серед представників різних релігійних конфесій існує певна група тих, хто вкрай негативно оцінює спроби перенесення таїнств і ритуалів релігійного змісту в мережу Інтернет, наполягаючи на необхідності їх очного проведення у спеціально відведених для цього місцях. Деякі релігійні організації мають чітко виражене негативне ставлення до релігійних відносин у комп'ютерних мережах, активно застерігаючи своїх прихильників від «негативних сторін Інтернету», таких як «доступ до поганих місць, які є сексуальними або протирічать оригінальному вченню». В даному випадку шкідливий вплив Інтернету виражається не тільки у піддаванні віруючих негативному моральному впливу, а й у виставленні певної конфесії у непривабливому ключі. В даному випадку можна помітити певне занепокоєння керівництв релігійних організацій щодо розповсюдження небажаної гласності стосовно їх релігії. Релігійні організації можуть здійснювати вплив на вибір та уподобання користувачів мережі Інтернет. Таким чином, критика Інтернету деякими релігійними течіями дає нам уявлення про можливий вплив релігійних відносин на ту чи іншу конфесію. У той же час, інші релігійні організації характеризують Інтернет як інструмент для об'єднання віруючих та усвідомлення ними своєї належності до певної глобальної спільноти, що представляє собою релігійну конфесію. Окрім того, Інтернет позитивно сприймається ними як площа для поширення свого вчення та зміцнення віри дійсних прихильників конфесії [288].

Прикладом подібної ворожості у відношенні до віртуальної релігійності є історія створеного у березні 2007 року сервісу по прийому пожертв в храми шляхом відправки sms-повідомлень sms-molitva.ru. За задумкою засновників сайту, ідея даного ресурсу полягала «в тому, щоб православні віруючі, котрі за певної причини не в змозі відвідати храм (зайнятість, хвороба та ін.), можуть

замовляти треби шляхом відправки смс-повідомлень особливої тарифікації». З моменту виникнення сервіс був визнаний дискредитацією Православної Церкви та викликав значне обурення з боку православної аудиторії російського сегменту мережі Інтернет. Згодом сервіс закритися та був викуплений «Спільнотою православних веб-розробників», а на місці домену sms-molitva.ru було опубліковано попередження стосовно недопустимості та неетичності подібних сервісів [304].

Доречним також буде згадати про нові небезпеки, що чекають релігію в процесі освоєння нею нового медіапростору мережі Інтернет. Це – кібератаки на віртуальні представництва релігійних організацій з боку зловмисників, які агресивно налаштовані до тієї, чи навіть ворожих релігійних організацій. Подібні атаки можуть включати розповсюдження комп'ютерних вірусів шляхом зараження релігійних сайтів організацій, викрадення конфіденційної інформації, поширення дезінформації через зламані сайти релігійних супротивників та інші види атак. Одним з прикладів подібних нападів є серія кібератак з боку хакерського угруповання «Anonymous» на офіційний інтернет-портал Католицької церкви vatican.va в 2012 році, через які сайт певний час мав проблеми з доступом до нього релігійних прихильників [284]. У тому ж 2012 році в період серії церковних свят під час Великого посту від кібератак постраждав цілий ряд православних сайтів, серед яких були портали «Інформ-релігія», «Русь-фронт», «Російський Календар», «Православний хрест» та ще кілька блогів і сайтів православної тематики. Метою атаки було виведення сайтів із топа видачі пошукових систем, що могло значно зменшити кількість відвідувачів. Як прокоментував ці події відомий православний блогер Федір Онісімов, «Останнім часом атеїсти все більше й більше стали нападати на Руську Православну Церкву та Її священноначаліє. Так нерідко безапеляційній критиці піддавався Святійший патріарх Кирил» [259]. Слід зазначити, що такі популярні ресурси дуже часто становляться жертвами хакерських атак, тому зазвичай потребують функціонування цілих інфраструктур інформаційної безпеки.

Не слід забувати і про інформаційні загрози терористичного характеру. Так В.Б. Петухов зазначає, що такі особливості Інтернету як вільний доступ, масовість аудиторії, анонімність, обмеженість можливостей рецензування і контролю та швидкість інформаційних повідомлень, незважаючи на свою позитивність в цілому, сприяють діяльності терористичних організацій [182, с. 170]. А.І. Смірнов підкреслює, що під терміном «інформаційний тероризм» прийнято розуміти: 1) використання інформаційних засобів в терористичних цілях – загрози використання фізичного насилля у політичних цілях, залякування та дестабілізація суспільства; 2) дії по дезорганізації автоматичних інформаційних систем, що створюють небезпеку загибелі людей та завдання значних фізичних збитків або виникнення інших суспільно небезпечних наслідків, якщо вони спричинені задля порушення суспільної безпеки, залякування населення або завдання впливу на прийняття рішень органами влади [218, с. 326]. Зрештою, відомий американський теролог Г. Вейман виділив та проаналізував 8 шляхів використання Інтернету терористами: 1) ведення психологічної війни; 2) пошук інформації; 3) навчання терористів; 4) збір коштів; 5) вербування; 6) створення терористичних мереж; 7) планування та координація операцій; 8) реклама і пропаганда [36]. Особливої актуальності набуває проблема інтернет-тероризму в контексті різного роду радикальних релігійних угруповань, таких як «Ісламська Держава», «Талібан» тощо, які активно вербують прихильників через власні веб-сайти та поширені соціальні мережі, серед яких «Facebook», «Вконтакті» та інші.

Однак, окрім прямих кібератак на інтернет-ресурси та кібертероризму, існують і інші засоби дискредитації релігії в Інтернеті. Наприклад, через анонімність в Інтернеті існує можливість компрометувати певних релігійних діячів, представляючись в Інтернеті від їх імені та поширюючи інформацію, яка ганьбить цих діячів чи релігійну організацію, яку вони представляють. Крім того, через недосконалість сучасних інтернет-технологій існує можливість шахрайств в сфері онлайн-голосувань та опитувань на сайтах релігійних організацій. Так, в 2009 в процесі заходу, організованого сіттовими блогерами, в інтернет-голосуванні на сайті www.zapatriarha.ru, де громадськість висловлювала

побажання щодо виборів майбутнього патріарха Російської православної церкви, через накручування голосів перемогу одержав маловідомий кандидат, висунутий інтернет-спільнотою. Подібне «протестне голосування», проведене супротивниками церкви, спричинило значний резонанс у російському сегменті Інтернету [260]. Ю.Г. Ламіхов розглядає діяльність організацій, які займаються дискредитацією церкви на прикладі «інституту церкви в Росії». Сьогодні подібні угруповання діють у віртуальній реальності інформаційних мереж, з найбільшою ефективністю реалізуючи свою мету у соціальних мережах, де молодь особливо сприятлива до стороннього впливу. Відповідно, у молоді формуються негативні установки до церкви та релігії, які знаходять своє подальше відображення в Інтернеті та соціальних мережах [130, с. 7723]. Зі свого боку відзначимо, що хоча дана проблема в однаковій мірі характерна для українського релігійного простору (адже УПЦ МП, одна з домінуючих українських конфесій, де-факто є автономією у складі Російської Православної Церкви), ситуація в Україні ускладнюється наявністю не менш поширених конфесій УПЦ КП та УГКЦ. На відміну від абсолютної «монополії» РПЦ у Росії, подібний стан справ в Україні призводить до складних багатополюсних відносин між конфесіями, які можуть супроводжуватися спільними нападками та дискредитацією сторін одна одною у Всесвітній Мережі.

Однак існують прибічники й іншого підходу до віртуалізації релігійних відносин. Так, в 2011 році католицькі священнослужителі Великобританії та США схвалили створення нової програми для мобільних телефонів Iphone "Confession: A Roman Catholic App", яке надає можливість власнику вести звіт про свої гріхи і допомагає готуватися до сповіді. Як процитувало агентство Reuters Патрика Лейнена з компанії Little Iapps, якій належить програма, "ми прагнемо залучити католиків до використання нових технологій у своїх релігійних ритуалах". При цьому слід пригадати і той факт, що ще в 2007 році Ватикан відкрив свій власний канал на відеопорталі Youtube. Однак, навіть подібні ліберальні інновації провокують напружені дискусії, як у ЗМІ, так і серед прихильників католицизму [286]. Крім того, подібні рішення спричиняють гостру

критику з боку фахівців з безпеки, тому що конфіденційна інформація, передана через Інтернет, наприклад, під час сповіді, може бути перехоплена та використана зловмисниками. Доречним буде також згадати про одне з останніх нововведень нового Папи Римського Франциска, який у 2013 році започаткував практику роздачі індульгенцій усім, хто підписався на його блог в Twitter – системі «мікроблогінгу», що дозволяє учасникам публікувати власні короткі текстові повідомлення (до 140 символів), доступні громадськості. За заявою самого Франциска, була обіцяна роздача «повних індульгенцій», які згідно з католицькою доктриною становлять собою спеціальний акт, який дозволяє скоротити час знаходження у чистилищі. До цього Франциск надавав індульгенції лише при особистих зустрічах [302]. Таке рішення спровокувало цілу серію нападів в ЗМІ, особливо з боку інших релігійних організацій та навіть власне прибічників католицизму. Проте церков продовжує впроваджувати у своїй практиці новітні інформаційні технології. Секретар папської ради із соціальних комунікацій монсеньйор Пол Тайге в 2011 році прокоментував таку церковну політику наступним чином: «Спочатку люди тихо слухали священника на проповіді, і аудиторія слухачів була обмежена приміщенням церкви. Потім, коли з'явилося радіо, аудиторія збільшилася до кількості всіх слухачів радіоефіру, з винайденням телевізора з'явилася можливість не тільки чути, але й бачити церковну службу у всіх куточках світу, де є телебачення, але спілкування все ж залишалося пасивним. Проте зараз, коли з'явився інтернет, з'явилася і можливість інтерактивного спілкування, коли люди мають можливість не лише бути слухачами, а й задавати запитання, що їх цікавлять, та брати участь в обговоренні важливих для них тем на різноманітних форумах та у тематичних блогах» [Церква не може залишатися осторонь інтернету, – монсеньйор Пол Тайге [266].

За даними дослідницького центру «Pew Internet and American Life Project», серед предметів дослідження котрого є і проблема віри у кіберпросторі, ще в 2004 році 64% американців-користувачів Інтернету використовували мережу для різноманітних релігійних цілей, серед яких: пошук інформації релігійної спрямованості, консультації за різними конфесійними питаннями, скачування

релігійної музики та придбання спеціальної атрибутики (на час дослідження доступ до Інтернету мало 68,8% від усього населення США [306]). Звичайно, США, як країна з одним з найвищих показників охоплення населення комп'ютерними мережами, характеризується високими показниками релігійної активності в Інтернеті. Однак, від країн, чиї показники на даний момент лише на стадії зростання до рівня США на початок 2000-х років (зокрема, Україна), ймовірно, можна чекати схожих результатів і у відношенні питань релігії у кіберпросторі.

Ефективність Інтернету в якості засобу впливу на релігійне світосприйняття інтернет-користувачів була емпірично доведена відповідними дослідженнями. Так, результати дослідження, проведеного у 2011 році Global Media Outreach – організацією, яка поширює вчення Євангелія онлайн через такі веб-сайти, як WhoisJesus-Really.com і GrowinginChrist.com., більш ніж 5500 спеціально навчених місіонерів відповідають на питання, що задаються людьми в Інтернеті, через електронну пошту. За результатами дослідження, названого «Християнський Індекс Росту», в якому взяло участь більше 100 000 людей по всьому світу, засновник і голова Global Media Outreach Уолт Вілсон стверджує: «онлайн-євангелізація і навчання дійсно вимірні й ефективні... онлайн-євангелізація не просто призводить до одномоментного рішення, але люди продовжують рости у своїй вірі після прийняття цього рішення» [65].

Про це опосередковано свідчать і певні факти із релігійного життя українського суспільства. Так, поширена на території України Українська Православна Церков Київського Патріархату активно використовує соціальні мережі та блоги в своїй діяльності не тільки для релігійної агітації, але й задля призивів на колективні молитви, організації релігійних акцій. Схожі методи використовуються представниками УПЦ Московського Патріархату та Протестантською Церквою в Україні. Окрім того, останнім часом набувають розповсюдженості віртуальні каплиці для парафіян, котрі не в змозі прийти в церков особисто, хоча засоби такого роду і викликають неоднозначну реакцію з боку громадськості, у тому числі багатьох священнослужителів [173].

Про увагу, яку церкви приділяють медіапростору Інтернету, свідчить те, що в 2012 році прес-секретар предстоятеля УПЦ (МП) протоієрей Г. Коваленко заявив щодо намірів інформаційних структур Української православної церкви Московського патріархату проводити регулярні зустрічі з популярними православними блогерами України. Як відзначив протоієрей, зустрічі проводитимуться для того, щоб блогери знали про реальний стан справ у Церкві і не поширювали неперевірену інформацію: «Учасниками зустрічей стануть люди, відомі в блогосфері, ті, що пишуть на церковну тематику і про Українську Православну Церкву. Поки досягнута принципова домовленість про першу зустріч, яка пройде наступного тижня, в середу або четвер. Такі зустрічі будуть регулярними» – окреслив майбутні плани Коваленко. – «Моя мета – розповісти на цій зустрічі про природу Церкви і фактично поговорити про просвітницьке служіння Церкви за допомогою засобів масової інформації і комунікації. Крім того, зараз в блогосфері формується якийсь загальний настрій, спрямований, на жаль, у бік скандалу і провокації. Я хотів би дізнатися у професіоналів, чи можлива позитивна присутність Церкви в блогосфері. І я готовий відповідати на їхні запитання» [240].

В серпні 2013 року Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ) запустила власне соціально-релігійне інтернет-телебачення «Живе. ТБ» за підтримкою медіасервісів Google та Youtube. Автори проекту розраховували на широку аудиторію мережі Інтернет, особливо – молодь. Як прокоментував проект керівник Департаменту інформації УГКЦ протоієрей І.Яців, «кожна наша розмова в студії чи інші лінійки, які ми будемо запускати, передбачатиме інтерактив. Тобто глядач зможе реагувати на те, що відбувається в студії, через дзвінки, включення по скайпу, через коментарі в соціальній мережі на сторінці нашого живого телебачення. Ми нічого не будемо нав'язувати нашим глядачам, тобто у нас не буде так званої сітки. Буде контент і прямі ефіри, прямі трансляції, також ми братимемо цікаві моменти з прямих ефірів, підмонтуватимемо, і їх можна буде переглянути в будь-який зручний час» [242]. Як ми можемо бачити із коментаря, інтернет-трансляції завдяки своїм технічним властивостям надають

значно більші інформаційні можливості, ніж традиційне телебачення, до того ж, вони значно дешевші при більшому охопленні та доступності аудиторії. Окрім того, у 2012 році УГКЦ розпочала використання практики «вебінарів» – онлайн-семінарів, що проводяться шляхом прямої трансляції у мережі Інтернет за допомогою спеціального програмного забезпечення, дозволяючи учасникам інтерактивно взаємодіяти у реальному часі: спілкуватись, демонструвати презентації, обмінюватись файлами та проводити опитування серед учасників. Від звичайних семінарів вебінари відрізняються можливістю значної дистанційної віддаленості учасників та більшою інтерактивністю. Метою започаткування вебінарів з боку УГКЦ було проповідкування Євангелії за допомогою сучасних технологій. Серед тематик вебінарів УГКЦ: цикл онлайн-семінарів, присвячених історії Церкви, серія вебінарів з морального богослов'я та інші [239].

Не відстають у прийнятті останніх інформаційних технологій і нехристиянські релігійні течії. Наприклад, з початку березня 2013 року в Україні було відкрито офіційний екзаменаційний центр Ісламського онлайн-університету. Університет був заснований у 2001 році доктором Білялем Філіпсом та став першим акредитованим ісламським вищим навчальним закладом, що здійснює навчання в мережі Інтернет. До цього доктор Філіпс викладав у ряді ісламських навчальних закладів у Катарі й ОАЕ. Після вирішення певних технічних проблем і удосконалення програми навчання заклад відновив прийом студентів у 2007 році. В результаті курс був доповнений новими аудіо- і відеолекціями, які зручно переглядати онлайн з використанням усіх типів інтернет-з'єднань [32].

Враховуючи зростання рівня використання мережі Інтернет у всьому світі, вона відіграє значну роль у глобальному обміні релігійними ідеями та переконаннями між різними територіально віддаленими регіонами з принципово різними домінуючими релігійними течіями, у той же час сприяючи єднанню відокремлених представників певної релігійної групи, наприклад, у випадку з національними діаспорами, які змушені перебувати в країнах, де їх власне віровчення не є розповсюдженим. Таким чином, транснаціональні релігійні зв'язки можуть використовуватися імігрантами задля збереження власних

релігійних переконань у чужорідному середовищі. Окрім того, Інтернет відіграє значну роль у збереженні цілісності релігійних меншин та маргіналізованих релігійних течій, які не користуються підтримкою в певному соціумі. Втім, навіть на цей аспект віртуальної релігійної комунікації погляди розбігаються. Так, у дослідженні китайських протестантських мігрантів у 2009 році П. Чонг та Дж. Пун в процесі інтерв'ю з мігрантами було встановлено, що, хоча опитувані дуже позитивно оцінювали можливості мережі Інтернет щодо релігійного інформаційного обміну, проте більш стримано відносились до його здатності єднати територіально відокремлених представників релігійних груп. У той же час Інтернет однозначно був оцінений як надзвичайно цінне джерело інформації, яка може використовуватися задля власного духовного росту та релігійного самовдосконалення за допомогою матеріалів веб-сайтів та форумів [290, с. 190, 201-202].

На сьогоднішній день можна виділити ряд проблем, які представляє собою Інтернет для релігійної культури у сучасному інформаційному суспільстві. По-перше, саме існування Інтернету як глобального комунікативного простору може суперечити певним релігійним вченням, інтегруючи їх у даний простір. Наприклад, в Китаї розповсюджена думка, що Інтернет є «потенційно шкідливим продуктом» при використанні його у конфуціанських суспільствах, бо відображає і просуває американську любов до свободи вираження, прагнення до фінансової вигоди та віру у рівні можливості, які є далекими від одвічних конфуціанських цінностей. Адже Інтернет не є у повній мірі культурно нейтральним простором, втілюючи у собі певні системи цінностей. Другою потенційною проблемою є те, що Інтернет може становити потенціальну загрозу для традиційної релігійної влади. Так, неконтрольована інформація, що надходить у мережу Інтернет, може підривати релігійний авторитет певних організацій та віровчень і спростовувати конкретні тези та положення цих вчень або повідомляти компрометуючі дані про релігійних лідерів. Свобода кіберпростору може навіть провокувати виникнення розкольницьких течій та сект, які відкололися від основної конфесії. Окрім того, ряд авторів стверджує, що перехід віруючих до віртуальних шляхів

отримання релігійного досвіду за допомогою віртуальних спільнот мережі Інтернет погано впливає на згуртованість та почуття єдності з іншими співбратами по вірі, які віруючі отримують у традиційних спільнотах, таких як церкви та релігійні громади у реальному житті. Адже хоча онлайн-досвід і може відтворювати деякі елементи традиційних релігійних служб та ритуалів, відсутність фізичної близькості між учасниками релігійної комунікації робить дані практики неповними на відміну від традиційних. Наприклад, Л. Доусон у роботі «Посередництво релігійного досвіду у кіберпросторі» стверджує: «якщо релігія стає відділена від реального місця, реальних людей і реального почуття розділеного часу та культурної пам'яті, то як може існувати колективна свідомість?» [299, с. 1127-1128].

Одним з наслідків відсутності спілкування «віч-на-віч» в процесі релігійної комунікації в Інтернеті може бути виникнення певних перешкод в обміні релігійним досвідом між учасниками даної комунікації. Як приклад, дослідження П. Чонг ставлення буддистських організацій до використання мережі Інтернет у 2011 році відкрило ряд наступних проблем релігійної взаємодії у кіберпросторі, які є актуальними і серед інших релігій, відмінних від буддизму:

- релігійні лідери та священнослужителі віддають перевагу «живому» спілкуванню при обміні релігійним досвідом та навчанні нових adeptів, який може супроводжуватися проживанням нового прихильника у храмі чи монастирі з більш глибоким зануренням у релігійне життя конкретної групи;

- небезпека помилкового чи неповного розуміння та сприйняття релігійних текстів при вивченні їх в Інтернеті самотійно, без постійної підтримки наставника, здатного правильно тлумачити та коментувати написане, в тому числі, репрезентувати древні тексти на реалії сучасного життя;

- неможливість повного достовірного відтворення релігійних ритуалів та практик, прийнятних для конкретної течії без взаємодії з іншими представниками цієї течії у реальному житті (наприклад, правильне виконання медитаційних практик дуже важко реалізується без наставника поряд на початкових етапах);

- важкість реалізації психологічної та емоціональної підтримки, яку віруючі отримують в релігійних установах, лише за допомогою Інтернету [292, с. 1175-1176].

Ряд дослідників виражає занепокоєння щодо ролі Інтернету в розриві релігійних зв'язків, коли релігійні потреби індивідів задовольняються ними самотійно, віддалено від храмів та священнослужителів (автономний релігійний досвід). Даний фактор сприяє зменшенню впливу релігійних установ і може спричиняти послабшення сталих релігійних традицій. За думкою деяких дослідників, індивіди все частіше воліють отримувати релігійний досвід у кіберпросторі, все менше використовуючи для цього релігійні установи у реальному житті (церкви, молитовні будинки тощо). Тим не менш, враховуючи неоднозначність мережі Інтернет для сучасного соціуму, оцінка її впливу на релігійні відносини все ще змінюється в залежності від контексту обговорення та шляхів її використання [291, с. 103].

Н.А. Зоркая, аналізуючи тенденції православ'я у сучасному пострадянському суспільстві, виділяє специфічний ріст звернення у православ'я нових прихильників, яке лише у незначній мірі супроводжує слідування основним релігійним таїнствам та проникнення у їх сакральний сенс, набуття християнського погляду на світ. За висновками автора, поширеність православної ідентифікації зовсім не свідчить про зростання релігійності, бо за нею не слідує глибокий моральний процес осмислення людської долі з релігійної, християнської позиції. Для значної маси віруючих звернення у православ'я вельми поверхове і вибіркоче: нерегулярне та вільне дотримання релігійних обрядів і практик виступає універсальним засобом психологічного та морального розвантаження і відходу від особистої відповідальності [95, с. 103]. Зрештою, одним з можливих наслідків подібної тенденції ми вважаємо більшу схильність вищеописаної категорії віруючих до зміни та привнесення нових релігійних практик, зокрема таких, які ведуть до зростання рівня особистого комфорту (наприклад, відправлення молитов в онлайн-церквах замість відвідування церков у реальному житті).

Не втрачають своєї актуальності і традиційні проблеми існування всесвітньої мережі Інтернет, які властиві не тільки проблемам релігійної комунікації чи релігійної культури, а використанню Інтернету та комп'ютерних технологій в цілому. Серед них, наприклад, різнобічне порушення прав користувачів Інтернету з боку урядів та організацій. Такі права, як право на комунікацію чи право на збереження особистої інформації, все частіше порушуються у вигляді блокувань сайтів на державному рівні, масового прихованого стеження за інтернет-активністю користувачів, заборони на шифрування тощо. Зберігається і необхідність більш глибокої розробки етичних принципів комунікації у мережі Інтернет задля запобігання конфліктів [180, с. 83-86]. Інтернет-технології втягують у свою сферу багатомільйонну масу непрофесійних користувачів, тому потрібні певні правила спілкування на дискусійних майданчиках, вирішення проблеми анонімності та проблеми інформаційної нерівності тощо. Ще не в повній мірі досліджено ще один наслідок впровадження інформаційних технологій – віртуальну реальність (хоча ми приєднуємося до тих дослідників, які пропонують дихотомію «реальність»-«віртуальність» для того, щоб розмежувати дійсність від продукту свідомості людини). Д. Рашкофф на початку XXI століття запропонував для характеристики такого роду глобальних змін категорію «іоносфери», яка діє за своїми закономірностями, втягує у себе людину, замінює усі інші види спілкування (дитина, коли підростає, переносить світ комп'ютерних ігор на доросле життя, і вже не в змозі розрізнити межі віртуальної реальності). Однією з ознак цієї світової іоносфери є візуально-образна інформація, що все агресивніше витісняє традиційну раніше друковану інформацію. Аудіовізуальні засоби нав'язують людині певний тип засвоєння інформації, що в значній мірі сприяє подальшому маніпулюванню її свідомістю [294]. Сформована нова тривожна тенденція «комп'ютерної залежності». Важливо підкреслити, що інформаційна культура характеризує людину взаємодією не з «комп'ютерним залізом», а з іншими людьми за допомогою складної комп'ютерної техніки, тому цей опосередкований характер взаємодії є засадою багатьох негативних наслідків, впроваджених

інформаційними технологіями. Одним з таких наслідків є негативні прояви соціальних мереж як нового типу масової комунікації, які сформували нові моделі поведінки людини, стилі мислення, можливості впливу як на окрему особистість, так і на соціальну групу і навіть на культуру взагалі.

Одна із цікавих тез щодо негативних наслідків поширення інформаційних технологій належить Т.Г. Еріксену – доступ до інформації не є дефіцитним, дефіцитом є механізм відбору інформації (звичайно, значна частина дослідників інформаційного суспільства не поділяє цю тезу, стверджуючи, що інформаційна нерівність у доступі до інформації є одним з принципів впровадження Інтернету). Еріксен сам формулює головні висновки своєї концепції:

- коли існує надмірна, а не дефіцитна інформація, ступінь розуміння падає прямо пропорційно до зростання кількості інформації;
- головним дефіцитним ресурсом для постачальників будь-якого інфотовару в інформаційному суспільстві є увага інших;
- головним дефіцитним ресурсом для жителів інформаційного суспільства стають функціональні інформаційні фільтри;
- прискорення знищує відстань, простір і час. «Нова доба, – як стверджує Т.Г. Еріксен – захоплює і лякає. Вона витворює нові форми вразливостей: глобальні інтегровані комп'ютерні мережі означають, що все, що завгодно, від комп'ютерних вірусів до смертельної зброї та руйнівних ідей, розповсюджується значно вільніше, ніж будь-коли раніше, розгортається і приводить до незліченої кількості наслідків. Вона також витворює нову екзистенційну ситуацію для багатьох людей, які можуть (або повинні) з дня на день визначати себе заново у контексті, який позбавлений стабільності і передбачуваності, коли людина має свободу обирати і не має свободи не обирати» [296, с. 41].

Підкреслюючи негативний вплив віртуального світу, деякі дослідники говорять в контексті «кіберзалежності» та «кіберсоціалізації» навіть про появу нового типу людини – «homo cyberus» (В.А. Плешаков). Також ще триває жвава дискусія щодо балансу негативних та позитивних наслідків впровадження Інтернету у різні сфери суспільного життя, з'явлення таких невивчених явищ, як

«Інтернет речей» (мова йде про можливість пристроїв бути підключеними до Всесвітньої мережі, взаємодіяти між собою і оточуючим світом без участі людини), що у перспективі можуть призводити до перегляду характеру інтернет-комунікації та викликати різного роду проблеми, такі як проблеми інформаційної безпеки.

Підсумовуючи аналіз прогнозів впливу Інтернету на релігійну культуру сучасності, нами було зроблено спробу підсумку наслідків взаємопроникнення релігії та мережі Інтернет.

Таблиця 1

Наслідки взаємопроникнення релігії та мережі Інтернет

Об'єкт впливу	Позитивні наслідки	Негативні наслідки
Загальна релігійність	Поширення релігій	Поява великої кількості сект, поширення релігійних аферистів
	Збільшення релігійності людей	Збідніння істинного духу віри за думкою представників певних конфесій
	Інтернет – зручне місце відправлення культових практик для віруючих хворих та старих людей	Зменшиться частота відвідування храмів
Міжрелігійний діалог	Інтернет стане місцем для обміну релігійним досвідом, зручним місцем для проповідей	Відрив людини від церкви та занепад традиційних церковних інститутів
	Зміцнення зв'язків між представниками однієї релігійної течії	Збереження цілісності маргіналізованих та заборонених релігійних течій

	Уніфікація духовних цінностей	Спотворення змісту релігійних атрибутів (свят, молитов, релігійних ритуалів)
	Зближення релігійних конфесій	Збільшення релігійної ворожнечі та релігійні інтернет-війни
Релігійна та світська сфери життя	Релігійне просвітництво	Перешкоди науковому прогресу, нав'язування віри
	Релігійний лікбез користувачів Інтернету щодо певних релігій чи релігійних течій, віднайдень відповідей на релігійні питання	Збільшення рівня цензури в Інтернеті (через образу почуттів віруючих)
	Формування світоглядної позиції користувача	Зневажання релігії та порушення сформованого світогляду віруючих
	Об'єктивне висвітлення діяльності релігійних організацій	Оскарження та критика офіційних релігійних вчень, компрометація певних конфесій та релігійних діячів

Одним з шляхів вирішення даних проблем є програма ЮНЕСКО «Інформація для всіх» – міжурядова програма, розроблена в 2000 році, згідно з якою уряди держав-членів ЮНЕСКО зобов'язалися використовувати нові можливості інформаційного століття, щоб створювати справедливе суспільство за допомогою розширення доступу до інформації. Мета програми: допомагати державам-членам у створенні і реалізації політики в області інформації та стратегії розвитку знань в світі, в якому дедалі більше використовуються інформаційні та комунікаційні технології. Таким чином, розповсюдженість

різного роду подібних небезпек для релігії в комп'ютерних мережах викликає все більше занепокоєння противників інтеграції релігійних відносин в електронний простір Інтернету. Хоча Інтернет і є засобом можливого звільнення людини, широкі можливості даної технології дають змогу використовувати її і як інструмент контролю над масами, нав'язування волі, і навіть у якості місця та засобу скоєння злочинів проти особистості та суспільства. Маловивчені феномени віртуальної релігійної комунікації у перспективі можуть призводити як до позитивних, так і до негативних змін у суспільстві. Серед позитивних наслідків проникнення релігії у кіберпростір найбільш цікавими виявляються такі феномени, як обмін релігійним досвідом та віднайдення віри в Інтернеті, збільшення релігійності через віртуальну релігійну комунікацію, зближення релігійних конфесій та релігійне просвітництво у Всесвітній Мережі, яке завдяки своїй доступності, зручності для користувачів має глобальне охоплення. У свою чергу, негативними наслідками є можливий занепад традиційних релігійних інститутів та організацій, збільшення сект, порушення світогляду віруючих та релігійні інтернет-війни, і навіть можливе ослаблення та повне знищення релігійного почуття або виродження релігії. Зрештою, цілком справедливим у відношенні до Інтернету виглядає вислів О.М. Яницького: «Сучасні інформаційні технології – це троянський кінь сучасної культури» [281, с. 997].

Висновки до розділу 3

Згідно з поставленими дослідницькими завданнями, нами було охарактеризовано мережу Інтернет як культурне середовище протікання релігійної комунікації віруючих індивідів та релігійних конфесій. Сьогодні ми можемо констатувати виникнення нового комунікаційного простору, який розірвав старі кордони між окремими культурами, створив нові умови для нових компонентів культурної єдності. Встановлено, що інформаційний простір мережі Інтернет є дуже перспективним комунікативним середовищем для встановлення ефективного діалогу не тільки між представниками окремих релігійних напрямків, але й цілими релігійними культурами. Діалог конфесій постає як діалог релігійних культур. Головними компонентами даного соціокультурного простору є інформаційна інфраструктура, інформаційні ресурси та засоби інформаційної взаємодії. Процеси інформатизації та віртуалізації культурного простору розширюють способи передачі соціокультурного досвіду та потребують від людини наявності здатності та готовності до зміни релігійної діяльності. У той же час, хоча глобальні інформаційні мережі значно розширюють можливості спілкування між різними культурами, нові засоби комунікації породжують і нові проблеми, насамперед, проблему адаптації людини до інших культур.

Науковий прогрес суттєво змінює характер, норми, цінності, моделі поведінки та навіть культуру людей в цілому, інтегруючи їх з віртуальним простором інформаційних мереж. Проблема розуміння сутності взаємодії релігії та мережі Інтернет стала однією з найактуальніших проблем у поточному колі суспільних наук. Мережеве суспільство, яке базується на глобальній комунікаційній мережі, значно підвищує роль Інтернету, який об'єднує всі інформаційні потоки публічної та приватної комунікації (телебачення, радіо, пресу, пошту, чати, форуми, блоги та ін.). Як будь-яке значне досягнення, воно має як значні переваги, так і значні загрози. Викривлення великого обсягу інформації, обмін якою відбувається в межах Інтернету, відкриває значні можливості до зміни людського світосприйняття, у тому числі у релігійній сфері, загрозою зникнення у людини традиційного релігійного світогляду.

На наш погляд, шляхом розв'язання проблеми подальшого вторгнення Інтернету в особистий простір релігійності постає вивчення ролі феномену Інтернету у трансформаційних процесах, що відбуваються у сучасній релігійній культурі, адже подібні трансформації можуть завдавати вплив на культуру в цілому, отже – впливати на поточне суспільство та стан людини. Всебічне об'єктивне вивчення та соціокультурний аналіз проблеми Інтернету як трансформаційного чинника релігійної культури є можливим лише при розгляді її у розрізі різних наукових підходів та використанні актуальних методик з цілого ряду суспільних наук. Дослідження релігійності свідчать, що певна частина віруючих, у тому числі українських віруючих, сьогодні використовує електронний простір мережі Інтернет для релігійної комунікації та обміну релігійним досвідом. Віртуальне культурне середовище Інтернету постає перспективною площею для релігійної діяльності та місцем ефективного вдоволення релігійних потреб людини та формування її світогляду. Існують прогнози щодо переходу значної кількості людей поточної епохи у «кібервіру» як уособлення інтернет-практик релігійного спрямування, отже вони зможуть отримувати будь-які релігійні знання і настанови виключно за допомогою Інтернету. Вже сьогодні перед дослідниками релігійних відносин постають такі нові явища, як здійснення віруючими релігійних ритуалів через Інтернет, практики виникнення віртуальних церков.

Таким чином, ми бачимо, як релігійна комунікація у віртуальному просторі мережі Інтернет зайняла одне з ключових місць у культурі сьогодення. Релігійна комунікація у кіберпросторі відбувається глобально, без територіальних обмежень та характеризуються високим рівнем свободи учасників комунікації, будучи значущим каналом інформаційного обміну між релігійними культурами різних конфесій. На сьогоднішній день Інтернет є не тільки глобальною площею поширення релігійного впливу, а й місцем культурного та релігійного самовизначення індивідів. Релігійна комунікація в межах віртуального простору комп'ютерних мереж піддається їх впливу, викривлюючи вихідну інформацію і, тим самим, опосередковано здійснюючи вплив на релігійну культуру – частину

культури, яка виникла як наслідок релігійних запитів людини та покликана вдовольняти її духовні потреби. Як ми бачимо, проблема взаємодії релігії та інформаційних мереж все ще є маловивченою, водночас залишаючись достатньо складною та суперечливою, зважаючи на можливі наслідки подібних відносин. При використанні інформаційних технологій цілі, які ставить перед собою людина, формуються внутрішніми чинниками (врятуватися і врятувати душу від гріха тощо), та зовнішніми – пропагування релігійної картини світу, релігійних цінностей, релігійного мистецтва серед інших людей, тобто в суспільстві, приклад інших віруючих та священнослужителів, авторитет джерела інформації (Бог через пророків). Таким чином, підсумовуючи вищесказане, ми можемо стверджувати, що проблема взаємодії релігії та мережі Інтернет в сучасну еру стає однією з найактуальніших проблем у поточному колі суспільних наук. Подібні маловивчені феномени у перспективі можуть призводити як до позитивних, так і до негативних змін у суспільстві, тому проблема взаємовідносин релігійної культури та віртуального простору мережі Інтернет потребує пильного аналізу та розкриття різних її аспектів, що може дати більш чітке уявлення про вплив подібних взаємовідносин на культурні трансформації. Разом з тим, не слід забувати, що релігійна культура є результатом релігійної діяльності людини, отже носіями даної культури є віруючі різних релігійних конфесій з релігійним типом свідомості. У зв'язку з цим, доцільним є вивчення трансформаційної ролі Інтернету у релігійній культурі саме через діяльність її носіїв – віруючих, що залучені до електронного простору мережі Інтернет та становлять коло його користувачів.

Ми визначили головні проблеми та перспективи становлення релігійної культури в процесі подальшого становлення інформаційного суспільства. З розвитком всесвітньої мережі Інтернет еволюціонують і віртуальні релігійні відносини, що відбуваються в її межах. З віртуалізацією людських відносин поширюється релігійна мережа і змінюється характер релігійної взаємодії. З розвитком інформаційних технологій відбувається виникнення принципово нових типів культово-обрядових практик, пов'язаних з їх відправленням в рамках

віртуальної релігійної комунікації, що впливає на формування людського світогляду та світосприйняття та зміни релігійних переконань. Огляд досліджень релігії в Інтернеті свідчить про те, що релігійні спільноти в Інтернеті можуть використовувати Інтернет для поживлення релігійних традицій та збагачення власної діяльності новими релігійними практиками. Серед представників різних релігійних течій існують як ті, хто вкрай негативно оцінює спроби перенесення релігійного змісту в мережу Інтернет, наполягаючи на необхідності традиційного підходу до обрядово-культової складової, так і ті, хто характеризує Інтернет як інструмент для об'єднання віруючих та усвідомлення ними своєї належності до певної глобальної спільноти. Інтернет позитивно сприймається частиною віруючих як площа для поширення свого вчення та зміцнення віри. Водночас, сьогодні існують нові небезпеки, що чекають релігійну культуру в процесі освоєння нею медіапростору мережі Інтернет. Серед них найбільш відомі загрози – кібератаки на релігію, релігійний фундаменталізм та кібертероризм з боку радикальних релігійних угруповань та релігійні інтернет-війни, дискредитація релігійних організацій в Інтернеті тощо. Автор також вважає, що потрібно прислухатись до застережень щодо використання Інтернету в першу чергу не для духовного збагачення, а вдоволення гедоністичних нахилів. Окрім того, автором зроблена спроба порівняння як позитивних, так і негативних наслідків впровадження Інтернету як у культурі взагалі, так і в релігійній культурі зокрема, але це порівняння лише підкреслює неоднозначну роль Інтернету у сучасній культурі.

ВИСНОВКИ

За останні роки значно зросла увага до прикладних аспектів значення філософських знань. І це не випадково, адже саме філософія повинна відповісти на глобальні питання: як повинна формуватись стратегія сучасної цивілізації, яких базових цінностей повинно дотримуватися людство, які трансформації повинні відбуватись у глобальній культурі. В наш час «комп'ютерна культура», породжена комунікаційними технологіями веде до зміни світосприйняття людини. Комп'ютерна культура, за своїм визначенням, є варварською: сутність варварства – це зведення культури до рівня елементарної рушійної сили, яка не терпить відхилень чи суперництва, культури низької, масової (Дж. Фрідман). В цьому контексті доречним буде пригадати застереження С.Б. Кримського ще наприкінці 90-х років XX століття щодо загрози розповсюдження «масової культури», зайвої «вестернізації», нехтування здобутками національних культур. Культура тоді може виконувати свої функції, коли вона наповнена пошуками сенсу існування окремої людини. Культура пов'язується з категоріями часу та простору, все частіше вони аналізуються у контексті мережевого суспільства (згідно з термінологією М. Кастельса), підкреслюючи кардинальні зміни вказаних категорій, пов'язані зі змінами значення швидкості. Адже успішність комунікації залежить від її миттєвості, а також від того, що час вже не може сприйматись як константа, постаючи подієвим. Час, як і простір, стає відносним, багатоспрямованим, розірваним. Чи не найважливішою рисою мережевого суспільства є поява нового типу комунікації, який не міг бути до появи та впровадження інформаційно-комп'ютерних технологій – постійне віддалене інтерактивне спілкування. Необхідна алгоритмізація мови при спілкуванні людини з комп'ютером раптово почала впливати і в інших сферах нашого життя, використання спрощеної мови, а далі тільки один крок, як застерігав Д. Рашкофф, до спрощених значень і менш обміркованих рішень, коли простір світової інформаційної сфери втягує нас до себе, замінює всі інші види спілкування. Інформація починає передаватися у формі медіавірусів – спрощених подієвих інфоповідомлень, які прямо або опосередковано призводять до соціокультурних

змін. Сучасні інформаційні технології створюють комунікативну систему, у якій буття людини повністю занурене у віртуальні образи, в екранний світ, де образи постають не лише як засіб передачі релігійного досвіду, а власне релігійний досвід. Людство вступає в період свого розвитку, коли віртуальна реальність, що створюється інформаційно-комунікаційними технологіями, глобалізує соціокультурний простір, долаючи його межі. Вона також витворює нову ситуацію повсякденного буття для багатьох людей, які повинні з дня на день визначати себе заново у контексті «позбавлення від стабільності та передбачуваності» (за Т.Г. Еріксоном). Таким чином, розвиток інформаційних технологій дійсно постає трансформаційним фактором релігійної культури. Однак напрями цих трансформацій все ще залишаються у стані невизначеності.

Проведена робота дозволила нам зробити наступні висновки:

1) В дисертаційному дослідженні виконано огляд філософських досліджень і висловлена авторська позиція щодо причин певних кризових явищ у культурі, викликаних стрімким процесом становлення інформаційного суспільства. Комп'ютер став не тільки символом нового часу, не тільки поєднанням сучасних інформаційних технологій і революційним технічним засобом, але і несподіваним для багатьох продовженням і конкурентом самої людини. Поточну культуру можна охарактеризувати як культуру протиріч або культуру на стиці криз, «електронну» або «комп'ютерну» культуру, пронизану ідеологією прагматизму та ефективності. Характерною рисою комп'ютерної культури є агресивне втручання Інтернету, який змінює середовище існування сучасної людини, формує віртуальну реальність, де технології симуляції отримують вирішальне значення. Для сучасної культури також характерне перебігання соціокультурних процесів з привнесенням явищ постіндустріального інформаційного суспільства: стрімкого розвитку інформаційних технологій та проникнення їх у повсякденне життя з одночасним поверненням ряду традиційних цінностей та систем світосприйняття релігійної спрямованості. Сьогоднішній стан культури здебільшого все ще називають постмодерном, хоча на даний момент і проходять етап свого становлення новітні наукові концепції, серед яких концепції «постпостмодерну»,

«іншого модерну», «альтермодерну», «трансмодерну» та навіть «заперечення постмодерну», які характеризуються акцентуванням на впливі на культуру окремих новітніх тенденцій сучасності. Однією з відроджуваних цінностей поточної культури на сьогодні є релігія як традиційна культурна система, релігійний «Ренесанс» якої здатен визначати та впливати на поточний розвиток загальної культури;

2) Взаємовідносини релігії та культури відігравали та відіграють важливу роль у культуротворенні, збереженні та накопиченні культурної спадщини людства. Релігія постає як невід'ємний елемент соціального життя, виступаючи одним з найважливіших чинників виникнення і становлення соціальних відносин та відіграє значну роль у становленні української культури. Трансформації релігійної культури, яка є результатом людської діяльності, можуть впливати на культуру в цілому та окремі її елементи, саме тому релігійна складова постає як важливий фактор формування світогляду людини та підтримання стабільності соціокультурного життя;

3) Визначено, що релігійна культура, як втілення континууму релігійного, духовного та культурного, уособлює структуру взаємозалежності вказаних елементів, що характеризує структуру релігійної культури. Релігійна культура – це філософська категорія для визначення такої підмножини матеріальної та духовної культури, яка властива релігійним утворенням, є породженням своєї епохи і водночас є культурною традицією. Релігійна культура є відтворенням пошуків Духу епохи, які знаходять своє втілення у догматиці та перш за все культових особливостях певних релігій. Так сучасна релігійна культура постає як таке явище духовного світу людини і суспільства, яке підлягає впливу глобалізаційних процесів сучасності. Сутністю релігійної культури є релігійні відносини, отже релігійна комунікація постає як важлива складова формування релігійної культури. Релігія у культурному процесі має як раціональні, так і ірраціональні корені досвіду. Раціональні аспекти пов'язані із догматичною стороною віровчення, його канонічною формою. Ірраціональні аспекти відтворені у релігійній комунікації, яка втілює відносини людини з Богом у різних формах

культової практики. Релігійну культуру можна розглядати як феномен, що суттєво впливає на культурний процес. Релігійна культура є своєрідним зв'язком між релігією та культурою. Здійснене дослідження нових трансформацій складових релігійної культури у сучасному інформаційному суспільстві дозволяє нам визначити цю проблему як один з найважливіших напрямків гуманітарного знання в цілому. Тому правомірно розглядати релігійну культуру як засадничу категорію гуманітарного дискурсу, і в той же час важливий соціокультурний феномен, який має визначальний вплив на розвиток людини і суспільства. Маючи світоглядну властивість, релігійна культура відображає перетворювальні процеси і в культурі України зокрема. Релігійна культура протягом історії відігравала роль своєрідного епіцентру культурного розвитку суспільства, в якому формувалися ціннісні орієнтири, сенси, норми, склалися світоглядні основи – способи орієнтації людини у соціальному просторі, критерії загальнолюдських цінностей. Релігійний культ як серцевина релігійної культури закладає в людині і суспільстві певну систему цінностей та моральних норм. У світському науковому баченні культ зводиться до системи релігійних обрядів та релігійних практик. Релігійна культура є наслідком втілення у світі абсолютних цінностей через культову дію. Релігійний культ є системою релігійних дій, предметів і символів, протягом певного часу апробованих у релігійній практиці і при потребі змінюваних. За допомогою культової практики підтримуються чіткі ціннісні, моральні, естетичні орієнтири не тільки для віруючих, а й культури в цілому. Отже, ядром релігійної культури є саме обрядово-культові практики як уособлення релігійного культу. Специфіка культу тої чи іншої релігії зумовлює світосприйняття, ментальність, самосвідомість людини;

4) Глобальна мережа Інтернет сьогодні виступає як засіб культурної комунікації, водночас будучи середовищем культури та однією з її форм. Глобальність і доступність мережі Інтернет робить її одним з найбільш ефективних і перспективних каналів передачі різного роду повідомлень, у тому числі релігійного характеру, а також рушійною силою змін у культурі, в системі цінностей та формах взаємодії людей. Інтернет дозволяє особистості зробити свій

особистий вибір щодо своєї як релігійної, так і культурної ідентичності. За інтенсивністю впливу на людську культуру Інтернет стоїть в одому ряду з винайденням писемності та друкарства. Лише зі з'явленням мережі Інтернет людські культури почали по-справжньому піддаватись процесам глобалізації та екстериторіальності, утворюючи сучасну глобальну культуру. Зрештою, нова всесвітня комунікативна система Інтернет як соціокультурний феномен виявляється майже повною реалізацією теоретичних прагнень постмодернізму. Смерть автора, варіативність інтерпретацій тексту, хаотична структура, безкінечність переходів між фрагментами текстів. Все це сьогодні є в Інтернеті (гіпертекст, знеособленість контенту, мінливий стан ідентичності користувача).

5) Сьогодні ми стикаємося з новим видом релігійної комунікації – віртуальною релігійною комунікацією, в якій важливу роль відіграє віртуальний релігійний досвід. Глибинні зміни дають широкі можливості для оформлення цього нового типу комунікації як складової релігійної культури. Активність релігійної комунікації відображається на процесі формування парадигм релігійної культури. Таким чином, глибинні зміни, які відбуваються, дають широкі можливості для оформлення нового типу комунікації – віртуальної релігійної комунікації – як складової релігійної культури нового світу постмодерну. Активність релігійної комунікації відображається на процесі формування парадигм релігійної культури, обумовлюючи встановлення духовних інтенцій у комунікативному середовищі. З'ясовано місце і роль віртуального релігійного досвіду у формуванні сучасної релігійної культури. Віртуалізація – використання комп'ютерних технологій – розширює межі традиційного релігійного досвіду, збагачує життєвий досвід людини, доповнює традиційне світорозуміння і світосприйняття людини. В сучасних умовах склалась необхідність повніше розкрити принципи формування віртуального релігійного досвіду, бо ігнорування цього досвіду традиційними релігійними інститутами ставить їх у програшне положення поряд з новітніми релігійними культами, які широко використовують досягнення сучасних технологій. Віртуальний релігійний досвід – це досвід духовного освоєння світу з використанням інформаційних технологій. Досвід

трансцендування, в якому розкривається іраціональні аспекти людського буття, поєднується з сучасними досягненнями науки, які використовуються у культовій практиці як спосіб знаково-символічного вираження сакрального. Віртуальний досвід священного активізує всі грані людського духу, прагнучи виразити граничний сенс у сучасних формах осягнення світу. Основне призначення віртуального релігійного досвіду – осягнення сакрального, актуалізація його присутності у віртуальному вимірі людського життя. Максимальна концентрація віртуального релігійного досвіду створює потужний виражальний потенціал, який значно перевершує енергійну насиченість повсякденного виміру людського існування і тим самим розкриває нові резерви впливу сучасної релігійної культури. Ми вважаємо, що до внутрішнього рівня релігійної культури людини інформаційного суспільства належить також якість зацікавленості релігійними питаннями, незалежно від шляху їх вирішення;

6) Розглянуто мережу Інтернет як культурне середовище перебігання релігійної комунікації віруючих індивідів та релігійних конфесій. Глобальний соціокультурний простір мережі Інтернет надає надзвичайні можливості для різнобічної взаємодії між представниками різних релігійних течій і користувачами Інтернету. В Інтернеті забезпечується вільна екстериторіальна релігійна комунікація між усіма учасниками інформаційної мережі. Більшість релігійних організацій та рухів сьогодні воліє бути представленими в мережі Інтернет задля інформування громадськості про свою діяльність, спілкування з наявними послідовниками й залучення нових прихильників. Високий рівень свободи учасників кіберкомунікації надає більші можливості у виборі та побудові власної ідентичності, і це призводить до того, що, з одного боку, віддаленість і знеособленість віруючих користувачів Всесвітньої Мережі дозволяють у процесі комунікації приміряти на себе безліч різних статусів і ролей, водночас, анонімність дозволяє протікати обміну релігійним досвідом з високим рівнем щирості та довіри. Не має значення, чи є релігійна культура православною, юдейською або буддистською, у віртуальному просторі мережі Інтернет усі вони мають можливість взаємодіяти одна з одною з таким рівнем свободи, який є

неможливим у звичайних умовах. У сьогоденні досягненню "загального ідеалу", взаєморозумінню різних релігійних культур сприяє функціонування мережі Інтернет. Особливі характеристики мережі Інтернет дозволяють представникам різних релігійних культур вільно спілкуватися між собою й робити культурний та інформаційний обмін такого рівня, який був би неможливий у звичайних умовах, хоча і несуть у собі певні небезпеки, такі як поширення релігійного фундаменталізму, кібертероризму тощо;

7) Охарактеризовано вплив інтернет-технологій на культові практики віруючих. Доцільним виявилось вивчення трансформаційної ролі Інтернету у релігійній культурі саме через діяльність її носіїв – віруючих, що залучені до електронного простору мережі Інтернет та становлять коло його користувачів. Дослідження релігійності свідчать, що істотна частина віруючих, у тому числі українських віруючих, сьогодні використовує електронний простір мережі Інтернет для релігійної комунікації та обміну релігійним досвідом. Аналіз отриманих даних дозволяє зробити наступне заключення: використання мережі Інтернет призводить до зміни світосприйняття користувачів Інтернету, у тому числі, в релігійній сфері. Перед дослідниками релігійних відносин постають такі нові явища, як здійснення віруючими релігійних ритуалів через Інтернет, практики виникнення віртуальних церков. Такі маловивчені феномени віртуальної релігійної комунікації у перспективі можуть призводити як до позитивних, так і до негативних змін у суспільстві, таких як ослаблення і повне знищення релігійного почуття або виродження релігії. Існують прогнози щодо переходу значної кількості людей поточної епохи у «кібервіру» як уособлення інтернет-практик релігійного спрямування, отже вони зможуть отримувати будь-які релігійні знання і настанови виключно за допомогою Інтернету;

8) Проаналізовано наслідки впливу вторгнення Інтернету, розширення комп'ютерних мереж на індивідуальний вибір особистості, релігійну та соціокультурну поведінку. Нам уявляється досить важливим досліджувати у подальшому тенденцію щодо масового суб'єктивного повороту в релігії саме на фоні утворення глобального простору мережі Інтернет, завдяки чому людина,

включена до цього простору, прагне до автономного релігійного досвіду поза традиційних релігійних інститутів, воліє віднайти свій особистий шлях до релігійної самореалізації. Сучасні інформаційні комп'ютерні технології, масштабне поширення інтернет-комунікації дають необмежені можливості їх користувачам в плані індивідуалізації релігійного світогляду. Звичайно, це не заперечує можливість віруючому бути прихильником традиційної релігії, використовуючи технології лише як допоміжний засіб комунікації, але у той же час з'являється інша можливість - вибору шляху «альтернативної» духовності, поза межами усталеної духовності, поза обмеженнями культу традиційних церков. Віруюча людина отримує спроможність як включатись у мережу стрімко виникаючих нових релігійних течій, які поширюються завдяки процесам глобалізації, що реалізує мережа Інтернет, так і діяти цілком автономно, втілюючи релігійний досвід шляхом комп'ютерно-опосередкованої комунікації з трансцендентним. Проте можливості завжди пов'язані з ризиками, з небезпекою нових негативних наслідків. Що виявиться більш вагомим – нові горизонти для збагачення внутрішнього життя людини чи агресивність нових релігійних течій? Ця проблема особливо гостро стоїть при формуванні теоретичного базису для вивчення релігійності в віртуальному просторі. Хоча релігія завжди мала місце серед інших тематичних напрямів мережі Інтернет, з розвитком Всесвітньої Мережі еволюціонують і віртуальні релігійні відносини, що відбуваються в її межах. Дослідження, що пов'язані з вивченням взаємовідносин онлайн- та офлайн-релігії, говорять про те, що обрядово-культові практики у просторі Інтернету неминуче кидають виклик традиційній релігії та релігійним відносинам. Інтернет-спільноти можуть пропонувати свої власні інтерпретації релігійних вірувань та ритуалів. Також є вірогідність виникнення напруженості між релігійними організаціями та їх учасниками через те, що спілкування у віртуальних мережах створює простір для оскарження та критики офіційних релігійних вчень. Таким чином, враховуючи неоднозначну природу мережі Інтернет, дебати відносно її впливу на релігійну культуру в значній мірі залежать від конкретних способів застосування і технологій, що використовуються для

встановлення релігійної комунікації, а також мотивів та характеру діяльності людини, яка використовує віртуальний кіберпростір задля досягнення релігійного досвіду. На сьогодні є можливим та необхідним здійснення моніторингу кіберпростору для профілактики міжрелігійних і міжконфесійних протистоянь і конфліктів. З іншого боку, протікання даного типу комунікації саме по собі може бути причиною виникнення релігійних конфліктів у межах простору Інтернету, пов'язаних із уже встановленими упередженістю й упередженнями проти чужорідних релігій (тероризм, релігійний фундаменталізм) в інформаційних мережах. В цілому, можна говорити про те, що Інтернет все ще є залишається дуже неоднозначним каталізатором трансформаційних процесів релігійної культури. Сучасна релігійна культура має всі можливості для сприяння утвердженню в сучасному інформаційному суспільстві високих гуманістичних цінностей, а тому має велике значення для подальшого розвитку як культури в цілому, так і сучасного суспільства. Тенденції віртуалізації життєвого простору людини надалі прогресуватимуть у світовій культурі загалом і в українській зокрема, а тому релігійні організації, щоб не втратити людину, мають крокувати в ногу з часом. Релігійна культура є відтворенням пошуків Духу, тому завдання як віруючих різних конфесій, так і науковців у збереженні та примноженні потенціалу традиційної релігійної культури, яка може стати тим джерелом, завдяки якому можливе подолання сучасних кризових тенденцій у культурі сьогодення.

І все ж, проведене дослідження разом із розв'язанням дослідницьких завдань водночас підіймає нові проблеми та актуалізує цілий ряд важливих питань. Чи є новітні інформаційні технології «троянським конем» для сучасної культури? Чи підтвердяться застереження Дж. Фрідмана щодо перетворення комп'ютерної культури у «варварську» - звуження культури до елементарних руйнівних дій, які не терплять ніяких відхилень? І чи справді, як стверджують деякі науковці, Інтернет та соціальні мережі звужують коло мислення людей, перетворюючи їх на «кіборгів» та призводячи до втрати «духовності», та до чого це призведе у сфері релігійної культури? Чим завершиться «суб'єктивний

поворот» у релігії – руйнуванням релігійного інституту чи його розширенням? І чи стане електронний простір Інтернету середовищем міжрелігійного діалогу або ареною релігійних війн? Лише час покаже, чи спроможна людина витримати «тиранію» цього самого часу (за Т.Г. Еріксоном) та успішно вирішити поставлені питання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аббарова З.Ф. Глобализация социальных и культурных процессов в современном мире / З.Ф. Аббарова // Материалы IV Всероссийского социологического конгресса, 23-25 октября 2012 года : сборник науч. статей. – М.: ИС РАН.; АН РБ; ИССП, 2012. – 1 CD ROM.
2. Аверинцев С.С. Другой Рим: Избранные статьи / С.С. Аверинцев. – СПб.: Амфора, 2005. – 366 с.
3. Академічне релігієзнавство / [наук. ред. Колодний А.]. – К.: Світ знань, 2000. – 862 с.
4. Анурин В.Ф. Религия как фактор социальной интеграции / В.Ф. Анурин // Социс. – 2013. – №1. – С. 135-146.
5. Ануфриев Л.А. Глобальные проблемы современности и религия / Л.А. Ануфриев, О.В. Добродум // Соціально-філософські аспекти релігієзнавства. – 2005. – Вип. 5. – С. 21-32.
6. Арістова А. Сучасний дискурс дослідження релігійних конфліктів / А. Арістова // Українське релігієзнавство. – 2013. – №68. – С. 188-199.
7. Астахова Л.С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности: автореф. дис. на соиск. науч. степени доктора филос. наук : спец. 09.00.14 «Философия религии и религиоведение» / Л.С. Астахова. – СПб., 2013. – 44 с.
8. Батай Ж. Священное // Предельный Батай: сб. ст. / Ж. Батай. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2006. – С. 261-264.
9. Батай Ж. Теория религии // «Проклятая часть»: Сакральная социология / Ж. Батай. – М.: Ладомир, 2006. – С. 52-108.
10. Батаєва К. Соціальна феноменологія кіберкомунікації / К. Батаєва // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2011. – №1. – С. 52-65.
11. Батов В.И. Виртуальная коммуникация как феномен культуры / В.И. Батов, В.В. Муромцев, А.В. Муромцева // Философские науки. – 2008. – № 7. – С. 98-107.

- 12.Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – С.361-373.
- 13.Бачинин В. Социология между светским и религиозным / В. Бачинин // Свободная мысль. – 2010. – №1. – С. 185-190.
- 14.Бачинин В.А. Есть ли бог в социологии? [Электронный ресурс] / В.А. Бачинин // HPSY.RU : [сайт]. – 2016. – Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x5177.htm>
- 15.Белл Д. Щодо великої відбудови: релігія і культура в постіндустріальну добу / Д. Белл // Генеза. – 1997. – № 1. – С. 52-65.
- 16.Бергсон А. Два источника морали и религии / А. Бергсон. – М.: Канон, 1994. – 384 с.
- 17.Бергсон А. Материя и память // Собр. соч. в 4 т. / А. Бергсон. – М.: Моск. клуб, 1992 – . – Т1. – 1992. – С. 16-316.
- 18.Бердяев Н. Философия неравенства / Н. Бердяев. – М.: Институт русской цивилизации, 2012. – 624 с.
- 19.Бердяев Н.А. Собрание сочинений: в 4 т. / Н.А. Бердяев. – Париж: ИМКА-Пресс, 1989 – . – Т. 2: Смысл творчества. – 1989. – 449 с.
- 20.Бибихин В.В. Новый Ренессанс / В. Бибихин. – М.: МАИК «Наука»; «Прогресс-Традиция», 1998. – 496 с.
- 21.Бистрицький Є. Релігійна духовність українського народу в його історичній генезі / Є. Бистрицький // Людина і гуманістична природа віри. Матеріали людинознавчих філософських читань. – 1998. – Вип.VII. – С. 140-146.
- 22.Бодак В.А. Взаємозв'язок культури і культу: православний контекст / В. Бодак // Українське релігієзнавство. – 2005. – №33. – С. 7-15.
- 23.Бодак В.А. Релігія як феномен універсуму культури: християнський контекст: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / В.А. Бодак. – К., 2006. – 30 с.
- 24.Бодак В.А. Релігія і культура: взаємодія і взаємовплив / В.А. Бодак. – Київ-Дрогобич: КОЛО, 2005. – 305 с.
- 25.Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М.: "Добросвет", 2000. – 387 с.

- 26.Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр. – Тула, 2013. – 204 с.
- 27.Большаков В.П. Культура как форма человечности. Учебное пособие / В.П. Большаков. – В. Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2000. – 92 с.
- 28.Борейко Ю. Повсякденні релігійні практики як складова соціальних взаємодій / Ю. Борейко // Українське релігієзнавство. – 2015. – №71-72. – 46-54.
- 29.Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики / П. Бурдые . – СПб.: Алетейя; М.: Институт экспериментальной социологии, 2005. – 576 с.
- 30.Бурлачук В. Религиозное и политическое в современной Украине // Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Випуск 2 (16) / Головні редактори д. екон. н. В.М.Ворона, д.соціол.н. М.О.Шульга. – Київ: Інститут соціології НАН України, 2015. – С. 122-128.
- 31.Бычков В. В. Русская теургическая эстетика / В.В. Бычков. – М.: Ладомир, 2007. – 743 с.
- 32.В Україні відкрився офіційний екзаменаційний центр Ісламського онлайн-університету [Електронний ресурс] // Релігія в Україні : [сайт]. – 2013 – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/21121-v-ukrayini-vidkrivsya-oficijnij-ekzamenacijnij-centr-islamskogo-onlajn-universitetu.html
- 33.Васільєва О.С. Релігія в контексті духовного світу особистості : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / О.С. Васільєва. – К., 2007. – 16 с.
- 34.Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
- 35.Вейдле В. Умирание искусства / В. Вейдле. – М.: Республика, 2001. – 447 с.
- 36.Вейман Г. Как современные террористы используют Интернет [Електронний ресурс] // Союз Независимых Служб Содействия Коммерческой Безопасности : [сайт]. – 2013. – Режим доступу: <http://www.chekist.ru/article/2893>
- 37.Великий тлумачний словник сучасної української мови (з дод. і допов.) / Уклад. і голов. ред. В.Т. Бусел. – К.; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2005. – 1728 с.
- 38.Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд. – М.: Юрист, 1995. – С. 20-293.

39. Виндельбанд В. Философия культуры: Избранное / В. Вильдельбанд. – М.: ИНИОН, 1994. – 350 с.
40. Власевич-Хоркава Т. В. Особливості сучасної техногенної цивілізації та вияви кризи духовності людини / Т. В. Власевич-Хоркава // Вісник Львівського університету. Серія : Філософські науки. – 2012. – Вип. 15. – С. 164-171.
41. Воловик В.И. Философия религиозного сознания. Монография. – Запорожье: Просвіта, 2009. – с. 232.
42. Гавра Д.П. Основы теории коммуникации: Учебное пособие / Д.П. Гавра. – СПб.: Питер, 2011. – 285 с.
43. Гадамер Г.-Г. Истина і метод: в 2 т. / Г.-Г. Гадамер. – К.: Юніверс, 2000 – . – Т. 1: Герменевтика І: Основи філософ. герменевтики. – 2000. – 464 с.
44. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1999. – 443 с.
45. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 526 с.
46. Генон Р. Кризис современного мира / Р. Генон. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с.
47. Герчанівська П. Українська народна релігійна культура: актуальні проблеми і шляхи їх розв'язання / П. Герчанівська // Українознавчий альманах. – 2011. – Випуск 5. – С. 56-57.
48. Головаха Є.І. Тенденції соціальних змін в Україні та Європі: за результатами "Європейського соціального дослідження" 2005-2007-2009-2011 / Є.І. Головаха, А.П. Горбачик. – К.: Ін-т соціології НАНУ, 2012. – 119 с.
49. Головей В.Ю. Сакральне в мистецтві: проблеми образотворчої репрезентації. Монографія / В.Ю. Головей. – Луцьк: Волинський національний університет ім. Лесі Українки, 2012. – 420 с.
50. Горохов А.А. Феноменология религии Мирчи Элиаде / А.А. Горохов. – СПб: Алетейя, 2011. – 160 с.
51. Гриненко Г.В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация / Г.В. Гриненко. – М.: Новый век, 2000. – 447 с.
52. Грызунова Е.А. Глобальные кризисные тенденции современности [Электронный ресурс] / Е.А. Грызунова // Материалы IV Всероссийского

- социологического конгресса, 23-25 октября 2012 года : сборник науч. статей. – М.: ИС РАН.; АН РБ; ИССПИ, 2012. – 1электрон. опт. диск (CD-ROM).
53. Гуревич П.С. Культурология / П.С. Гуревич. – М.: КНОРУС, 2011. – 448 с.
54. Гуревич П.С. Культурология / П.С. Гуревич. – М.: Гардарики, 2001 – 280 с.
55. Гуревич П.С. Философия культуры / П.С. Гуревич. – М.: NOTA BENE, 2001. – 352 с.
56. Гусаченко В.В. Есть ли еще постмодерн? // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна, серія: філософія. Філософські перипетії. – Харків: ХНУ. – 2008. – № 812. – С. 6-13.
57. Давыдов И.П. Функциональный анализ религии [Электронный ресурс] / И.П. Давыдов // Материалы IV Всероссийского социологического конгресса, 23-25 октября 2012 года : сборник науч. статей. – М.: ИС РАН.; АН РБ; ИССПИ, 2012. – 1электрон. опт. диск (CD-ROM).
58. Декларація принципів «Побудова інформаційного суспільства – глобальне завдання у новому тисячолітті» : ООН; Декларація від 12.12.2003 [Електронний ресурс] // Верховна Рада України : [сайт]. – 2003. – Режим доступу: http://zakon5.rada.gov.ua/laws/show/995_c57
59. Добренев В.И. Методы социологического исследования: Учебник / В.И. Добренев, А.И. Кравченко. – М.: ИНФРА-М, 2004. – 768 с.
60. Добродум О.В. Виртуализация и интернет-религии в рунете / О.В. Добродум // Соціально-філософські аспекти релігієзнавства. – 2005. – Вип. 5. – С. 39-64.
61. Добродум О.В. Фактор мультимедийности в религиозных и политических отношениях (Украина-Америка) / О.В. Добродум // Гуманитарный вестник Запорожской государственной инженерной академии. – 2013. – № 54. – С. 233-240.
62. Доброер А. Межконфессиональный диалог в современной Украине. Опыт богословского анализа / А. Доброер. – Одесса: «АО БАХВА», 2003. – 144 с.
63. Докаш В. Протестантський модернізм: історія, форми вияву в умовах глобалізації та інкультурації українського суспільства / В. Докаш // Українське релігієзнавство. – 2015. – №73. – С. 302-310.

64. Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, об "Об основах социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] // Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия» : [сайт]. – 2015. – Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/lib/text/429361>
65. Дослідження показало ефективність інтернет-євангелізації [Електронний ресурс] // Релігія в Україні : [сайт]. – 2011 – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/news/foreign_news/13537-doslidzhennya-pokazalo-efektivnist-internet-yevangelizaciyi.html
66. Доусон К.Г. Религия и культура / К.Г. Доусон. – СПб.: Алетейя, 2000. – 281 с.
67. Дуцик Д. Політична журналістика / Д. Дуцик. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2005. – 138 с.
68. Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Е. Дюркгейм. – Київ: Юніверс, 2002. – 423 с.
69. Евдокимов П.Н. Православие / П.Н. Евдокимов. – М.: Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 2002. – 512 с.
70. Евлампиев И.И. Религиозность русской философии как проблема / И.И. Евлампиев // Вопросы философии. – 2012. – №1. – С. 118-125.
71. Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / М. Еліаде. – К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – 591 с.
72. Еременко А.М. История как событийность: Моногр.: в 2 т. / А.М. Еременко. – Луганск: РИО ЛАВД, 2005 – . – Т.2. – 2005. – 494 с.
73. Ермишин О.Т. Философия религии. Концепции религии в зарубежной и русской философии. Учебное пособие / О.Т. Ермишин. – М.: ПСТГУ, 2009. – 224 с.
74. Еріксен Т.Г. Тиранія моменту: швидкий і повільний час в інформаційну добу / Т.Г. Еріксен. – Львів: Кальварія, 2004. – 196 с.
75. Есин А.Б. Введение в культурологию. Основные понятия культурологии в систематическом изложении / А.Б. Есин. – М.: Академия, 1999 – 216 с.

- 76.Єрмоленко А. Ціннісно-нормативне обґрунтування соціальних теорій: монографія / А. Єрмоленко та ін.. – К.: Наукова думка, 2013. – 455 с.
- 77.Журба М.А. Віртуальна реальність релігії / М.А. Журба // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2014. – Вип. 7. – С. 76-81.
- 78.Журба М.А. Метафізичний конструкт віртуальної реальності в контексті деесенціального дискурсу / М.А. Журба // Філософські дослідження: збірник наукових праць СНУ ім. В. Даля. – 2013. – Вип. 17. – С. 170-182.
- 79.Журба М.А. Сучасна культура та процеси віртуалізації суспільства / М.А. Журба // Гілея: науковий вісник. – 2013. – № 73. – С. 243-246.
- 80.Загрійчук І. Духовна культура: проблема самовизначення / І. Загрійчук // Схід. – 2009. – № 4 (95). – С. 105-109.
- 81.Запесоцкий А.С. Концепция культуры В.С.Степина//Степин В.С. Цивилизация и культура.-СПб.:СПбГУП,2011.- С.7-15.
- 82.Запесоцкий Ю.А. Современное медиапространство как фактор культурной аномии / Ю. А. Запесоцкий // Общественные науки и современность. – 2013. – № 2. – С. 162-168.
- 83.Звонок А.А. Виртуальный религиозный опыт: Интернет как средство коммуникации в жизни религиозных конфессий Украины / А.А. Звонок // Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики, 2015. – Вип. 65-66. – С. 78-85.
- 84.Звонок А.А. Интернет как среда для построения диалога религиозных культур / А.А. Звонок // «Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов». – 2014. – №2(92). – С. 131-134.
- 85.Звонок А.А. Понятия «культура» и «религия» в процессе их эволюционного развития: от «Толкового словаря живого великорусского языка» В.И. Даля до «религиозной культуры» современности / А.А. Звонок. // В.И. Даль в мировой культуре : міжнар. наук.-прак. конф., 19-23 листопада 2013 року : збірник наук. робіт. – Луганськ-Москва: Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2014. – С. 264-272.

- 86.Звонок А.А. Религиозные сообщества сети Интернет как средство обретения и обмена культурно-религиозного опыта / А.А. Звонок // Філософська та релігійна антропологія. – 2014. – №3-4. – С. 231-241.
- 87.Звонок А.А. Религия и культуротворчество / А.А. Звонок // Духовний і культурний злет: 1025 років запровадження християнства в Україні : міжнар. наук.-прак. конф., 26-27 червня 2013 року : матеріали конф. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2013. – С. 107-109.
- 88.Звонок О.А. Релігійна культура як складова духовної культури людства / О.А. Звонок // Гілея: Науковий вісник. Збірник наукових праць. – 2013. – Випуск 78(11). – С. 193-195.
- 89.Звонок О.А. Релігія та Інтернет: характер взаємодії та місце у сучасній науці / О.А. Звонок // Рівень ефективності та необхідність впливу суспільних наук на розвиток сучасної цивілізації : міжнар. наук.-прак. конф., 29-30 березня 2013 року. : матеріали конф. – Львів, 2013. – С. 11-14.
- 90.Звонок О.А. Культ як «місце зосередження» релігійної культури / О.А. Звонок // Гілея: Науковий вісник. Збірник наукових праць. – Київ, 2016. – Випуск 114(11). – С.196-198.
- 91.Звонок О.А. Культуротворчий потенціал релігійного культу / О.А. Звонок // «Соціально-гуманітарні дисципліни: напрямки нового пошуку» : всеукр. наук. конф., 12 квітня 2016 р. : матеріали конф. – Дніпропетровськ: Тов. «Інновація», 2016. – С.87-90.
- 92.Звонок О.А. Мережа Інтернет та її вплив на релігійну культуру / О.А. Звонок // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. – 2012. – Випуск 4(3). – С. 14-19.
- 93.Звонок О.А. Поняття «релігійна культура» у вітчизняній науці / О.А. Звонок // Філософські проблеми людини : міжнар. наук.-прак. конф., 20-21 грудня 2013 року : матеріали конф. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2013. – С. 178-180.
- 94.Зеліско Л. Філософсько-культурологічний вимір трансцендентного / Л. Зеліско // Українське релігієзнавство. – 2013. – №67. – С. 21-27.

95. Зоркая Н.А. Православие в постсоветском обществе / Н.А. Зоркая // Общественные науки и современность. – 2013. – №1. – С. 89-106.
96. Иванкова-Стецюк О. Перспективы модификации дисциплинарного статуса социологии религии / О. Иванкова-Стецюк. – Социология: теория, методы, маркетинг. – №3. – 2012. – с. 139-149.
97. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта / И.А. Ильин. – М.: Аст, 2004. – 592 с.
98. Интернет-версия издания: Новая философская энциклопедия: в 4 т. [Электронный ресурс] // Ин-т философии РАН : [сайт]. – 2010. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/elib/1576.html>
99. Информационная эпоха : вызовы человеку / под ред. И.Ю. Алексеевой, А.Ю. Сидорова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 335 с.
100. Исаев В.Д. Современная проблема «священного» в свете посланий апостола Павла / Исаев В.Д. // Філософські дослідження: збірник наукових праць СНУ ім. В. Даля. – 2008. – Вип. 9. – С. 18-26.
101. Исаев В.Д. Теос культуры / В.Д. Исаев // Філософські дослідження: збірник наукових праць СНУ ім. В. Даля. – 2010. – №10. – С. 13-22.
102. Исаев В.Д. Віртуальна занепа́лість людини культури: монографія / В.Д. Ісаєв, Т.В. Лугуценко, М.А. Журба. – Луганськ : Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2012. – 340 с.
103. Калмыкова В. Пора придумывать Бога [Электронный ресурс] / В. Калмыкова // Нева. – 2009. – № 9. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/neva/2009/9/ka10-pr.html>.
104. Кант И. Критика чистого разума: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1964 – . – Т. 3. – 1964. – 799 с.
105. Капріцин І.І. Засади формування релігійної культури давнього Єгипту / І.І. Капріцин // Культурологічний вісник: Науково-теоретичний щорічник Нижньої Наддніпрянщини. – 2012. – Вип. 28. – С. 99-102.

106. Капріцин І.І. Структура релігійності / І.І. Капріцин // Ноосфера і цивілізація. – 2011. – Вип. 10/11. – С. 198-203.
107. Каргина И.Г. Ключевые тренды в изучении современных проявлений религиозности / И.Г. Каргина // Социс. – 2013. – №6. – С. 108-115.
108. Карпенко І.В. Філософія і світ повсякденності / І.В. Карпенко // Філософські обрії. – 2009. – №22. – С. 59-71.
109. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М.: Гардарика, 1998. – 784 с.
110. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс. – Екатеринбург: У-Фактория (при участии Гуманитарного ун-та), 2004. – 328 с.
111. Кастельс М. Информационная эпоха: Экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М., 2000. – 606 с.
112. Каюа Р. Людина і сакральне / Р. Каюа. – К.: Ваклер, 2003. – 256 с.
113. Классики мирового религиоведения: в 2 т. / [сост. и науч. ред.: А.Н.Красникова]. – М.: Канон+, 1998. – . – Т. 2. – 1998. – 432 с.
114. Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного мира / Г.С. Кнабе. – М.: Индрик, 1993. – 528 с.
115. Кобилкін Д.С. Естетичний простір метафори релігійної комунікації: дис. ... канд. філос. наук : 09.00.08 / Д.С. Кобилкін. – Луганськ, 2012. – 194 с.
116. Козловський О.Р. Концепт "релігійного досвіду" та його методологічна роль у філософії і соціології релігії / О.Р. Козловський // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб.наукових праць / Гол.ред. В.В.Лях. – вип.56. – К.: Український центр культури, 2006. – С. 135-145.
117. Козловський О.Р. Релігійна свідомість і релігійні практики населення сучасної України як предмет соціально-філософського аналізу. – Київ, ВД "Стилос". – 2007. – 192 с.
118. Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Р. Коллинз. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1280 с.

119. Колодний А.М. Природа і визначення релігійного феномену / А.М. Колодний // Українське релігієзнавство. – 2014. – №71-72. – С. 40-46.
120. Колодний А.М. Релігійна мережа України в її проблемах і перспективах / А.М. Колодний // Українське релігієзнавство. – 2013. – №65. – 55-62.
121. Колодний А.М. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції / А.М. Колодний. – К.: Світ знань, 1999. – 52 с.
122. Корытникова Н.В. Социальные последствия развития Интернет как средства производства сетевых коммуникаций / Н.В. Корытникова // Социологические исследования. – 2007. – № 2. – С. 73-82.
123. Корытникова, Н.В. Интернет как средство производства сетевых коммуникаций в условиях виртуализации общества / Н.В. Корытникова // Социологические исследования. – 2007. – № 2. – С. 85-93.
124. Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества [Электронный ресурс]: Дис. ... д-ра филос. наук : 24.00.01 .-М.: РГБ, 2005 (Из фондов Российской Государственной Библиотеки)
125. Красников А.Н. Проблемы философии религии и религиоведения: Учебное пособие / А.Н. Красников, Л.М. Гаврилина, Е.С. Элбязан. – Калининград: Изд-во КГУ, 2003. – 153 с.
126. Крейг Р.Т. Теория коммуникации как область знания / Р.Т. Крейг // Компаративистика-III. Альманах сравнительных социогуманитарных исследований. – 2003. – №3. – С.87-91.
127. Кузнецова Е.С. Перспективные направления развития междисциплинарных исследований проблем социологии жизни и повседневности [Электронный ресурс] / Е.С. Кузнецова, К.А. Миронова // Материалы IV Всероссийского социологического конгресса, 23-25 октября 2012 года : сборник науч. статей. – М.: ИС РАН.; АН РБ; ИССПИ, 2012. – 1электрон. опт. диск (CD-ROM).
128. Кушнір Є.Я. Практики презентації духовності у сучасному просторі культури: дис. канд. філос. наук : 09.00.04 / Є.Я. Кушнір. – Луганськ, 2014. – 181 с.
129. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор. – М. : Республика, 1993. – 382 с.

130. Ламихов Ю.Г. Включение молодежи в институт церкви: в контексте времени биографии [Электронный ресурс] / Ю.Г. Ламихов // Материалы IV Всероссийского социологического конгресса, 23-25 октября 2012 года : сборник науч. статей. – М.: ИС РАН.; АН РБ; ИССПИ, 2012. – 1электрон. опт. диск (CD-ROM).
131. Лангер С. Философия в новом ключе / С. Лангер. – М. : Республика, 2000. – 287 с.
132. Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха / Т.П. Лифинцева. – М., 2009. – 303 с.
133. Лосев А. Знак. Символ. Миф / А. Лосев. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. – 480 с.
134. Лосев А. Форма. Стиль. Выражение / А. Лосев. – М.: Мысль, 1995. – 944 с.
135. Лосский Н. История русской философии / Н. Лосский. – М.: Советский писатель, 1991. – 480 с.
136. Лотман Ю.М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки / Ю.М.Лотман. – М.: Наука, 1973. – С. 16-22.
137. Лугуценко Т.В. Релігія в контексті духовної культури / Т.В. Лугуценко, Є.Я. Кушнір // Гілея. – 2010. – Вип. 41(11). – С. 347-353.
138. Ляушева С.А. Диалоговый потенциал религиозной идентичности // Философия в современном мире: диалог мировоззрений: Материалы VI Российского философского конгресса (Нижний Новгород, 27-30 июня 2012 г.). В 3 томах. Т. III. – Н. Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета им. Н.И. Лобачевского, 2012. – С. 313-314.
139. Малес Л.В. Вивчаючи тексти культури: соціокультурний аналіз як пізнавальна стратегія соціології / Л.В. Малес. – К.: К.І.С., 2011. – 325 с.
140. Малес Л. В. Академічний дискурс соціокультурності / Л. В. Малес // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. – 2009. – Випуск 15. – С. 70–75.

141. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский. – М.: Рефл-бук, 1998. – 304 с.
142. Мальковская И.А. Профиль информационно-коммуникативного общества (обзор зарубежных теорий) / И.А. Мальковская // Социс. – 2007. – №2. – С. 79-82.
143. Мальковская И.А. Социологический профиль информационно-коммуникативного общества (обзор зарубежных теорий) / И.А. Мальковская // Социологические исследования, № 2. – 2007. – С.76-85.
144. Мамардашвили М. О понятии философии / М. Мамардашвили // Новый круг. – 1992. – № 1. – С.24-32.
145. Мамардашвили М. Символ и сознание / М. Мамардашвили, А. Пятигорский. – М.: Язык рус. культуры, 1997. – 324 с.
146. Мамед-заде И. Философ в культуре / И. Мамед-заде // Вопросы философии. – 2013. – №10. – С. 165-174.
147. Марчишак А. Православне «аджорнаменто»: проблеми і перспективи / А. Марчишак // Українське релігієзнавство. – 2013. – №66. – С. 467-476.
148. Медведев А.В. Сакральное как причастность к абсолютному / А.В. Медведев. – Екатеринбург: Банк культур.информ., 1999. – 152 с.
149. Меликов И.М. Культура диалога культур (обзор международной научной конференции) / И.М. Меликов, А.А. Гезалов // Вопросы философии. – 2015. – №11. – С. 210-215.
150. Мельник В.П. Людина і технонаука в контексті ноосферної парадигми / В.П. Мельник, В.Г. Маринюк // Вісник Львівського університету. Серія : Філософські науки. – 2013. – Вип. 16. – С. 3-18.
151. Мечковская Н.Б. Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий / Н. Мечковская. – М.: Аспект-Пресс, 1994. – 207 с.
152. Миронов В.В. Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии / В.В. Миронов // Вопросы философии. – 2006. – №2. – С. 27-43.

153. Мистика.Религия.Наука: Антология: в 2 т. / [сост. и общ. ред. А.Н. Красников]. – М.: Канон+, 1998 – . – Т. 2. – 1998. – 432 с.
154. Митрополит Илларион (Алфеев).Духовное образование на христианском Востоке в I-VI вв. / Митрополит Илларион (Алфеев) // Христианское чтение. Журнал Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии. – 1999. – №18. – С. 105-143.
155. Митрошенков О.А. Что придет на смену постмодернизму? / О.А. Митрошенков // Свободная мысль. – 2013. – № 3 (1639). – С. 125-131.
156. Мосс М. Социальные функции священного / М. Мосс. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.
157. Мінаков М. Історія поняття досвіду / М. Мінаков. – К.: Парапан, 2007. – 380 с.
158. Нагорний Б.Г. Глобалізація та глобальна ідентичність / Б.Г. Нагорний // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. – 2012. – № 993, Вип. 29. – С. 9-11.
159. Нагорний Б.Г. Модернізація як соціальний процес: соціологічні інтерпретації / Б.Г. Нагорний // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. – 2013. – № 1053, Вип. 31. – С. 9-14.
160. Нагорний Б.Г. Чи потрібна Кассандра у ХХІ столітті? (деякі спірні роздуми стосовно соціального прогнозування) / Б.Г. Нагорний // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2009. – №2. – С. 202-209.
161. Нагорный Б.Г. Тенденции в изучении современных социальных процессов / Б.Г. Нагорный // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». – Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. – № 992. – С. 8-12.
162. Назаров В.Н. Введение в теологию / В.Н. Назаров. – М.: Гардарики, 2004. – 320 с.

163. Назарчук А.В. Социальное время и социальное пространство в концепции сетевого общества / А.В. Назарчук // Вопросы философии. – 2012. – №9. – С. 56-66.
164. Невшупа А.М. Религиозное сознание и современное информационное пространство / А.М. Невшупа // Соціально-філософські аспекти релігієзнавства. – 2005. – Вип. 5. – С. 77-92.
165. Николаева О. Православие и современная культура / О. Николаева. – М.: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. – 288 с.
166. Новая философская энциклопедия. В 4 томах. – М.: Мысль, 2010. – Т. 1. – 744 с.
167. Новая философская энциклопедия. В 4 томах. – М.: Мысль, 2010. – Т. 2. – 634 с.
168. Новая философская энциклопедия. В 4 томах. – М.: Мысль, 2010. – Т. 3. – 692 с.
169. Новая философская энциклопедия. В 4 томах. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – 736 с.
170. Новейший философский словарь / [гл. ред. и сост. А.А. Грицанов]. – Минск: изд-во В.М. Скакун, 1999. – 896 с.
171. Новейший философский словарь. Постмодернизм / [гл. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов]. – Минск: изд-во Современный литератор, 2007. – 816 с.
172. Овсянников А.А. Новое поколение: долгая дорога в поисках новых идеалов и смыслов жизни / А.А. Овсянников // Социологическая наука и социальная практика. – 2015. – № 1. – С. 78-97.
173. Одаренко С.А. Евангелие от Facebook. Украинская церковь активно переходит в интернет [Электронный ресурс] / С.А. Одаренко // ФОКУС : [сайт]. – 2012. – Режим доступа: <http://focus.ua/society/245089>
174. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Искусство, 1991. – 588 с.
175. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб: Изд-во СПбГУ, 2008. – 274 с.

176. Панарин А. Православная цивилизация в глобальном мире / А. Панарин. – М.: Алгоритм, 2002. – 496 с.
177. Панина Н.В. Технология социологического исследования (курс лекций) / Н.В. Панина. – К.: Институт социологии НАН Украины, 2001. – 277 с.
178. Пахомов Ю.Н. Пути и перепутья современной цивилизации / Ю.Н. Пахомов, С.Б. Крымский, Ю.В. Павленко. – Киев: Международный деловой центр, 1998. – 432 с.
179. Пахомов Ю.Н. Цивилизационные модели современности и их исторические корни / Ю.Н. Пахомов, Сергей Борисович Крымский, Ю.В. Павленко, В.В. Седнев. – Київ : Наукова думка, 2002. – 631 с.
180. Петрунин Ю.Ю. Этика бизнеса / Ю.Ю. Петрунин, В.К. Борисов. – М.: ТК Велби, изд-во Проспект, 2010. – 352 с.
181. Петрушкевич М.С. Інтернет та християнська комунікація / М.С. Петрушкевич // Наукові записки. Серія «Культура та соціальні комунікації». – 2009. – №1. – С. 144-151.
182. Петухов В.Б. Интернет и "информационный терроризм" / В.Б. Петухов // Свободная мысль. – 2008. – №1. – С. 169-180.
183. Пивоваров Д.В. Религия как социальная связь. Сакрализация основания культуры / Д.В. Пивоваров. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1993. – 211 с.
184. Пивоварова Н. Релігія і релігійність в системі цінностей і життєвих пріоритетів українців / Н. Пивоварова // Українське релігієзнавство. – 2015. – №74-75. – 155-162.
185. Пирс Ч. Логические основания теории знаков / /Начала прагматизма / Ч. Пирс. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 5-223.
186. Плешаков В.А. Киберсоциализация человека: от Homo Sapiens'а до Homo Cyberus'а: Монография / В.А. Плешаков. – М.: МПГУ, «Прометей», 2012. – 212 с.
187. Полищук О. Православие отступает / О. Полищук. – Комментарии. – 2012. – №50. – С. 17.

188. Попович М. Нарис історії культури України / М. Попович. – К.: АртЕк, 1998. – 728 с.
189. Попович М.В. Теорія смислу в гуманітарних дослідженнях та інтенціональні моделі в точних науках / М.В. Попович, С.Б. Кримський, П.Ф. Йолон, В.І. Кузнецов, Я.В. Шрамко. – К.: Наук. думка, 2012. – 454 с.
190. Постмодернизм. Энциклопедия / [сост. и науч. ред. А.А. Грицанов, М.А. Можейко]. – Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
191. Пронин Е.И. Медиапсихология: новейшие информационные технологии и феномен человека / Е.И. Пронин, Е.Е. Пронина // Общественные науки и современность. – 2013. – №2. – С. 151-161.
192. Пурыничева Г.М. Нотициация или информатизация: проблемы ответственности в языковой коммуникации / Г.М. Пурыничева, М.Ю. Билаонова, М.И. Шигаева // Теория и практика общественного развития. – 2014. – №16. – С. 212-216
193. Пылаев М. Категория «священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX в. / М. Пылаев. – М.: РГГУ, 2011. – 216 с.
194. Пітерс Д.Д. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації / Д.Д. Пітерс. – К: Вид. дім «КМ Академія», 2004. – 304 с.
195. Радугин А.А. Введение в религиоведение / А.А. Радугин. – М.: Центр, 1996. – 302 с.
196. Рамоне И. Геополитика Хаоса / И. Рамоне. – М.: ТЕИС. – 2001. – 128 с.
197. Рашкофф Д. Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание / Д. Рашкофф. – М.: Ультра.Культура, 2003 – 368с.
198. Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / [сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич]. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 775 с.
199. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2016 р.) [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України : [сайт]. – 2016. Режим доступу: <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics>
200. Релігієзнавчий словник / [наук. ред. А. Колодний, Б. Лобовик]. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

201. Розанов В.В. Религия и культура / В.В. Розанов. – М.: Правда, 1990. – 638 с.
202. Руднев В.П. Словарь культуры XX века / В.П. Руднев. – М. – 1998. – 384 с.
203. Руднева О.С. "Крушение кумиров": Семен Франк о причинах кризиса культуры / О.С. Руднева // Вопросы культурологии. – 2010. – №5. – С. 49-54.
204. Рыжов Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве / Ю.В. Рыжов. – М.: Смысл, 2006. – 328 с.
205. Рыйгас Е.В. Религиозные взгляды в виртуальной реальности (на примере текстов социальной сети «Вконтакте») / Е.В. Рыйгас // Социс. – 2013. – №6. – С. 115-120.
206. Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции / А.Р. Рэдклифф-Браун. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 304 с.
207. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама сучасної науки / Ж. Рюс. – К.: Основи, 1998. – 669 с.
208. Саган О. Вселенське Православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – К.: Світ знань, 2004. – 910 с.
209. Самыгин С.И. Религиоведение: социология и психология религии / С.И. Самыгин, В.И. Нечипуренко, И.Н. Полонская. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – 672 с.
210. Сафонова А.С. Сакральное как социокультурный феномен : автореф. дис. на соискание науч. степени канд.филос.наук: спец. 09.00.11 «Социальная философия» / А.С. Сафонова. – СПб., 2007. – 20 с.
211. Свириденко Д. Б. Трансформація природи людини під впливом віртуальної реальності: аналіз сучасних концепцій / Д. Б. Свириденко // Мультиверсум: філософський альманах. – 2008 – Вип. 67. – С .129-139.
212. Свириденко Д.Б. Феномен віртуальної реальності як інституціональний чинник інформаційного суспільства / Д.Б. Свириденко // Наукові записки КУТЕП. – 2010. – Вип. 7. – С. 197-208.
213. Седакова О. Символ и сила / О. Седакова // Континент. – 2009. – № 1(139). – С.371-434.

214. Силаева В.Л. Интернет как социальный феномен / В.Л. Силаева // Социс. – 2008. – №11. – С. 101-107.
215. Силаева В.Л. Об использовании понятия "виртуальный" / В.Л. Силаева // Социологические исследования. – 2010. – № 8. – С. 19-25.
216. Синелина Ю.Ю. О динамике религиозности россиян и некоторых методологических проблемах ее изучения (религиозное сознание и поведение православных и мусульман) / Ю.Ю. Синелина // Социс. – 2013. – №10. – С. 104-115.
217. Ситников А. Религия и власть в меняющейся России / А. Ситников // Свободная мысль. – 2011. – №2. – С. 135-144.
218. Смирнов А.И. Информационная глобализация и Россия: вызовы и возможности / А.И. Смирнов. – М., 2005. – 392с.
219. Смирнова Т.В. Связи и отношения религии и современной культуры / Т.В. Смирнова // Сумма философии. – 2006. – Вып. 6. – С. 163-167.
220. Сноу Ч.П. Две культуры / Ч.П. Сноу. – М.: Прогресс, 1973. – 146 с.
221. Социология религии: классические подходы. Хрестоматия / [сост. и науч. ред.: М.П. Гапочка, Ю.А.Кимелева]. – М., 1994. – 271 с.
222. Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие [Электронный ресурс] // Материалы IV Очередного Всероссийского социологического конгресса. – РОС, ИС РАН, АН РБ, ИСПИИ. – М.: РОС, 2012. – 1электрон. опт. диск (CD-ROM).
223. Степаненко І.В. Духовність і душевність: категоріальні контури і функціональні можливості / І. В. Степаненко // Гуманітарний часопис. – 2005. – № 1. – С. 5-12.
224. Степаненко І.В. Життєва компетентність особистості: філософсько-антропологічний та соціокультурний виміри: монографія / І.В. Степаненко, М.Д. Степаненко. – Х.: ХДУХТ, 2011. – 217 с.
225. Степаненко І.В. Метаморфози духовності в ландшафтах буття / І.В. Степаненко – Харків: ОВС, 2002. – 256 с.

226. Степанова Е.А. Новая духовность и старые религии / Е.А. Степанова // Религиоведение. – 2011.- № 1.- С.127-134.
227. Степин В.С. Теоретическое знание / В.С. Степин. – М.: Прогресс-традиция, 1999. – 313 с.
228. Степин В.С. Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук / В.С. Степин. – М.: Гардарики, 2006. – 384 с.
229. Степин В.С. Цивилизация и культура/В.С.Степин.-СПб.:СПбГУП,2011. – 408 с.
230. Суханцева В.К. ІТ: від технології до онтології / В.К Суханцева, О. Яценко // Вища шк. – 2013. – № 11. – С. 20-27.
231. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Ч. Тейлор. – К.: Дух і літера, 2013. – 664 с.
232. Тиллих П. Избранное. Теология культуры / П. Тиллих. – М.: Юристъ, 1995. – 479 с.
233. Тлостанова М.В. Постконтинентальная философия: пост- и неометафизический поворот / М.В. Тлостанова // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2013. – №2. – С. 54-70.
234. Токман В.В. Священне і профанне в мистецтві / В.В. Токман // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. – 2000. – Вип.32. – С.40-43.
235. Токман В.В. Феномен священного: його сутність і світоглядна природа: автореф. на здобуття наук. ступеню канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / В.В. Токман. – К., 2001. – 16 с.
236. Турович С. Миграции. Европа. Мы [Электронный ресурс] / С. Турович // ОТРОК.ua : [сайт]. – 2012 – №2 (56). – Режим доступа: http://otrok-ua.ru/sections/art/show/migracii_evropa_my.html
237. Тэрнер В. Символ и ритуал / В. Тэрнер. – М.: Наука,1983. – 277 с.

238. Тітовський І. Проблеми адаптації/зміни канонів та церковних традицій у Православ'ї сучасної України / І. Тітовський // Українське релігієзнавство. – 2014. – № 69. – С. 34-42.
239. УГКЦ розпочинає проект вебінарів [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України : [сайт]. – 2010 – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/culture/religious_media_and_Internet/36253
240. УПЦ проводить регулярні зустрічі з блогерами [Електронний ресурс] // Unian.net : [сайт]. – 2012 – Режим доступу: <http://religions.unian.net/ukr/detail/10872>
241. Указ президента України "Про заходи щодо розвитку національної складової глобальної інформаційної мережі Інтернет та забезпечення широкого доступу до цієї мережі в Україні" [Електронний ресурс] // Верховна Рада України : [сайт]. – 2000 – Режим доступу: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/928/2000>
242. Українська Греко-Католицька Церква запускає інтернет-телебачення «Живе.ТБ» [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України : [сайт]. – 2013 – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/culture/religious_media_and_Internet/53307
243. Українське суспільство 1992-2010. Соціологічний моніторинг / [За ред. д.е.н. В.М. Ворони, д.соц.н. М.О. Шульги]. – К.: ІС НАНУ, 2010. – 636 с.
244. Українське суспільство 1992-2012. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / [За ред. д.ек.н. В.М. Ворони, д.соц.н. М.О. Шульги]. – К.: ІС НАНУ, 2012. – 660 с.
245. Українське суспільство 1992-2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / [за ред. д.ек.н. В. Ворони, д.соц.н. М. Шульги]. – К: Інститут соціології НАН України, 2013. – 566 с.
246. Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Випуск 1(15) / [за ред. д.ек.н. В. Ворони, д.соц.н. М. Шульги] – К: Інститут соціології НАН України, 2014 – . – Т.2. – 2014. – 450 с.

247. Уфимцева Е.И. Особенности воцерковления в оценках православной молодежи / Е.И. Уфимцева // Социс. – 2013. – №1. С. 127-135.
248. Федорова М.В. Религиозная коммуникация: сущность и специфика современного состояния / М.В. Федорова // Science Time. – 2014. – №4(14). – С. 230-240.
249. Федотова В.Г. Хорошее общество / В.Г. Федотова – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 544 с.
250. Философское пространство культуры: человек философствующий и человек повседневности. – Х.: ХНУ имени В. Н. Каразина, 2006. – 292 с.
251. Флоренский П. З богословської спадщини / П. Флоренский // Богословські праці. – 1977. – 36. 17. – С. 85-248.
252. Флоренский П. Столп и утверждение истины / П. Флоренский. – М.: Лепта, 2002. – 814 с.
253. Флоренский П. Философия культа. Опыт православной антропологии / П. Флоренский. – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
254. Франк С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
255. Филоненко А.С. «Минимальная религия»: постмодернистская апофатика или утопический реализм? / А.С. Филоненко // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – № 714. – Х.: ХНУ, 2006. – С. 8-14.
256. Фридман Дж. Следующие 100 лет. Прогноз событий XXI века / Дж. Фридман. – М.: «Эксмо», 2010. – 336 с.
257. Фундаментальные проблемы культурологии: в 4 т. / [отв. ред. Д.Л. Спивак]. – СПб.: Алетейя, 2008 – . – Т.1: Теория культуры. – 2008. – 432 с.
258. Філософський енциклопедичний словник / [гол. редкол. В. Шинкарук]. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.
259. Хакери-атеїсти піддали нападу православні ЗМІ [Електронний ресурс] // Уніан : [сайт]. – 2012. – Режим доступу: <http://religions.unian.net/ukr/detail/10257>

260. Хакеры против церкви? [Электронный ресурс] // Аргументы и Факты : [сайт]. – 2009 – Режим доступа: <http://www.aif.ru/society/article/23982/2>
261. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М: ООО 'Издательство АСТ', 2003. – 603 с.
262. Хоружий С. Школа – Традиция – Трансляция [Электронный ресурс] / С. Хоружий // Институт синергийной антропологии : [сайт]. – 2003. – Режим доступа: http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H
263. Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура / [сост. Л.С. Гуревич, С.Я. Левит]. – М.: Юристь, 1996. – 575 с.
264. Хруль В.М. Журналистика и религия: к построению принципиальной модели диалога / В.М. Хруль // История журналистики: уроки прошлого и практика современных СМИ : междунар. науч.-практ. конф., 19-20 апреля 2013 года: тезисы докл. – Минск, 2013. – С. 260-264.
265. ЦЕНТР РОЗУМКОВА. Релігія і Церква в українському суспільстві: конфесійний розподіл // Українське релігієзнавство. – 2016. – №77. – С. 107-126.
266. Церква не може залишатися осторонь інтернету, – монсеньйор Пол Тайге [Електронний ресурс] // www.zik.ua : [сайт]. – 2011 – Режим доступа: <http://zik.ua/ua/news/2011/09/20/309911>
267. Черноус Л.С. Інституціоналізація Інтернет у сучасному українському суспільстві : автореф. на здобуття наук. ступеню канд. соц. наук : спец. 22.00.04 «Спеціальні та галузеві соціології» / Л.С. Черноус. – Запоріжжя, 2011. – 20 с.
268. Чумаков А.Н. О глобализации с объективной точки зрения / А.Н. Чумаков // Век глобализации. – 2014. – №2. – С. 39-51.
269. Чумаков А.Н. Философия как познание и образ жизни / А.Н. Чумаков, А.Д. Королев // Вопросы философии. – 2014. – №5. – С. 3-15.
270. Шипилов Е.В. Исследование технологий проведения веб-опросов / Е.В. Шипилов // Системи обробки інформації. – 2012. – Випуск 5(103). – С. 114-116.

271. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям и ее презиравшим. Монологи / Ф. Шлейермахер. – М.: Алетейя, 1994. – 432 с.
272. Шубаро О.В. Место и роль академического курса «Религиоведение» в классическом университетском образовании [Электронный ресурс] / О.В. Шубаро // Электронная библиотека БГУ : [сайт]. – 2008. – Режим доступа: <http://www.bsu.by/Cache/Page/323533.pdf>
273. Шугуров М.В. Новая идентичность: человек и власть в пространстве посткнижной культуры России / М.В. Шугуров // Свободная мысль. – 2004. – №3. – С. 105-119.
274. Щербина В.Н. Информационное общество в контексте коммунитарно-либертарной альтернативы: понятийный аспект / В.Н. Щербина // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2004. – №4. – С. 158-171.
275. Эко У. Средние века уже начались / У. Эко, Е. Балаховская // Иностранная литература. – 1994. – №4. – С. 258-267.
276. Элиаде М. Трактат по истории религий: в 2 т. / М. Элиаде. – СПб.: Алетейя, 1999 – . – Т. 1. – 1999. – 392 с.
277. Эпштейн М.Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии / М.Н. Эпштейн. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. – 416 с.
278. Эпштейн М.Н. Философия возможного / М.Н.Эпштейн. – СПб: Алетейя, 2001. – 335 с.
279. Ющишин О.І. Релігійна культура та її найвища цінність в епоху сучасних загальнокультурних трансформацій / О.І. Ющишин // Наука, релігія, суспільство. – 2010. – № 3. – С.163-167.
280. Яблоков И.Н. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению / И.Н. Яблоков. – М.: Гардарики, 2000. – 536 с.
281. Яницкий О.Н. Проблемы деградации культуры / О.Н. Яницкий // Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие [Электронный ресурс] : Материалы IV Очередного Всероссийского социологического конгресса / РОС, ИС РАН, АН РБ, ИСППИ. – М.: РОС, 2012. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

282. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
283. Alvstad E. Encounters between believers and non-believers in a symbolic universe: religious dialogue and controversy on the Internet / E. Alvstad // *Nordic Journal of Religion and Society*. – 2010. – № 23(1). – С. 71-86.
284. Anonymous hacks Vatican website [Электронный ресурс] // *ZDNet.com* : [сайт]. – 2012. – Режим доступа: <http://www.zdnet.com/blog/security/anonymous-hacks-vatican-website/10567>
285. Bell D. The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion / D. Bell // *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*. – 1978. – № 6. – P. 29-55.
286. Bless me iPhone for I have sinned [Электронный ресурс] // *Reuters.com* : [сайт]. – 2011. – Режим доступа: <http://uk.reuters.com/article/2011/02/07/us-technology-app-confessions-idUKTRE7165U420110207>
287. Campbell H. A. Religious Authority and the Blogosphere / H. A. Campbell // *Journal of Computer-Mediated Communication*. – 2010. – Vol. 15. – P. 251-276.
288. Campbell H. A. Who's Got the Power? The Question of Religious Authority and the Internet [Электронный ресурс] / H. A. Campbell // *Journal of Computer-Mediated Communication*. – 2007. – Vol. 12. – Режим доступа: <http://jcmc.indiana.edu/vol12/issue3/campbell.html>
289. Cheong P. The Internet Highway and Religious Communities: Mapping and Contesting Spaces in Religion-Online / P. Cheong, J. P. Poon, S. Huang, I. Casas // *The Information Society*. – 2009. – 25:5. – P. 291-302.
290. Cheong P. Weaving webs of faith: Examining Internet use and religious communication among Chinese protestant transmigrants / P. Cheong, J.P. Poon // *Journal of International and Intercultural Communication*. – 2009. – №2(3). – P. 189-207.
291. Cheong, P. Chronicles of Me: Understanding Blogging as a Religious Practice / P. Cheong, A. Halavais, K. Kwon // *Journal of Media and Religion*. – 2009. – №7. – P. 101-131.

292. Cheong, P. Online and Offline Pathways to Enlightenment: (Re)legitimizing authority and regulations in Buddhist organizations / P. Cheong, S. Huang, J.P. Poon // *Information, Communication & Society*. – 2010. – vol. 14(№8). – P. 1160-1180.
293. Communication at the Service of an Authentic Culture of Encounter – Pope's Message for World Communications Day [Электронный ресурс] // NEWS.VA : [сайт]. – 2014. – Режим доступа: <http://www.news.va/en/news/communication-at-the-service-of-an-authentic-cultu>
294. Det Missionerande Kopimistsamfundet [Электронный ресурс] // Det Missionerande Kopimistsamfundet : [сайт]. – 2015. – Режим доступа: <http://kopimistsamfundet.se>
295. Dudeists of the World Unite! [Электронный ресурс] // Dudeism : [сайт]. – 2015. – Режим доступа: <http://www.dudeism.com>
296. Goldman J.L. Webster's New World dictionary for young adults / J.L. Goldman, A.N. Sparks. – Toronto; Sydney; Tokyo; Singapore, 1992. – 1040 p.
297. Hagel J. Net Gain: Expanding markets through virtual communities / J. Hagel, A. Armstrong. – Boston: Harvard Business School Press, 1997. – 235 p.
298. Internet [Электронный ресурс] // Oxford Dictionaries : [сайт]. – 2015 – Режим доступа: <http://oxforddictionaries.com/definition/english/Internet?q=internet>
299. Kluver R. Technological modernization, the Internet, and religion in Singapore / R. Kluver, P. Cheong // *Journal of Computer-Mediated Communication*. – 2007. – 12(3) . – p. 1122-1142
300. Luckmann T. The Invisible Religion: The Problem of Religion in modern Society / T. Luckmann. – Macmillan, 1967. – 128 p.
301. O'Reilly T. What Is Web 2.0 [Электронный ресурс] // Oreilly.com : [сайт]. – 2005. – Режим доступа: <http://oreilly.com/web2/archive/what-is-web-20.html>
302. Pope Francis to Offer Plenary Indulgences via Twitter [Электронный ресурс] // Mashable : [сайт]. – 2013 – Режим доступа: <http://mashable.com/2013/07/16/pope-forgive-sins-twitter/>

303. Preece J. History of Online Communities // Encyclopedia of Community: From Village to Virtual World / J. Preece, D. Maloney-Krichmar, C. Abras. – Thousand Oaks: Sage Publications, 2003. – P. 1023-1027
304. Sms-molitva.ru [Електронний ресурс] // Sms-molitva.ru : [сайт]. – 2015. – Режим доступу: <http://www.sms-molitva.ru/>
305. Trom T. The Venus Project Magazine, Issue no. 1 / T. Trom // The Venus Project Magazine. – 2013. – № 1. – 44 p.
306. World Internet Users and Population Stats [Електронний ресурс] // Internet World Stats : [сайт]. – 2015. – Режим доступу: <http://www.internetworldstats.com/stats.htm>
307. Zvonok A.A. Internet and religion culture: ways of interaction / О.А. Звонок // Філософські дослідження: збірник наукових праць СНУ ім. В. Даля. – 2013. – Випуск 17. – С. 182-190.