

вірі в надприродне виповнення цих станів культовим чином”¹⁰. Розвиваючи цю думку, можна сказати, що за певних обставин будь-який вид людської діяльності, здавалося б навіть такий, що до релігії має не зовсім близьке відношення, набуває релігійного значення, форм релігійної діяльності.

12. Через зв'язок з надприродним і специфічну релігійну насолоду в процесі релігійної діяльності відбувається і пізнання, й передача досвіду та інформації, і аналіз станів буття. Людина в процесі своєї життєдіяльності не лише розкриває свої сутнісні сили, але й будує, збагачує, розвиває їх. Зміст сенсобуттєвих реальностей утворюють зокрема такі філософські категорії, як віра, надія, любов, мрія, сенс життя і смерті тощо. Ці реальності поєднуються, перетинаються, групуються, утворюючи вузлові пари. Така вузлова пара філософських категорій як “світ наявного буття” і “світ буття за межами наявної дійсності” на різних етапах історичного розвитку людства набирає різної конкретизації: “світ видимий і невидимий”; “смерть і безсмертя”; “світ добра і зла”; “світ земний і небесний”; “світ людський і Божий” та ін.¹¹

В таких категоріальних конструкціях, незалежно від їх витлумачення, завжди відчутний безпосередній чи то опосередкований зв'язок з релігійною емоційно-почуттєвою сферою; вони ніби проходять, переломлюються через призму релігійного відношення набуваючи нового смислового значення. Тому широко розповсюджений, часто справедливо вживаний розподіл релігійної діяльності на культову і позакультову - в соціології релігії мабуть є не досить вдалим у застосуванні його до філософії релігії, яка має досягнути релігійний феномен у всій своїй єдності, сукупності, у всій тотальності взаємозв'язків і відношень. Мабуть все таки культовий, ритуальний, чи обрядовий елемент завжди відкрито чи завуальовано, безпосередньо чи опосередковано є присутнім і в позакультовій релігійній діяльності і, навіть, у тих виявах людської життєдіяльності, що на перший погляд здавалося б до релігії відношення мають далеке, а то й зовсім ніякого. Якщо в такого роду діяльності агентом дії є особа віруюча, то й будь-яку її діяльність, на нашу думку, можна вважати релігійною, адже вона детермінується релігійними почуттями, зв'язком з трансцендентним, надприродною Божественною волею тощо.

1.3 Віталій ШЕВЧЕНКО. КУЛЬТОВО-ОБРЯДОВА СФЕРА РЕЛІГІЇ: ПРИРОДА ТА ЗАКОНОМІРНОСТІ ПОСТАННЯ

Культово-обрядова сфера – важлива складова релігійного комплексу, під яким, зазвичай, розуміють сукупність обрядових дій, що пов'язані з поклонінням надприродній реальності (духові, Богові, Абсолюту...) ¹² і спрямовані на досягнення зв'язку віруючого з об'єктом поклоніння. Як

¹⁰ Лобовик Б. Релігія як феномен і категорія релігієзнавства // Українське релігієзнавство. - № 4. - К., 1996. - С. 4-5.

¹¹ Горський В.С. Пам'яті Олександра Івановича Яценка // Філософсько-антропологічні читання – 95. - Випуск 1. - К., 1996. - С. 22.

¹² Горелов А. Культи // Католическая энциклопедия. Т. II. - И -Л. -М., 2005. –С. 1424.

невід'ємний атрибут релігійного феномену, культ постав разом з його виникненням і характеризується ускладненістю вияву в процесі історичного розвитку. Маючи напрочуд широкий арсенал вираження, обряд, зазвичай, формується на конкретному релігійному базисі та включає культурно-мистецькі засоби реалізації, етноментальні особливості втілення, політико-ідеологічні фактори замовлення. Крім того, на рівні міжрелігійної взаємодії культово-обрядовий комплекс акумулює чимало елементів попередніх вірувань, знаково-символічна природа яких дозволяє говорити про тяглість релігійної традиції. Властиво ця особливість обрядових дійств дає підстави говорити про культово-обрядовий комплекс як унікальне симбіотичне утворення, дарма що релігійними адептами обряд зазвичай вважається ексклюзивним, тобто непорушною питоменністю ними сповідуваного культу, тоді як у сприйнятті й оцінці ширшого загалу громадян асоціюється з вершинним національним досягненням, його священним надбанням.

Відтак, як з огляду на релігійні місце, роль та значення культово-обрядової сфери, так і з уваги на актуалізацію релігійного фактора в житті сучасної України, маємо додаткову спонуку до всебічного вивчення різних аспектів культово-обрядового комплексу, висвітлення якого потребує, насамперед, бодай побіжного окреслення найзагальнішого числа праць, що присвячені осмисленню природи його постання, закономірностей розвитку та функціонального наповнення. Ця проблематика (і те хотілося б відразу відзначити!) вже давно привертає увагу вчених різних галузей знання. Принаймні, досліджуючись комплексно, вона знайшла всебічне висвітлення в низці фундаментальних праць як зарубіжних, так і вітчизняних учених. Прізвища Е. Тейлора¹³, Е. Дюркгейма¹⁴, З. Фрейда¹⁵, Р. Отто¹⁶, Б. Малиновського¹⁷, М. Вебера¹⁸, В. Джемса¹⁹, М. Еліаде²⁰ у цьому переліку мали б посідати провідні позиції, оскільки йдеться про тих дослідників, які заклали методологічні основи ґрунтовного вивчення релігії в усій сукупності її виявів з культово-обрядовою сферою включно. Той безперечний факт, що незалежно від ступеню свого розвитку, культово-обрядова сфера з необхідністю передбачає публічність вияву, нам принагідно важить підкреслити інше, позаяк, не будучи, як на тому, зокрема, зауважує Б. Малиновський, «ані автором релігійних істин, ні тим більше суб'єктом

¹³ Тейлор Э. Б. Первобытная культура. – М., 1989.

¹⁴ Дюркгейм Е. Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії. – К., 2002.

¹⁵ Фрейд З. Психология бессознательного. Сб. произведений / науч. ред. М. Г. Ярошевский. – М., 1990; Фрейд, Зигмунд. Психоаналитические этюды. – Минск, 2010.; Фрейд, Зигмунд. Основные психологические теории в психоанализе. – М., 2006.

¹⁶ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб, 2008.

¹⁷ Малиновский Б. Мистика. Религия. Наука. – М., 2008; Малиновский Б. Мистика. Религия. Наука // Классики мирового религиоведения. Антология. Под ред. А. Н. Красникова. – М., 1998.

¹⁸ Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994.

¹⁹ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992.

²⁰ Элиаде М. Аспекты мифа. – М., 1996.; Элиаде Мирча. Священное и мирское. – М., 1994.; Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андроген. Окультизм, ворожитство та культурні уподобання. – К., 2001.

самоодкровення»,²¹ спільнота консолідується на спільній релігійній платформі. А така закономірність дозволяє:

- «завдяки системі взаємної підтримки ... оточити урочистим величчям акт зняття покрову тайни з сакральних сутностей та надприродних істот»²²;
- «на загальноприйнятих стандартах поведінки»²³ утверджувати мораль у відкритий, публічний і загальний спосіб;
- передавати і зберігати священну традицію як абсолютно незмінну і недоторканну.

Водночас, відзначаючи той факт, що на функціональному рівні свого впливу обряд сприяє згуртуванню віруючих довкола певних цінностей та усталених способів вираження релігійних почуттів, уявлень і переконань, а відтак і консолідації віруючих на соціальному рівні життя, ми маємо усвідомлювати, що культово-обрядовий комплекс у всі часи виступав і продовжує виступати ціннісно-нормативним регулятивом для віруючої спільноти, важливим, а іноді й визначальним елементом культурно-духовного вияву народу (а то й цілої ойкумени!).

Як уже побіжно наголошувалося, не залишилися осторонь уваги численні аспекти релігійної обрядовості і у вітчизняній науці, значним стимулом до вивчення якої стали події кінця 80-х – початку 90-х років ХХ ст., що цілком слушно ототожнюються з відродженням національно-культурної спадщини на пострадянських теренах і, зокрема, найбезпосередніше пов'язуються зі з'ясуванням духовної самобутності українського народу, його віруваннями, національними святощами та духовними уподобаннями. Прикметно й те, що класово-ідеологічні табу радянської доби та ними зумовлені численні обмеження хоча й детермінували істотне уповільнення розвитку та доволі заангажовану інтерпретацію дисциплін гуманітарного циклу, однак на інтенсивності вивчення культово-обрядового комплексу відчутно не позначилися. Перелік прізвищ учених та їхніх праць, що його наводить В. Бодак у власній монографії «Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях» (К., 2000), – цьому красномовне підтвердження і рясніє іменами репрезентантів різних галузей знання, з-поміж яких Л. Ємелях²⁴, Ю. Бромлей²⁵, Є. Дулуман²⁶, М. Закович²⁷, Б. Лобовик²⁸, А. Колодний²⁹, І. Суханов³⁰, Д. Угринович³¹, І.

²¹ Малиновский Б. Магия, наука и религия. – М., 1998.

²² Там само. – С. 68.

²³ Там само. – С. 68.

²⁴ Емелях Л. Происхождение христианского культа. – М., 1961.; Емелях Л. Загадки христианского культа. – Л., 1985.

²⁵ Бромлей Ю. В. Современное проблемы этнографии (очерки теории истории). – М., 1981.

²⁶ Дулуман С. К. Религия как социально-историчный феномен. – К., 1974.

²⁷ Закович Н. М. Праздники и обряды как специфическое социальное явление. – К., 1976; Закович Н. М. Празднично-обрядовая сфера духовной культуры. – М., 1983.

²⁸ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Современный верующий. Социально-психологический очерк. – М., 1970; Лобовик Б. Вірування давніх українців та їхніх прашурів. – К., 1996.; Лобовик Б. О. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. – К., 1970; Лобовик Б. О. Як виник релігійний культ. – К., 1962.

²⁹ Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого і шляхи її подолання. – К., 1967; Колодний А. М. Походження і сутність релігійної обрядовості. – Чернівці, 1965.

³⁰ Суханов И. В. Обычаи, традиции и преемственность поколений. – М., 1976.

³¹ Угринович Д. М. Обряды: за и против. – М., 1975.; Угринович Д. М. Психология религии. – М., 1986.

Фурсін³², О. Чертков³³, І. Яблоков³⁴. В. Горовий³⁵, П. Косуха³⁶, Москалець³⁷, Н. Романова³⁸, В. Сапіга³⁹, Р. Шрейнер⁴⁰ і С. Яковлев⁴¹. Що ж до тематичного діапазону згаданих досліджень, то він доволі широкий і назагал дозволяє констатувати високий рівень проникнення в сутність порушених проблем. Інша річ, що переважна більшість праць щойно названих авторів нерідко хибувала надмірною заідеологізованістю, в контексті якої:

- глашатаї та адепти соціалістичної обрядовості щораз охочіше пророкували неминучу та швидку «смерть» її релігійного аналогу і, розвінчуючи згубну сутність релігії, радше впали жертвою власних навіювань, бо історична епоха, що спонукала до таких ілюзій, наразі вже канула в Лету, а на пострадянському просторі, де так затято боролися з релігійними пережитками речники різних класово-ідеологічних переконань нині дедалі активніше утверджуються конфесійно-деномінаційні позиції;

- викриваючи підступні замисли «розсадників релігійного мракобісся» та згубні впливи їхніх ідей повсякчас нарікали, що служителі релігійного культу то модернізуються, підлаштовуючись під новочасні потреби, то блюзнірськи мімікують, самі не знаючи у що вірять, але при тому далеко не завжди завдавали собі клопоту розкрити глибинні корені кризи релігійної свідомості, яка, зрештою, спостерігається й дотепер на тлі панівної секуляризації та зростаючих на вазі глобалізаційних процесів.

Особливе місце у списку дослідників релігійного культу в його православній парадигмальній заданості належало б відвести богословам російської діаспори і, насамперед, С. Булгакову⁴², М. Лоському⁴³ та П. Флоренському⁴⁴, переважаючий інтерес яких становило теоретичне осмислення обряду в структурному взаємозв'язку його органічно взаємопоєднаних елементів. Адже, поглиблюючи й вдосконалюючи погляд на невід'ємні складові релігійного культу, вони, з одного боку, давали й дотепер дають цілковиті підстави говорити про вагомість ними звершених напрацювань, однак при цьому маємо усвідомлювати, що осторонь їхніх науково-богословських інтересів залишалися ті аспекти релігійної сфери, що достосовувалися національної традиції. В цьому сенсі, зміщуючи фокус

³² Фурсин И. И. Природа и социальные функции обрядности. – Ростов-на-Дону, 1974.

³³ Чертков А. В. Культ и его роль в религии. – М., 1975.

³⁴ Яблоков И. Н. Религия: сущность и явление. – М., 1982; Яблоков И. Н. Социология религии. – М., 1979.

³⁵ Горовой В.Н. Обрядность в зеркале времени. – Днепропетровск, 1988; Горовой В. Обряды в системе религиозного культа. – К., 1989; Горовой В. Бондаренко В. Д., Еленський В. С., Журавський В. С. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації. – К., 1996.

³⁶ Косуха П. И. Наши праздники и обряды. – К., 1987.

³⁷ Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К., 1987.

³⁸ Романова Н. С. Мировоззренческая функция социалистической обрядности. -К., 1987.

³⁹ Сапіга В. К. Релігійна і світська сфери святково-обрядового комплексу. – К., 1996.

⁴⁰ Шрейнер Ю. А. Ритуальное поведение и формы косвенного целеполагания // Психологические механизмы регуляции социального поведения / Бобнева М. И., Шорохова Е. В. (ред). – М., 1979;

⁴¹ Яковлев Е. Г. Эстетическое чувство и религиозное переживание. – М., 1964.

⁴² Булгаков С. Н. Богословские труды. – М., 1989; Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной Церкви. – М., 1991

⁴³ Лосский М. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Догматическое богословие. – К., 1991.

⁴⁴ Флоренский П. Иконостас // Богословские труды.. – М, 1972. – Вып. 9. – С. 82 – 149; Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – Сергиев Посад, 1914.

наукової уваги на українські терени радянського сімдесятиріччя, В. Бодак, як на наш погляд, цілком резонно зазначає, що в розрізі зауваженого чи не найбільше «не пощастило дослідженню проблеми ролі релігійних обрядів в етноінтегративних і етноформуючих процесах»⁴⁵. Саме внаслідок цього поза межами наукового дискурсу залишилося предметне поле східнохристиянського, а точніше православного обряду з його виразно українською специфікою. Щоправда, кажучи так, ми свідомі, що цю лауну по-своєму заповнювали митці української діаспори, з-поміж яких особливого відзначення потребує доробок І. Огієнка (митрополита Іларіона)⁴⁶, Б. Липського⁴⁷, Є. Іванківа⁴⁸, Ю. Катрія⁴⁹, М. Стахіва⁵⁰, тобто тієї когорти мислителів, засвоєння надбань яких дещо згодом прислужилося розвою справи вивчення обрядово-культурного комплексу як старшою генерацією українських дослідників (А. Колодний, П. Яроцький⁵¹, О. Крижанівський, О. Моця⁵², Ю. Мицик, Д. Степовик ...), так і їхніми наступниками (В. Бодак⁵³, В. Бондаренко⁵⁴, С. Здіорук⁵⁵, О. Саган⁵⁶, Ю. Левада, О. Лещенко... Прикметно й те, що в орбіті уваги цих та неpojменованих учених опиняться і сталі обрядово-культурні комплекси традиційних церков, і складний процес обрядотворчого становлення новітніх християнських відгалужень, на які, своєю чергою, доволі потужний вплив справили як внутрішньокультурні та етнополітичні фактори, так і зовнішні чинники найрізноманітнішого характеру. Однак в цілому концентр цих наукових пошуків, віднайдень та осмислення визначала напруга між культурним текстом та засобами його знаково-символічної передачі, тоді як в зарубіжних напрацюваннях тематичні береги були значно ширші, як, зрештою, і коло проблемних вислідів, деякі з яких прямо кореспондувалися або перетиналися з вихідними пунктами розуміння сутності релігії як такої. Хоча безперечним уявляється той факт, що, маючи на меті прославити й/чи змилоствити об'єкт поклоніння, обрядові священнодії суворо регламентуються та потребують неухильного дотримання й ретельного виконання уповноваженими на те особами. А це означає, що в своєму природному форматі кожний обряд підпорядкований чітко визначеному зразку як архетипу релігійного мислення, відчуття й переживання, тобто наслідуює

⁴⁵ Бодак В. Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях. – К., 2000.

⁴⁶ Огієнка І. Константин і Мефодій: їх життя та діяльність. – Вінніпег – Канада, 1970; Огієнка І. Нариси з історії української мови. – Варшава, 1927; Огієнка І. Українська культура. – К., 1918.

⁴⁷ Липський Б. Духовність нашого обряду. – Нью-Йорк – Торонто, 1974.

⁴⁸ Іванків Є. Український Християнський Схід. – Чикаго, 1992.

⁴⁹ Катрій Ю. Пізнай свій обряд. – Нью-Йорк, Рим, 1982.

⁵⁰ Стахів М. Христова церква на Україні (988 – 1396). – Стемфорд, 1985.

⁵¹ Українська церква між Сходом і Заходом : наук. збірник / за ред. П. Яроцького. – К., 1996.

⁵² Моця О., Ричка В. Київська Русь: від язичництва до християнства. – К., 1996.

⁵³ Бодак В., Колодний А., Український східний обряд : монографія. – К., 1997; Бодак В. Релігія і культура: взаємодія та взаємовплив. – Київ – Дрогобич, 2005.

⁵⁴ Бондаренко В. Д., Сленський В. Е., Журавський В. С. Релігійне життя в Україні: стан, проблеми, шляхи оптимізації. – К., 1996.

⁵⁵ Здіорук С., Парахонський Б., Валевський О. Стратегічні аспекти національно-культурної політики України. – К., 1995.

⁵⁶ Саган О. Н. Національна самобутність обрядово-культурної сфери // Релігія в духовному житті українського народу. – К., 1995; Саган О. Н. Українське православ'я: особливості, історія, сучасність // Українське релігієзнавство. – 1996. – № 1.

приписам та настановам конкретно заданого континууму релігійного життя. У цьому зв'язку здаються слушними розмірковування Дж. Сантаяни, який у своїй книзі «Разум у релігії»⁵⁷, зокрема, зазначає: «Будь-яка спроба розмовляти, не вживаючи при цьому якоїсь конкретної мови, така ж безнадійна, як і спроба мати релігію, яка б не була релігією конкретною... Адже кожній живій, дійовій релігії притаманні свої відмітні ознаки. Сила релігії полягає в її особливому й дивовижному посланні та в тому напрямі, який це одкровення надає життю. Перспективи, які вона відкриває, й таємниці, які вона пропонує, – це ще один світ, в якому можна жити, і цей інший світ – незалежно від того, чи сподіваємося ми коли-небудь до нього перейти, – в нашому розумінні і є релігією»⁵⁸.

Водночас, віддаючи належне аргументованості означеного погляду, який, безсумнівно, відображає ексклюзивністьську природу релігійного феномену та передвизначає методологічні принципи дослідницького самовизначення, ми розуміємо, що сказане зовсім не підриває аргументативності мотиваційних засновків інакше мислячих, а властиво тих, хто обстоює крайню необхідність чи ж просто висловлюється на користь необхідності з'ясування спільних / споріднених рис найрізноманітніших релігій і вже на тій основі розмірковує над низкою питань культово-обрядового віднесення. Адже, незважаючи на міжрелігійну, як і на міжконфесійну та міжденомінаційну специфікації поклоніння вищій реальності з їм властивими релігійними та позарелігійними (етноментальні, політико-ідеологічні, культурно-мистецькі та інші чинники) порівненнями, в культово-обрядовому комплексі все-таки простежуються подібність, а то й спорідненість таких його складових, як молитва, жертвоприношення, пости, релігійні свята, паломництва до святинь, ритуальні дії з нагоди чи приводу народження, шлюбу, смерті ... А такі чи їм подібні аналогії спостерігаються з прадавніх часів чи пак на ранньому етапі розвитку релігійних вірувань. У цьому сенсі вельми показовою уявляється традиція весільного обряду, що описана в статті Ю. Писаренка «Лоно традиции (Размышляя над образом-понятием)»⁵⁹ і в якій наголошується, що побутуючий з-поміж білорусів обряд ставання нареченого, а також його супроводжуючих осіб (близько 6 – 8 осіб) босоніж правою ногою на сковорідку з присяганням: «Ну, цалуйте Божие милосердие, щоб стаятсь друг за друга, брат за брата, за единую кров капли», має свої первісні аналогії з родоплемінним періодом розвитку людства і, зокрема, спостерігається в скіфській культурі VII – III ст. до н. е. та має аналогії з грецькими традиціями II ст. н. е. Втім, повторюємо, зазначене зовсім не заперечує, а тим більше не спростовує того, що нині кожна релігія, як і конфесія та/чи деномінація, здебільшого мають власний, інституційно усталений та чітко дотримуваний культово-обрядовий комплекс, який навіть в межах однієї конфесії може більшою-меншою мірою, а іноді й

⁵⁷ Santayana G. Reason in Religion. – N. Y., 1905.

⁵⁸ Цит. за : Гірц К. Інтерпретація культур. – К., 2001.

⁵⁹ Писаренко Ю. Г. «Лоно традиции» (размышляя над образом-понятием) // Актуальні проблеми духовності: збірник наук. праць. – Кривий Ріг, 2012.

істотно відрізнятися поміж собою в залежності від етноментальних, культурно-ідеологічних, природно-кліматичних та інших факторів його поширення.

Важливим аспектом наших пропедевтичних розмірковувань про культ постає й взаємозв'язок структурних компонентів релігії, в якому зазвичай виокремлюють: 1) віронавчально-теоретичну або доктринальну частину; 2) культово-обрядову сферу; та 3) організаційну складову, в контексті яких перші два з них мали б становити для нас безперечний пріоритет та дослідницьку домінанту. Адже через посередність першого компоненту задається, конститується й легітимізується порядок звершення культово-обрядових дій, а завдяки другому у символічно-знаковий спосіб відображається релігійна тайновість у всій повноті її вияву⁶⁰. Хоча, кажучи так, маємо бути свідомі, що наведена структура релігійного феномену чи ж її інші християнські інваріанти не можуть універсалізуватися і претендувати на класично-усталену даність бодай тому, що:

– кожна з релігій базується на власному джерелі найавторитетніших свідчень, яке, зазвичай, відіграє системотворчу роль в процесі формування культу та з ним пов'язаної обрядової практики і яке, як правило, буквально вписане в матрицю культури свого постання⁶¹;

– не тільки кожній з релігій, але і їхнім відгалуженням притаманна власна інтерпретація священних текстів, що надає культово-обрядовому комплексу як засобу відображення та вираження надзвичайної складності і на побутово-обрядовому рівні, і в межах питомо релігійного комплексу, де мають місце не тільки уже згадувані обряди, ритуали, свята, церемонії, жертвоприношення, таїнства, богослужіння, пости, молитви..., але й ширший ареал культового підпорядкування (в тому числі споруди, реліквії, предмети спеціального ужитку та все, що пов'язане з їхнім застосуванням та регламентацією);

– одним із невід'ємних атрибутів культово-обрядового комплексу у кожній з релігій виступає символ як частина знакової системи культу, на яку він зазвичай спирається і без якої він практично неможливий, дарма що сам символ по-різному мислиться в структурі конкретно заданого алгоритму релігійної інтерпретації;

– поза вираженням свого конкретного, чітко визначеного та обов'язкового до виконання значення, звершувана обрядова дія (якої б з релігій це не стосувалося!) не може вважатися дійсною;

⁶⁰ Іноді головним структурним маркером релігії називається релігійна свідомість, яка з необхідністю передбачає наявність віри у надприродне і виступає найпотужнішим чинником вольової мобілізації віруючого, задає смисли і, долаючи обмеженість розуму, слугує звершенням очікуваного. А такі сподівання та способи їхньої реалізації, своєю чергою, безпосередньо корелюють з релігійною психологією та релігійною ідеологією, тобто з тим комплексом «уявлень, почуттів, настроїв, звичок, традицій, пов'язаних із певною системою релігійних ідей..., розробкою та пропагандою яких займаються релігійні організації, професійні богослови та служителі культу».

⁶¹ Вказуючи на те, що речники різних релігій нерідко позискують з власних класифікаційних принципів, нагадаємо, що в індуїзмі над інше важить чутливість до страждань та прагнення звільнитися від них, а в православ'ї домінантними виступають віра в Бога, в надприродний (потойбічний) світ та в безсмертя душі або наявність трансцендентального світу, переживання зв'язків з цим світом і соціальна організація.

– незалежно від якісних параметрів релігійних вірувань та засобів їхньої культово-обрядової репрезентації, всі вони (а з часом дедалі виразніше!) спрямовані на психо-емоційне піднесення віручого (–чих) та досягнення такої міри натхнення, на яке в ідеалі розрахований обряд і який зазвичай зводиться до відчуття його (її, їхнього) злиття (=єдності) з об'єктом поклоніння.

Певно, що з часом кожна релігія, а з перегадом і їхні конфесії та деномінації, в процесі свого історичного розвитку виробляли власні системи або ж елементи культових дій, надаючи їм відмінного ідейно-символічного та образного значення. Але така закономірність спостерігається або стає дедалі очевиднішою на доволі пізньому етапі розвитку релігійних вірувань та релігійної свідомості, коли богослужіння з їх складною знаково-символічною природою, багатою обрядовістю, таїнствами, празниками, постами, паломництвом... стають переважаючими і становлять напрочуд складне плетиво виголошень, піснеспівів, медитацій, молитов, кадінь, ритуалів тощо. Тоді як у первісних чи ранніх релігіях виразно проступав праксеологічний аспект приборкання стихій природи або умилостивлення тотемних тварин з їм властивими ритуальними танцями довкола певних зображень та їх супроводжуваних заклинань і камлань.

Зрештою, вказуючи на особливості постання культово-обрядового комплексу, а винятково на тривалий період його формування й розвитку, маємо усвідомлювати, що сама спонука вирозумітися на специфіці цього релігійного явища є утрудненою неймовірним розмаїттям культів, які різняться і за місцем свого поширення, і за релігійною заданістю культу та способами репрезентації, або, як каже дослідник, перебувають в «залежності від людей, середовища, обставин, віросповідань»⁶², в тому числі від «місцевості, храмів, поколінь, династій, навал тощо»⁶³. У цьому зв'язку нам би, насамперед, хотілося підкреслити, що будь-які розумування про культово-обрядовий елемент релігійного феномену не мали б минатися:

– по-перше, з розумінням того, що обряд відображає, відтворює, символізує те, що закладене в основі культу і що на міжрелігійному рівні дослідження не може оминати специфіки взаємодії та взаємозв'язку символу, міфа та обряду;

– по-друге, з тим, що міфологія, як певна ментальна категорія з її діахронічною (=історичною) та проспективною (=від давнини до сучасності)⁶⁴ дослідницькими проєкціями не може заступати імперативності віросповідного начала, достосовуючись переважно доби панування міфологічної свідомості, коли вплив міфологічного фактора був вагомим і переважаючим;

– по-третє, з усвідомленням того, що міф «колонізує зміст»⁶⁵, у зв'язку з чим важить не зміст слова, а «його ритміка, його здатність збуджувати, перевести в світ сакрального»⁶⁶;

⁶² Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії. – К., 2002.

⁶³ Там само. – С. 9.

⁶⁴ Усов Д. Технологии создания мифов в современном массовом сознании // Символ, миф, обряд. традиции и современность. Материалы Международной научной конференции. – К., 2000. – Ч. 2.

⁶⁵ Там само. – С. 17.

– по-четверте, з тим, що нині міф також (і не так вже й рідко!) править за традицію, яка внаслідок свого поширення набула ознак сакралізованого поняття і в контексті чого на сучасному етапі цивілізаційного поступу «дослідження міфологічності масової свідомості, полягає, насамперед, у створенні стратегії інтерпретації міфологічних символів, метою яких є формування механізму комунікації з масовою свідомістю»⁶⁷.

При цьому, глибше задумуючись над питанням міжрелігійної спільності/спорідненості, ми повинні враховувати, що, маючи символічну природу свого функціонування, міф як своєрідний кодифікатор вийшов з первісного, сакрального обумовленого й сакральним обумовлюючого прадавнього минулого, за якого мало не всі сфери життя були виявом сакральності... Тому, керуючись тим, що картина міжрелігійного синкретизму вражає складністю і, зокрема, дозволяє стверджувати, що культурні традиції народів різних континентів буквально зіткані із міфів чи, щонайменше, пройняті їхніми мотивами, ми з цілковитою підставністю готові пристати на слухність твердження М. Еліаде, який, виходячи з дещо ширших дослідницьких засягів та з уваги на розірваність безпосереднього зв'язку між священним минулим і профанним сьогодні, наголошував: «Оцінити глибину урвища, яке поділяє ці два досвіди – священного і профанного, можна, читаючи праці про священний простір та ритуальний устрій людського житла, про різні прояви релігійного досвіду щодо Часу, про взаємини релігійної людини з Природою та світом інструментів, про освячення самого життя людини і про священний характер основних життєвих функцій (харчування, сексу, праці і т. п.)»⁶⁸. Бо йдеться насправді про «два способи буття в світі, дві екзистенційні ситуації, які людина розвиває впродовж усієї історії»⁶⁹ і «тим, хто знайомий з релігійним досвідом, вся природа розкривається як космічна сакральність»⁷⁰, як суцільна ієрофанія, тоді як секуляризованій людині доволі важко, а то й неможливо збагнути відчуття священності світу. А це означає, що по великому рахунку, вченому, який би хотів зайнятися вивченням типологічних аспектів культово-обрядової сфери, належало б починати з осмислення самих витоків релігійних вірувань, взоруючись на те, що в прадавні часи життя в усій повноті його виявів становило сферу сакральності і з огляду на що сама правомірність розрізнення сакральності/профанності на ранній порі людського розвитку виглядає на недоречність.

Зрештою, глибші спостереження дозволяють говорити і про трансформацію сприйняття концепту священного – того базового поняття, смисловою оптику якого дедалі інтенсивніше визначатимуть раціональні доцільності та етична складова і в контексті якого, кажучи словами Р. Отто, «пройшовши через низку ступенів, «демонічний жах» підноситься до рівня

⁶⁶ Там само. – С. 18.

⁶⁷ Там само. – С. 19.

⁶⁸ Мирча Э. Священное и мирское. – М., 1994. – С. 19.

⁶⁹ Мирча Е. Мефистофель і андрогін. – К., 2001. – С. 10.

⁷⁰ Там само. – С. 9.

«страху богів», а згодом і до «страху Божого»⁷¹. Як наслідок, «Daimonion стає theion, страх – благоговінням. Розкидані і сплутані почуття стають religio. Жах стає священним тремом. Відносні почуття залежності й блаженства у зв'язку з numen перетворюються на абсолютні. Хибні аналогії й асоціації відокремлюються й відсікаються»⁷², а Numen стає водночас і Богом, і божеством. Але, щоб так сталося і склалося в житті переважної більшості людства мали відбутися кардинальні перетворення, з якими нумінозне набувало здатності притягувати «до себе як соціальні ідеї, так і індивідуальні ідеали кожного, справедливого і доброго»⁷³ і у зв'язку з чим «священне» ставало «добрим», а «благо» – «святим», «священним», поки, зрештою, не відбулося таке їх нерозчленоване плавлення, за яких «святие» стало одночасно і «добрим», і «священним»⁷⁴.

Отже, виходячи з вище зазначеного, можемо підсумувати, що в процесі свого історичного розвитку:

- кожна релігія, а з перегадом і їхні конфесії та деномінації, виробляли власні обрядові системи або ж елементи культових дій, надаючи їм відмінного ідейно-символічного та образного значення;

- у обрядовому культі первісних (=ранніх) релігій виразно проступав праксеологічний аспект приборкання стихій природи або умилювання тотемних тварин з їм властивими ритуальними танцями довкола певних зображень та їх супроводжуваних заклинань і камлань;

- міжрелігійна спорідненість культово-обрядового комплексу є доконаним фактом і, маючи значне коло дотичностей та спільностей (молитви, пости, жертвоприношення...), може проявляється латентно, завуальовано, непомітно або ж у неповторно-своєрідний спосіб;

- перебуваючи в залежності від внутрішніх та зовнішніх факторів найрізноманітнішого ґатунку, богослужіння як знаково-символічна основа культу з його багатою обрядовістю, таїнствами, празниками, постами, паломництвом... ненастанно вдосконалювалися і нині у сформованому вигляді становлять напрочуд складне плетиво виголошень, піснеспівів, медитацій, молитов, кадінь, ритуалів тощо;

- дослідження культово-обрядового комплексу в усіх його можливих інтроспекціях потребує неодмінного врахування конкретно-релігійних специфікацій як віросповідно-богословського, так і етноментального, суспільно-ідеологічного, культурно-мистецького та загальноісторичного характеру, без яких, зрештою, неможливо збагнути ані його зміст, ані значення, ані символіку, які задаються відповідними уявленнями, ідеями, догматами та іншими доктринальними положеннями і відтворюються в процесі дійства як культовий текст.

⁷¹ Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб. : АНО «Изд-во С.-Петербур. у-та», 2008. – С. 174.

⁷² Там само. – С. 174.

⁷³ Там само. – С. 175.

⁷⁴ Там само. – С. 175 – 176.