

Юрій Борецько

Релігійний досвід та релігійні практики через призму повсякденності

Yuriy Boreyko

Religious experience and religious practice through the lens of everyday life

This article analyzes the relationship of the phenomena of religious experience and religious practices in the context of everyday life. Religious experience is defined as a condition that creates conditions for the genesis of religious practices. Religious practices are regarded as a means of inclusion transcendent reality in the context of everyday life.

Keywords: everyday life, religious experience, religious practice, sacred, secular

Аналізується взаємозв'язок феноменів релігійного досвіду та релігійних практик у контексті повсякденності. Релігійний досвід визначається як стан, що формує умови для генези релігійних практик. Релігійні практики розглядаються як засіб включення трансцендентної реальності в контекст повсякденності.

Ключові слова: повсякденність, релігійний досвід, релігійні практики, священне, мирське

Феномен релігійного досвіду є ключовим для дослідження релігійних практик – сфери, в якій соціальний світ співвідноситься зі змістом, який віруючі вкладають у свою повсякденність. Релігійні практики сконцентровані навколо суб'єкта і його розуміння об'єктів повсякденного світу та світу божественного. Це розуміння досягається через соціальний досвід, взаємодію з іншими людьми, але, водночас, – завдяки переживанню трансцендентної реальності. Релігійний досвід найчастіше обмежує розуміння суб'єкта інтуїцією або визнанням існування позалюдського розуму. Натомість релігійні практики є засобом включення релігійної (трансцендентної) реальності в контекст повсякденності.

Проблеми релігійного досвіду і релігійних практик досліджуються в працях українських та закордонних філософів, релігієзнавців, соціологів, культурологів, психологів – А. Агаджаняна, Л. Астахової, П. Бергера, В. Джеймса, М. Еліаде, О. Золотухіної-Аболіної, І. Козловського, О. Козловського, М. Мурашкіна, О. Панченка, О. Предко, К. Русселе, А. Сафронова, А. Тарабукіної, С. Торчинова та інших. Проте більш детального дослідження потребує питання визначення ролі релігійного досвіду в опосередкуванні смислів за допомогою повсякденних релігійних практик. Відтак мета статті полягає у виявленні взаємозв'язку феноменів релігійного досвіду та релігійних практик у контексті повсякденності. Основним завданням є з'ясування сутності релігійного досвіду як стану, що безпосередньо формує умови для генези релігійних практик у структурах повсякденності.

У рамках сукупності моделей розуміння релігійного досвіду дослідники здійснюють пошук його виявів. Серед масиву релігійних переживань, накопиченого людством, виокремлюється декілька моделей досвіду, що мали історичне значення для створення релігійних практик та їх розвитку. Насамперед, це Одкровення, яке означає отримання шляхом досвіду істин, недосяжних для розуму. Інша модель – історичний релігійний досвід, в якому факт та інтерпретація, події й текст перебувають у взаємозв'язку в контексті розгортання історії людства, історії спасіння. Для світу релігій Бог є кульмінацією всієї історії, її початком і кінцем, а відтак – потужним рушієм діяльності релігійних акторів. Модель досвіду, яка акцентує увагу на суб'єкті, визначає релігійний досвід передусім як внутрішній досвід та особисту зустріч з Богом. Ще одна модель релігійного досвіду, що є відкритою для продовження одкровень, розглядає релігійний досвід як шлях, одним з варіантів якого є релігійні практики¹.

До досвіду трансцендентного належать релігійний досвід, містичний досвід і змінені стани свідомості – сновидіння, галюцинації, медитації. Під містичним досвідом мається на увазі досвід взаємодії з іншими сутностями та істотами неземного походження. Будь-яка віруюча людина емоційно ставиться до своєї віри, має досвід «богозалученості», який полягає в переживанні особливого контакту зі світовою першоосновою або ж у стражданні від відсутності цього спілкування. Досвід контакту переживається як велике благо і передбачає докорінну зміну звичайних поглядів на життя. Богоявлення – велике потрясіння, що накладає відбиток на наступне життя людини. Воно часто сприймається як позачасовий акт – залучення до Абсолютного.

Про досвід зустрічі з трансцендентним та його роль у повсякденному житті пише О. Золотухіна-Аболіна, яка наголошує на позамежності трансцендентного, тобто на його перебуванні поза межами досвіду. З огляду на це залучення до «вищих сфер» – це «досвід за межами досвіду». Однак протиріччя зникає, якщо зробити уточнення щодо позамежності повсякденного емпіричного досвіду. Трансцендентне – це досвід іномірності, не схожий на звичні для людини стани, проте безпосередньо пережитий потік сприйняття, відчуттів, думок. У процесі залучення до трансцендентного людина потрапляє в особливі стани свідомості, переживає широку гаму почуттів, що є для неї безпосередньо достовірними. Для містиків та езотериків дійсність, що з'являється їм в екстазах і трансax, часто виступає більш реальною, ніж повсякденний світ, який вбачається непростійним та мінливим, всього лише миготінням блідих тіней².

У релігійному досвіді конституюється зв'язок між позачасовістю вищого начала та поцейбічним світом. М. Еліаде поділяв усе існуюче на священне і мирське, що протилежні одне одному. Однак час від часу священне проявляє себе в об'єктах природи, людях, тваринах, рослинах, матеріальних речах, діях

тощо. Такі прояви священного М. Еліаде назвав ієрофаніями. Людина усвідомлює священне, бо воно виявляє себе як щось, цілком відмінне від мирського. На думку автора, найпростіша ієрофанія, наприклад, прояв священного в певному предметі, дереві чи камені, і найвища, якою для християн є втілення Бога в особі Ісуса Христа, ніяк не пов'язані між собою. Проте в обох випадках це завжди таємничий акт, що виявляє реальність не з цього світу в предметах, які є частиною світу природного, мирського. Йдеться не про поклоніння каменю чи дереву як такому. Священний камінь або священне дерево обожнюються тому, що вони – ієрофанії, тобто вже не камінь і дерево, а прояв священного, зовсім іншого. Перетворюючись на «щось відмінне», об'єкт зберігає власну природу, оскільки продовжує бути часткою навколишнього середовища, Космосу. Однак священний камінь, з погляду мирської людини, нічим не відрізняється від усіх інших каменів. І навпаки, для тих, кому камінь уявляється як священний, його безпосередня реальність перетворюється на надприродну. Інакше кажучи, тим, хто знайомий з релігійним досвідом, вся природа розкривається як космічна сакральність, весь Космос стає ієрофанією³.

Простір, що призначений для релігійної діяльності, на думку М. Еліаде, має риси, які відрізняють його від профанних місць, володіє характеристиками однорідності та неоднорідності. Для релігійної людини простір неоднорідний, адже містить багато розривів, розломів. При цьому одні частини простору якісно відрізняються від інших. У мирському сприйнятті, навпаки, простір однорідний і нейтральний. Проте, зауважує вчений, мирське сприйняття ніколи не зустрічається в чистому вигляді. Незважаючи на ступінь десакралізації світу, людина, яка вибрала мирський спосіб життя, зберігає прояви релігійної поведінки, оскільки будь-яке мирське існування зберігає в собі відбиток релігійних оцінок світу.

Відтак для людини з релігійним досвідом простір є неоднорідним, тобто відрізняється властивостями сакральності, освяченості. Сприйняття простору як сакрального, за М. Еліаде, відбувається завдяки реальному його осягненню, адже реально існують лише священні місця, все інше – аморфне. Неоднорідність сакрального простору потрібна, насамперед, релігійній людині тому, що святе місце стає центром її існування. Зіштовхуючись зі священним, вступаючи в сакральний простір, людина через релігійний досвід набуває певної поведінкової моделі. «Входження» в сакральний простір передбачає зміну себе, свого релігійного досвіду, інше ставлення до неосвяченого простору. За допомогою релігійного досвіду конкретизуються й актуалізуються творчі енергії, що розкриваються при зустрічі з сакральним. Релігійний досвід з часом тісно пов'язується з побутовими, культурними, соціальними реаліями, особливості яких залежать, в тому числі, й від наслідків перебування людини в різноманітних святих місцях.

Як бачимо, релігійний досвід можна витлумачувати як зустріч людини з Богом – особливим буттям, так і з матеріальним простором – природним або штучно створеним середовищем, в якому Бог є сенсом матеріального буття. У цьому випадку релігійний досвід постає, насамперед, підставою для виявлення глибинного релігійного значення матеріального середовища. Специфіка релігійного досвіду полягає в здобутті його людиною не в звичайній емпіричній площині, взаємодіючи з іншими суб'єктами життєдіяльності, а в символічно-віртуальному просторі сакральних смислів, що набувають значення ціннісних орієнтирів та здатні мотивувати суб'єкта на релевантну стратегію поведінки.

Відтак сакральне проникає в поцейбічний світ, втручається в події, які в ньому відбуваються. Подем, де сакральна реальність демонструє себе завдяки здатності впливати на насущні події та явища, постає повсякденність. П. Бергер і Т. Лукман визначають релігійний досвід людини в повсякденному житті як певну реальність, різні сфери якої розглядаються як символ, а мова, що конструює реальності – як символічна. Ці сфери стають істотними елементами реальності повсякденного життя і повсякденного розуміння цієї реальності⁴.

Так, сучасна прицерковна субкультура православ'я, за визначенням А. Тарабукіної, характеризується містичним світоглядом, побутом, що підпорядкований церковному розпорядку, модою, мовними та жестовими стереотипами. Сприйняття сучасності як есхатологічної епохи зумовило прагнення «церковних людей» до монашого аскетичного ідеалу. Все життя прихрамового середовища нагадує монастирське, а чернецтво уявляється першим серед шляхів порятунку. Земний простір «церковні люди» уявляють захопленим дияволом. Винятком є «святі місця» – монастирі, церкви, джерела тощо, з якими пов'язані певні стереотипи поведінки «церковних людей». Ієрархічна структура середовища також значною мірою визначається містичною структурою святого місця⁵.

Петербурзький дослідник В. Лелеко розглядає повсякденність «як особливу модальність людського буття», відводячи важливе місце просторово-часовим характеристикам. На їх тлі автор розкриває культурні смисли основних зон повсякденного простору, серед яких виокремлює тіло людини, дім як локус простору, поселення як ареал-максимум повсякденного простору. Часові та просторові характеристики повсякденності залежать від масштабу суб'єкта повсякденної діяльності. Частиною повсякденного простору поселення є сакрально-релігійний простір (храми, собори, церкви). Головні площі, з розміщеними на них храмами, є сакральними центрами простору поселення, що топологічно й символічно організовують усю його територію. Проте ці площі не усунуті з повсякденного життя, оскільки повсякденне й неповсякденне на їх території співіснують, хоча розмежовані функціонально або в часі. Часовою межею повсякденності й життя окремої людини є смерть, яка для людини постає екстраординарною подією⁶.

Очевидно, що реальність повсякденна і реальність, яка відкривається в релігійному досвіді, не зовсім суперечать одна одній. Соціальні установки на «правильне» розуміння реальності легко руйнуються з переміщенням актора в «реальність», яка його більше захоплює. Окрім цього, за твердженням Л. Астахової, розуміння повсякденної реальності постійно змінюється, підлаштовуючи її характеристики на більш адекватні для поточної ситуації. Режим повсякденності порушується отриманням нового релігійного досвіду, який чинить опір інтеграції в смисловий комплекс особистості та не підтверджується життєвими переживаннями попереднього досвіду. Віра надає значення досвіду, однак і досвід осмислюється в акті віри. Далі специфічна поведінка ґрунтується на суб'єктивному розумінні «особистого» граничного інтересу. Релігійний досвід не повинен сприйматися природно, завершено. Він відкритий, адже замкненість зумовлює обмеження сакрального в дії, часі та просторі.

Релігійна дія, що неодноразово виконується, з кожним наступним повторенням потребує менших інтерпретативних запитів. Рефлексія з приводу здійснених актів та смислова інтерпретація втрачають важливість, адже значення і смисли з кожним повторенням включаються до наявного багажу знань. Вибір цілей та засобів опосередкований минулим досвідом стандартизованої поведінки, тобто релігійна дія стає звичкою. Незважаючи на різноманітні ситуації навколишнього світу, сформовані звички дають можливість діяти та передбачати необхідність певної дії в майбутньому. Отже, індивід, який переживає процеси, що відбуваються в повсякденності, не потребує усвідомлення. Відповідно, не рефлексується й повсякденність, оскільки дії та поняття вивірені до дрібниць попереднім досвідом та призводять до очікуваного результату.

Проте повсякденність, виявляючись у рутинізованій діяльності, є нерелексивною доти, доки вона рутинізована. У рутинізованій діяльності чи системі понять може виникати ситуація, що потребує релексивності як умови повернення в звичне повсякденне русло. Так, смерть людини – щоденна подія, проте факт щоденної повторюваності не перетворює її в подію ординарну, повсякденну. Смерть є значимою і знаковою не лише для індивіда чи малої групи, а й для суспільства загалом, що підкреслюється публічним здійсненням відповідних ритуалів. Не є повсякденними й деякі щоденні дії, наприклад, участь в обряді, щоденна служба в церкві, молитва, адже вони відбуваються в іншому сакральному часі та просторі, втілюють земні, практичні, але неперехідні вічні цінності. В Євангелії, для прикладу, неповсякденними є ситуації, коли людина опиняється у відносинах з Богом. Неповсякденність охоплює також такі ситуації християнського досвіду, як Покаяння та Хрещення, описані в діях Івана Предтечі, Пророцтва, Диво й Молитва, пов'язані з Христом, Об'явлення, Видіння та Свята, отримані Церквою після Христа.

У християнстві проблема повсякденності пов'язана з питанням про місце світу в житті віруючої особистості. У християнському світогляді образ світу є принципово вертикальним, тому життя розглядається як зміна координати, яка фіксує конкретний стан людського духу та співвідносить його з певним рівнем досконалості чи низькості. З цієї причини існування людини є динамічним процесом, що передбачає лише підйом або падіння. Православна традиція в особі преподобного Іоанна, ігумена Синайської гори, пропонує як найбільш адекватну ілюстрацію цього процесу образ драбини – Ліствиці. Універсум ототожнюється з послідовністю станів досконалості, по яких людина піднімається до кінцевої мети існування, яку Отці Церкви назвали обожненням.

Категорія «світ» у християнстві має негативний зміст. Все, що від світу цього, має бути відкинутим. Ліствиця визначає відхід від світу необхідною умовою для отримання людиною можливості наступного підняття по сходинах досконалості. Людині слід прикладати максимальні зусилля, щоб залишити позаду цей світ, страждання якого, проте, дають їй єдиний привід для розкриття й удосконалення терпіння, необхідного для досягання Царства Небесного. Відхід від світу полягає в подоланні й пригніченні в собі наслідків низькості тварного ества, що є запорукою єдиного можливого змісту існування повсякденності, субстанцію якої складають пристрасті. Монах, якого, за свідченням Іоанна Ліствичника, без будь-якої провини ображали в монастирі, не дозволяли брати участь у вечірній трапезі, відповів на це так: «Повір, отче, ці отці мої спокушають мене, чи дійсно я монах. І як вони чинять це неправильно: то і я, знаючи наміри їх і великого отця, терплю все без обтяження... адже неспокушене золото не буває чистим»⁷. Повсякденність, отже, є станом людини, в якому полягає її справжнє духовне обличчя, тому сприймається як сфера спокуси, з якої людина або виходить переможцем, або занепадає.

Релігійний досвід суперечить формалізації релігії, постаючи чинником трансформації базових структур релігійної повсякденності. Проте специфіка соціального функціонування релігійного досвіду вимагає формальної «канонічності» й сталості релігійних інститутів. Спираючись на ідею Е. Дюркгейма, про тотожність «релігійного» «соціальному» й обожнене суспільство як джерело та об'єкт релігії, О. Панченко стверджує, що в контексті християнських культур теза Е. Дюркгейма стосується релігійних інститутів, оскільки інституалізовані форми релігії дають можливість суспільству обожнювати себе, ототожнюючи практику соціального контролю з концептами істини, благодаті, святості тощо. При цьому зміст інститутів (священні тексти, обрядові дії) неминуче піддається консервації та догматизації⁸.

Контролювати досвід дає змогу поява «звичних» релігійних практик. Звичка виконувати релігійну дію знижує напругу релігійного переживання, що супрово-

джує цю дію. Водночас перехід у сферу ієрархічно інших рівнів перестає здаватися суб'єкту небезпечним. Необхідність формування інституту прямо пов'язана зі звичкою, проте передбачає потребу в існуванні Іншого, адже інститут має соціальне походження. В разі інституціоналізації релігійного переживання дотик до іншої реальності відбувається під контролем професіоналів.

Отже, основою і джерелом релігійної діяльності є емпіричний досвід переживання надприродного й сакрального. Підтримка рівнозначного співвідношення між релігійними інститутами та релігійним досвідом є однією з головних функцій релігійних практик. Як спосіб безпосередньої символізації релігійного досвіду релігійні практики мають достатню стабільність. Водночас, порівняно з релігійними інститутами, вони пропонують набагато більший вибір поведінкових стратегій, а рівновага підтримується шляхом взаємного обміну. Так, релігійні практики є базовим фондом для поповнення інституційних форм і одночасно зазнають більш або менш інтенсивного тиску з боку останніх. Практики стимулюються релігійним досвідом і, водночас, забезпечують первинний набір засобів для його адаптації та символізації. Таким чином, за оцінкою О. Панченка, релігійні практики, що включають традиційні типи ритуалізованої поведінки, фольклорні мотиви і сюжети, готові текстуальні форми, усні тексти, постають соціально необхідним медіатором між інститутами та релігійним досвідом.

Релігійний досвід лежить в основі традиції, виявляючись у типізованих схемах релігійних практик. Релігійна традиція втілює релігійний досвід, опосередковуючи та рутинізуючи його шляхом інституціоналізації. За посередництвом ритуалу, який встановлює час і місце зустрічі зі священною реальністю, релігійна традиція оберігає повсякденну дійсність від вторгнення надприродного. Релігійна традиція, отже, є механізмом акумуляції, трансмісії та актуалізації релігійного досвіду. Вона становить систему зв'язків сьогодення з минулим, за допомогою якої здійснюються накопичення, відбір, стереотипізація релігійного досвіду і передача релігійних стереотипів, що відтворюються в людських колективах.

Відтак можна констатувати, що серед загального масиву традицій релігійна традиція є трансляцією досвіду, який акумулює віру, культові дії та обряди. Релігійна традиція, за визначенням М. Єфименко, є специфічною формою соціальних відносин, яка формує алгоритм поведінки і взаємодії між людьми, соціальними групами, між особистістю та суспільством. Особливості відповідних парадигм детермінуються якісним змістом релігійного досвіду, що закріплюється традицією. Провідну роль у формуванні, збереженні та функціонуванні релігійної традиції відіграють соціальна практика і масова психологія, яка на буденному рівні суспільної свідомості закріплює

елементи релігійної традиції, перетворюючи їх на норми поведінки особистості або соціальної групи⁹.

Поняття «релігійний досвід» важливо розмежовувати з близьким за змістом поняттям «релігійні практики», що необхідно для визначення сутності цих категорій. «Релігійний досвід» є поняттям індивідуальної психіки, натомість «практики» є, передусім, поведінковою категорією, яка передбачає індивідуальний вияв, проте завжди співвідноситься з певними колективними зразками. Практики, відтак, перебувають «між» нормативним світом та світом внутрішнього досвіду. Вони постають як соціально значуща область людських дій, в яку одночасно вноситься нормативна впорядкованість і артикулювання в психічний досвід. Останній генерує цілу гаму інтерпретацій, реакцій і стилів, спрямованих на застосування норми та її пристосування до складного й мінливого контексту.

Зі сферою релігійного досвіду пов'язане поняття «намоленість» – один з основних концептів сучасних православних віруючих. Категорія «намоленість» стосується предмета або місця – ікони, церкви, каплиці, монастирського комплексу. Своєрідною експрес-акумуляцією благодаті, похідної від намоленості, є, наприклад, купання в озері, збирання каміння, складання гербаріїв з місцевих рослин, придбання монастирського хліба або меду. Концепт намоленості створює можливість індивідуального релігійного переживання для будь-якої, навіть неосвіченої, з релігійного погляду, людини. Намоленість, отже, відчувається, тобто переживається шляхом релігійного досвіду.

Співвідношення релігійного досвіду та практик яскраво ілюструється на прикладі православного паломництва. Паломницькі практики передбачають фіксацію місць святинь, опис життя храмів чи монастирів, куди здійснюється паломництво, вивчення поведінки кліру, аналіз переживань та забобонів пілігримів. Очевидно, що популярність паломницьких поїздок пов'язана, крім усього іншого, з потребою в переживанні індивідуального релігійного досвіду. Індивідуальний релігійний досвід – це не обов'язково видіння, сні, одкровення та інші доступні лише небагатьом обраним переживання. Сучасні прочани прагнуть неодмінно, при будь-якій погоді, зануритися в «благодатне джерело», оскільки вбачають у цьому релігійне дійство, що забезпечує можливість такого, обов'язково тілесного досвіду. Купання в «святomu джерелі», іншими словами, може бути розцінене як демократичний варіант індивідуального релігійного досвіду. Купання паломників, їх досвід контакту з намоленними об'єктами формують простір релігійної практики, одночасно особистої і загальнозрозумілої, в якій не існує контролю ні з боку представників релігійної інституціоналізації, ні з боку внутрішнього або зовнішнього скептичного міркування. Тактильний контакт зі священним не вимагає додаткових наративів (видінь, одкровень тощо).

Аналізуючи розповіді паломників про купання в святому джерелі та оцінюючи їх значуще місце в православному дискурсі, Ж. Корміна вважає ці практики необхідним мінімумом містичного досвіду, який дає можливість паломнику, не вдаючись до спогадів про свою включеність в рутинні практики православ'я, вказати на те, що він віруючий¹⁰.

Таким чином, повсякденність є полем, де сакральна реальність демонструє себе завдяки здатності впливати на насущні події та явища. Релігійні практики постають засобом включення релігійної (трансцендентної) реальності в контекст повсякденності, способом символізації релігійного досвіду. Практики стимулюються релігійним досвідом, забезпечуючи засоби для його адаптації та символізації. Релігійний досвід лежить в основі традиції, виявляється в типізованих схемах релігійних практик, протистоїть формалізації релігій, є чинником трансформації структур релігійної повсякденності.

¹ Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности: автореф. дисс. ... докт. филос. наук: 09.00.14 – философия религии и религиоведение. Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина. – СПб., 2013. – С. 29.

² Золотухина-Аболина Е. В. Повседневность: философские загадки. – К.: Ника-Центр, 2006. – С. 141.

³ Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1994. – С. 18.

⁴ Бергер П. Повседневная жизнь и религиозный опыт // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии; сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 535-538.

⁵ Тарабукина А. В. Фольклор и культура прицерковного круга: дисс. канд. филол. наук: 10.01.09 – фольклористика [Электронный ресурс] // ruthenia.ru/ Тарабукина Арина Валерьевна. – СПб., 2000. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru...Tarabukina/arina_tarabukina.html.

⁶ Лелеко В. Д. Пространство повседневности как предмет культурологического анализа: дисс. ... докт. культурол. наук: 24.00.01 – теория и история культуры [Электронный ресурс] // dissercat.com / Лелеко Виталий Дмитриевич. – Санкт-Петербург, 2002. – Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/prostranstvo-povsednevnosti-kak-predmet-kulturologicheskogo-analiza>.

⁷ Преподобный Иоанн Лествичник, игумен монахов Синайской горы. Лествица, возводящая в небо. – М.: Православное издательство «Лествица», 2000. – С. 82.

⁸ Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект [Электронный ресурс] // rumagic.com: [сайт] / А. А. Панченко. – М.: ОГИ, 2004. – Режим доступа: http://rumagic.com/ru_zar/sci_religion/panchenko/0/.

⁹ Ефименко М. Н. Религиозная традиция как предмет социально-философского анализа: автореф. дисс. докт. филос. наук: 09. 00. 11 – социальная философия / Ефименко Марина Николаевна. – М., 2001. – С. 21.

- ¹⁰ Кормина Ж. «Святая энергетика намоленного места»: о языке православных паломников [Электронный ресурс] // pandia.ru: [сайт] / Ж. Кормина. – Режим доступа: <http://pandia.ru/text/77/396/96752.php>.