

**СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ**

Наталія Савелюк

**ПСИХОЛОГІЯ РОЗУМІННЯ
РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ**

Монографія

Київ 2017

УДК 316.74:2(075.8)
ББК Э 210.1.я73
С 12

Рекомендовано до друку вченою радою Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки (протокол № 17 від 29.11.2017 року)

Рецензенти:

Коваленко Алла Борисівна – докт. психол. наук, професор, зав. кафедри соціальної психології Київського національного університету імені Тараса Шевченка;

Кірсєва Зоя Олександрівна – докт. психол. наук, професор, зав. кафедри загальної психології та психології розвитку особистості Одеського національного університету імені І.І. Мечникова;

Савчин Мирослав Васильович – докт. психол. наук, професор, зав. кафедри психології Дрогобицького державного педагогічного університету ім. Івана Франка.

Наталія Савелюк

С 12 Психологія розуміння релігійного дискурсу / Н. Савелюк. – Київ: КНТ, 2017. – 400 с.

ISBN-978-966-373-851-2

У монографії репрезентовані результати комплексного авторського наукового дослідження. Розглядаються загальнофілософські, загальнонаукові, психологічні та міждисциплінарні аспекти вивчення релігійного дискурсу; описуються системові психологічні виміри його розуміння: когнітивно-інтелектуальний, афективно-емпатійний, мотиваційно-цільовий, конативно-нормативний. Розуміння релігійного дискурсу теоретично та емпірично характеризується у контексті релігійної активності особистості як його загального контексту, а також на базових рівнях: символно-архетипному (субперсональному), смисловому (персональному) та значеннєвому (інтерперсональному). Обґрунтовується поняття «релігійної дискурсивної особистості» та описуються чотири основні її типи: «когнітивно-прагматичний», «афективно-амбівалентний», «афективно-комунікативний» та «афективно-когнітивно-комунікативний».

Для науковців, науково-педагогічних працівників, студентів, усіх тих, хто цікавиться проблемами сучасної психології релігії, психології особистості, психології дискурсу та психолінгвістики.

УДК 316.74:2(075.8)
ББК Э 210.1.я73

(При оформленні обкладинки використано репродукцію картини художника Сальвадора Далі «Темна вечір»)

ISBN 978-966-373-851-2

© Н. Савелюк, 2017
© ТОВ «КНТ», 2017

ЗМІСТ

Вступ	5
Розділ I. «Дискурс» і «релігійний дискурс» у концептуальному просторі постнекласичної науки	10
1.1. Філософські засади та загальнонаукові аспекти дослідження дискурсу	10
1.1.1. Історико-етимологічні й філософсько-методологічні пролегомени	10
1.1.2. Лінгвістичні, семіотичні та соціальні ракурси конструювання «дискурсу»	27
1.1.3. Основні теоретичні положення дискурсивної психології	48
1.2. Релігійний дискурс як об'єкт наукового осмислення	67
1.2.1. Загальнонаукова характеристика релігійного дискурсу	67
1.2.2. Види й жанри релігійного дискурсу та їх психологічна специфіка	85
Висновки до I розділу	94
Розділ II. Психологія розуміння та релігійний дискурс як її об'єкт	97
2.1. Герменевтичні аспекти психологічних досліджень релігійного дискурсу	97
2.1.1. Сучасна філософська і психологічна герменевтика	97
2.1.2. Психолого-герменевтичний підхід до дослідження дискурсу: конкретнаукові засади	108
2.2. Базові для психологічного вивчення розуміння релігійного дискурсу зовнішньосистемні та внутрішньосистемні чинники	116
2.2.1. «Контекст» та його значення для розуміння	116
2.2.2. Метафоричність як сутнісна складова релігійного дискурсу	124
2.2.3. «Релігійна дискурсивна особистість»: на перетині статичного й динамічного вимірів ідентичності	134
Висновки до II розділу	144
Розділ III. Психологічне моделювання розуміння релігійного дискурсу	146
3.1. Структурно-рівнева модель розуміння релігійного дискурсу: виміри та контексти розуміння	146
3.2. Обґрунтування емпіричних вимірів дослідження: субперсонально-архетипного, персонального смислового та інтерперсонального значеннєвого рівнів розуміння	156
Висновки до III розділу	168

Розділ IV. Емпіричне дослідження основних рівнів релігійної активності як загального психологічного контексту розуміння релігійного дискурсу	170
4.1. Обґрунтування поняття релігійної активності та методики її дослідження.....	170
4.2. Опис та інтерпретація результатів емпіричного дослідження.....	178
4.2.1. Загальна психологічна характеристика підгруп респондентів із різними рівнями релігійної активності.....	178
4.2.2. Факторна структура осмислення базових аспектів та складових релігійної активності.....	192
Висновки до IV розділу.....	213
Розділ V. Психосемантичні та психолінгвістичні особливості розуміння релігійного дискурсу	216
5.1. Дослідження метафоричності як системотвірної характеристики релігійної картини світу: символічно-архетипний (субперсональний) рівень розуміння.....	216
5.2. Психосемантичний підхід та аналіз: персональне осмислення релігійного дискурсу.....	248
Висновки до V розділу.....	273
Розділ VI. Особистісні чинники, механізми, кореляти релігійної активності й розуміння релігійного дискурсу	276
6.1. Ідентичність та її основні типи в ракурсі функціонування релігійної особистості.....	276
6.2. Базові особистісні риси в розрізі рівнів релігійної активності.....	287
6.3. Несвідомі психологічні механізми та їх взаємозв'язок із релігійною активністю й розумінням релігійного дискурсу.....	293
6.4. Психологічна безпека, суб'єктивне благополуччя та релігійна активність: інтерпретація на перетині статичних особистісних рис і динамічних дискурсивних позицій.....	309
6.4.1 Теоретико-емпіричні аспекти проблеми.....	309
6.4.2. Емпіричні показники та їх інтерпретація.....	316
6.5. Психологічні типи релігійної дискурсивної особистості: підсумкова загальна характеристика.....	324
Висновки до VI розділу.....	335
Висновки	338
Список використаних джерел.....	342

Мені ж, мій боже, на землі
Подай любов, сердечний рай!
І більш нічого не давай!
(...)
А всім нам вкупі на землі
Єдиноmysліє подай
І братолюбіє пошли.
(Т.Г. Шевченко «Молитва»)

Присвячую світлій пам'яті тих рідних мені людей, котрі першими посвятили мене в релігійний дискурс:

Зінаїді та Ніні Ситніковим

З найпершою безмежною вдячністю моїй «науковій матері», котра допомогла конструктивно поєднати релігійний дискурс із науковим: доктору психологічних наук, професору Заскiнiй Ларисі Володимирівні

ВСТУП

Рiзні аспекти релігійної віри упродовж століть активно осмислювалися спочатку богословами, теологами, філософами, релігієзнавцями, істориками, пізніше – культурологами, соціологами, лінгвістами, педагогами та психологами. Окреслена тема для нас – історично, соціально, етнокультурно, психологічно невичерпна, адже, за даними фундаментальних наукових досліджень різних періодів, релігійність – ключова етнопсихологічна характеристика української спільноти (О.А. Донченко, В.Т. Куєвда, О.Ю. Кульчицький, М.І. Костомаров, В.П. Москалець, В.-М. Янів та ін.). У сучасній психології продовжують обґрунтовуватися засади втілення духовної парадигми, причому феномен духовності нерідко отримує саме релігійне своє трактування (М.Й. Боришевський, Б.С. Братусь, Ф.Є. Василюк, Н.І. Жигайло, В.В. Знаков, О.І. Климишин, О.П. Колісник, М.І. Пірен, М.В. Савчин та ін.).

Отже, дослідження релігійного дискурсу – актуальне завдання сучасної української психології, з огляду як на складний духовний стан самого соціуму, так і на необхідність продовження активної апробації новітніх теоретико-методологічних орієнтирів. Тим більше що категорія «дискурс» доволі адекватно відображає динамічність і нестабільність навіть тисячоліттями

«законсервованих» релігійних вартостей в умовах радикальних трансформацій постмодерного і полікультурного середовища, коли все переосмислюється й переоцінюється у непинному плінні потоку буття.

За кордоном релігійний дискурс досліджується в концептуальних рамках філософії (С. Бобб, Дж. Граймс, К. Кавені; Є.О. Кожемякін, А.М. Шуман та ін.), соціології (Є.В. Бобирьова), культурології (М. Раукас, С. Хубер), літературознавства (У.С. Баймуратова, О.М. Кондратьєва), семіотики (Є.В. Авер'янова, О.М. Прилуцький), наратології (С. Фіннерн), лінгвістики та теолінгвістики (Р. Вутноу, С. Штайєр, О.Є. Анісімова, О.Ю. Балашова, Р.К. Боженкова, Н.О. Голубєва, О.В. Єрмолаєва, М.Г. Извєкова, О.Б. Казніна, Є.А. Кислянська, Т.І. Кошелева, Т.Є. Литвиненко, Є.В. Новокрещенних, І.М. Пієвська, А.С. Стаценко, О.О. Чернобров, Н.О. Шляхова та ін.). В Україні він вивчається з позицій історіографії (Т.О. Шевченко), філософії (О.П. Антіпова, А.М. Кадикало, В.В. Титаренко та ін.), лінгвістики та мовознавства (О.В. Дунаєвська, Л.Ф. Компанцева, М.А. Малишева, З.В. Малюська, Н.А. Одарчук, Н.В. Романова, С.М. Романчук, М.С. Смирнова, Ю.О. Чернишова, О.О. Черхава, Т.В. Шиляєва, С.М. Щербина, О.В. Ясіновська та ін.), літературознавства (Д.В. Гурська), соціології (Н.В. Вашрова), культурології (А.А. Гоцалюк), медіа- і тележурналістики (Ю.С. Лавриш, Л.М. Якименко).

Натомість послуговування даним терміном і відповідною методологією у концептуальних рамках власне психології – все ще доволі рідкісне явище. Наприклад, О.М. Улановський, А.Б. Матюхіна емпірично досліджують взаємозв'язок релігійного дискурсу з релігійними переживаннями (на матеріалі кришнаїтів); О.В. Єрмолаєва теоретично порівнює релігійний та психотерапевтичний дискурси, а Е. Дук і К. Реймер описують конкретні особливості релігійного дискурсу в психотерапії.

Другий аспект досліджуваної проблеми – герменевтичний. Зазначимо, що в сучасній українській психології ґрунтовно досліджуються різні предметні сфери й механізми розуміння та інтерпретації: творчих задач (В.О. Моляко, А.Б. Коваленко, Ю.А. Гулько), особистого досвіду (Н.В. Чепелева, М.Л. Смульсон, О.О. Зарецька, О.М. Назарук), моральних принципів (Р.В. Павелків), політичних задач (Т.М. Траверсе), нової інформації (Н.А. Ваганова, Т.М. Третьак), тексту (Р.В. Кириченко, Л.І. Романовська) та іншомовного наукового тексту (Т.В. Кравчина), слова у структурі усного мовлення (М.І. Дорошенко), музичного тексту (Я.Г. Пономаренко), хореографічного тексту (О.О. Семак), сучасних пісень (С.Ю. Діхтяренко), проявів дитячої обдарованості батьками (Н.А. Карпенко), особистості учня підліткового віку вчителем (О.М. Поєнко) і психологічної ситуації клієнта практичним психологом (О.А. Ткаченко) та ін.

Знову ж таки, проблеми розуміння релігійного дискурсу в своїх дослідженнях в Україні здебільшого торкаються не психологи, а науковці з інших галузей знання: наприклад, І.Г. Павлова – аналізуючи слово як семанти-

ко-функціональну одиницю у структурі проповіді, Т.Л. Скрипняк – при вивченні риторичних аспектів німецькомовної проповіді, І.А. Федь – у контексті трансцендентальних і культурологічних вимірів феномену української ікони, а О.В. Тополь – у розрізі християнсько-біблійного трактування старості.

У нашій психології наразі знаходимо лише поодинокі відповідні дослідження: зокрема, ґрунтовний теоретико-методологічний аналіз онтології та феноменології молитовного дискурсу – у З.С. Карпенко, О.І. Климишин і М.В. Савчина. А проте системних емпіричних досліджень, де було б втілене поєднання потужних ресурсів сучасної дискурсивної психології, психолінгвістики, психосемантики з метою вивчення реальних психологічних, особистісних корелятивів релігійного дискурсу, досі переважно не знаходимо.

А тому була поставлена комплексна **мета дослідження** – теоретично обґрунтувати й емпірично дослідити психологічні засади й види розуміння особистістю релігійного дискурсу в загальному контексті її релігійної активності та у зв'язку з особистісними рисами і властивостями.

Тема монографії відповідає тематичному плану досліджень кафедри загальної та соціальної психології Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки «Когнітивно-поведінкові і психолінгвістичні стратегії подолання психічної травматизації особистості» (номер державної реєстрації 0115U002345).

Методологічні та теоретичні засади дослідження: системний підхід (Л. фон Бергаланфі, Б.Ф. Ломов, О.М. Ткаченко та ін.), неklasична (Л.С. Віготський, О.М. Леонт'єв, С.Л. Рубінштейн, З. Фрейд, К.Г. Юнг та ін.) і постнеklasична (М.С. Гусельцева, В.С. Стьопін, Т.М. Титаренко, Н.В. Чепелева, А.В. Юревич та ін.) парадигми; основні ідеї феноменології релігії (М. Еліаде, Р. Отто, М. Шелер та ін.); комунікативна філософія (К.-О. Апель, Д. Бюлер, Ю. Габермас та ін.), концепція діалогу у філософії та психології (М. Бахтін, М. Бубер, Г.О. Балл, Г.В. Дьяконов та ін.), теорії дискурсу (Н.Д. Арутюнова, Т. ван Дейк, В.І. Карасик, К.Ф. Седов та ін.), дискурсивна психологія (М. Білліґ, Я. Паркер, Дж. Поттер, М. Уетерелл, Р. Харре; Л.В. Засекіна, В.О. Климчук, Н.Д. Павлова та ін.); когнітивна психологія (Дж. Брунер, Дж. Келлі; В.М. Дружинін, І.Д. Пасічник, М.Л. Смульсон, Р.В. Каламаж та ін.); теорії релігійного дискурсу (Є.В. Бобирьова, В.І. Карасик, Є.О. Кожемякін та ін.) та психологічні концепції молитви (К. Ледд, Б. Спілка; Ф.Є. Василюк, З.С. Карпенко, О.І. Климишин, В.П. Москалець, М.В. Савчин та ін.); когнітивні теорії метафори (М. Джонсон, Дж. Лакофф та ін.); загальна герменевтична парадигма (М. Гайдеггер, В. Дільтей, Ф. Шлейєрмахер та ін.), психологічна герменевтика (О.О. Брудний, В.В. Знаков, Н.В. Чепелева, З.С. Карпенко та ін.) і психологічні концепції розуміння (Г.С. Костюк, В.О. Моляко, А.Б. Коваленко, Т.М. Траверсе та ін.); генетичний (С.Д. Максименко), суб'єктний (К.О. Абульханова, О.К. Осницький, В.О. Татенко, З.С. Карпенко та ін.),

психосемантичний (В.Ф. Петренко, В.П. Серкін; О.Ф. Бондаренко, З.О. Кіреєва, О.М. Лозова й ін.) та міждисциплінарний (О.В. Власова, І.В. Ващенко, І.В. Данилюк та ін.) підходи до дослідження цілісної особистості; теорії мовної (Ю.М. Караулов; Л.В. Засекіна, В.О. Васютинський та ін.), мовленнєвої (І.О. Голубовська, В.В. Красних), комунікативної (В.І. Карасик, В.В. Красних) та дискурсивної (Л.М. Синельникова, Л.В. Солощук) особистості.

Згадуючи прізвища усіх видатних, відомих та знаних Мислителів, а також світле Ім'я наукового керівника моєї кандидатської дисертації – *Мирослава Йосиповича Боршишевського*, не можу не відмітити позитивної ролі тих Персоналій, котрі суттєво вплинули та продовжують впливати на моє професійне, наукове, особистісне становлення.

Отож, вдячності:

Окрім вже згаданих, насамперед, моїй мамі Олені Пасічник – вона завжди поряд та із самого дитинства намагалася виховати в мені допитливість і небайдужість до складних перипетій навколишнього та внутрішнього світу.

Дорогому чоловікові Федору Савелюку та милим донечкам Софійці й Сашуні, котрі упродовж останніх років терпляче зносили недостатність моєї такої необхідної уваги до них, підтримуючи всіма доступними способами.

Першим моїм науковим Вчителем: Жанні Петрівні Вірній, Дмитру Петровичу Власюку та Олексію Петровичу Коліснику, адже лекції, книги та «живі» поради цих, без перебільшення, неординарних Особистостей стали дуже вагомими для мого становлення у студентські й усі подальші роки.

Вельмишановним науковим рецензентам – докторам психологічних наук, професорам *Аллі Борисівні Коваленко, Зої Олександрівні Кіреєвій та Мирославу Васильовичу Савчуну* за всі неоціненно мудрі, виважені, конструктивні Слова.

Ректору Кременецької обласної гуманітарно-педагогічної академії ім. Тараса Шевченка – професору *Афанасію Миколайовичу Ломаковичу*, котрий потужно морально стимулював до написання й завершення даної роботи.

Колегам – саме вони від найперших років моєї професійної кар'єри завжди вчили та продовжують навчати мудрості й людяності. Особлива подяка – *Марії Богданівні Боднар*, під керівництвом і під харизматичним впливом котрої завжди намагалася ставати більш організованою, уважною, вдумливою; а також *Любові Михайлівні Кравець та Людмилі Ігорівні Врочинській*, без чиєї постійної підтримки дуже складно було б поєднувати виконання наукового дослідження з педагогічною діяльністю. Не можу окремо не згадати і про найперших моїх Наставників: *Анатолія Лаврентійовича Багнюка, Світлану Михайлівну Дзіканюк та Ольгу Миколаївну Цибульську*, завдячуючи яким ще в юні роки мала реальні взірці мудрості, фаховості та відданості роботі. Також щиро дякую всім тим моїм друзям, колегам, аспіранткам, а також численним студентам та їх батькам, котрі безпосередньо брали участь у моєму емпіричному дослідженні, надаючи цінні рекомендації та побажання.

Окрема подяка – вишуканій українській методологині, доктору психологічних наук, професору *Зіновії Степанівні Карпенко*; а також талановитим літературному редакторові *Роману Дубровському* та англomовній помічниці *Олені Сафіюк*, доречні поради котрих дали змогу вдосконалити для широкого прочитання первинні авторські словоформи.

Всі Ви, а особливо в контексті постнекласичної парадигми світосприйняття та світорозуміння, – *співАвтори* наукового тексту, що нижче пропонується Вашій увазі. Не забувайте про це, коли, читаючи, будете його осмислювати та переосмислювати. Щиро сподіваюся, що дана робота допоможе всім тим, хто перебуває у *пошуку*: науковому, психологічному, релігійному.

РОЗДІЛ І. «ДИСКУРС» І «РЕЛІГІЙНИЙ ДИСКУРС» У КОНЦЕПТУАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ НАУКИ

1.1. Філософські засади та загальнонаукові аспекти дослідження дискурсу

1.1.1. Історико-етимологічні й філософсько-методологічні пролегомени

«Дискурс» – одне з тих понять, які упродовж останніх десятиріч активно увійшли в постнекласичний як власне науковий, так і більш розлогий суспільний обіг. У наш час на сторінках спеціалізованих видань та у повсякденних комунікаціях дискутують уже не тільки, наприклад, про «філософський», «науковий», «художній», «політичний», «економічний» тощо дискурси, а й про більш локальні: «постструктуралістський», «феміністичний», «антитоталітарний», «корпоративний» тощо. Більше того, через тематику конференцій, виступів, публікацій, змісти спеціальних сайтів і посібників поширюється термін «дискурсологія», друга смислова складова якого («логос») засвідчує появу та обґрунтування відносно автономного «вчення про дискурс».

Не обминула зазначена тенденція й українську психологію, особливо в річищі розвитку напрацювань наших науковців у галузях психолінгвістики та психологічної герменевтики. А проте, як і майже будь-що нове й особливо те, що приходить до нас з-за кордону, з іншого семантичного й доволі відмінного соціокультурного середовища, відповідне поняття набуло надмірної дифузійності у своєму розумінні й інколи неправомірної широти у використанні. Отже, його науковий розгляд у контексті обґрунтування теоретико-методологічних засад дослідження традиційно варто розпочати зі з'ясування етимологічних і концептуальних першовитоків.

Термін «дискурс» завдяки популяризації праць постструктуралістів прийшов до нас, насамперед, із французькомовного середовища (фр. «discours», а в англ. написанні – «discourse»), де первинно, в побутовому спілкуванні означає «мовлення» або «розмова». А проте й там він не є власно-етнічним, адже має свої корені ще в надрах латинської мови (лат. «discursus» – «бігання туди-сюди», «рух», «колообіг»). Як зазначає О.Л. Михальова, саме префікс «dis» (лат. «dis» – «поділяти», «роз'єднувати» + «currere» – «бігти») позбавляє семантику дієслова «рухатися» ентелехії («куди?»), надаючи йому невизначеності та різноспрямованості. Й тільки периферійне значення «дискурсу» спочатку частково співпадало із сучасним його трактуванням. Дещо ж пізніше швидкі та невпорядковані рухи тіла поступово стали асоціюватися зі сферою ментального, зокрема з мисленням [257].

Отже, історичні модифікації семантичного поля поняття дискурсу пов'язані зі становленням уявлень про пізнання, якщо висловлюватися метафорично, як про «мислення-біг», причому такий «біг» у поєднанні з префіксом «dis» – нелінійний, непередбачуваний процес, що цілком відповідає сучасним *віянням постнекласичної раціональності* [343, с. 143–149]. А проте, зауважимо, у традиціях класичної античної філософії, у якій і визрів згаданий перехід від опису проявів тілесного модусу буття до аналізу гносеологічних здатностей людини, досліджуване поняття використовувалося для характеристики послідовних дискретних кроків дискурсивного пізнання як лінійного розгортання поняттєвого, словесно-логічного мислення на противагу інтуїтивному пізнанню як іманентному охоплюванню певної цілісності.

Таку гносеологічну диференціацію знаходимо вже у працях Платона та Аристотеля, а започаткована ними лінія аналізу дискурсивного й інтуїтивного способів пізнання у різних своїх модифікаціях продовжується в епоху Середньовіччя (насамперед, у працях Ф. Аквінського), Нового часу і Просвітництва (Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Лейбніц, І. Кант та ін.), а також у ХХ ст. (А. Бергсон, М. Лоський, Л. Шестов та ін.) [273, с. 670–671]. Не будемо зупинятися детальніше на описі специфіки контекстуальних використань семантики усього «дискурсивного» згаданими й іншими видатними мислителями, оскільки відомий *«лінгвістичний поворот» у постмодерній філософії ХХ століття* суттєво змістив і змінив попередні акценти, а також помітно підсилив позиції даного терміну в науці.

«Лінгвістичний поворот» – вислів, який описує перехід у першій третині – середині ХХ ст. від класичної філософії з її пріоритетом свідомості як вихідного пункту філософствування до *некласичної філософії, що звертається вже до мови як до альтернативи картезіанському «сogito»*. Основними його рисами, важливими для обґрунтування засад нашого дослідження, є акцентування на проблемі *значення та смислу*, заміна поняття істинності *поняттям осмисленості*, розгляд *мови як сутнісної онтологічної основи мислення та діяльності*. При цьому «перша хвиля» лінгвістичного повороту (1920-ті рр.) в контексті аналізу власне дискурсу (а не текстових утворень) переважно не має істотного значення, оскільки реалізовувалася в напрямку синтактико-семантичних нюансів абсолютизації «ідеальних» репрезентативних функцій мови, абстрагуючись від прагматичних аспектів, пов'язаних із практичним її використанням. І саме на останньому аспекті значною мірою зосередилися мислителі «другої хвилі» (1940-1950-ті рр.), котрі працювали в загальних теоретичних рамках лінгвістичної та аналітичної філософії, структуралізму і постструктуралізму [141, с. 551–552].

Упровадження терміну «лінгвістичний поворот» в активний обіг зазвичай пов'язують із прізвисьмом *Р. Рорті* та відповідною назвою антології за

його редакцією, що вперше побачила світ у 1967 році [572], хоча передумови для озвученого в назві видання явища склалися значно раніше й окремими науковцями вбачаються у працях *Г. Фреге* (кін. XIX – поч. XX ст.). Саме *Г. Фреге* вперше обґрунтував чітке наукове розмежування понять «значення» і «смісл», яке пізніше отримало образне найменування «трикутника Фреге» (семантичного трикутника «знак – значення – смісл») [9, с. 304].

Сучасна дослідниця *К.В. Пряженцева* сутність «лінгвістичного повороту» характеризує наступним чином: «мова стає умовою інтелегібельності будь-якої реальності, відповідно, будь-який елемент життєвого світу людини може бути досліджений за законами знакових утворень»; тому «лінгвістичний поворот у філософії є поворотом філософів від рефлексії над суб'єкт-об'єктивними схемами до аналізу світу як дискурсу» [316, с. 1].

Отже, зазначена методологічна перебудова гуманітарного пізнання в якості центральної постулює саме категорію дискурсу. *Надзвичайно важливу роль в ініціалізації «лінгвістичного повороту» відіграла і трансформація філософських поглядів на природу свідомості, започаткована А. Бергсоном, Е. Гуссерлем, М. Мерло-Понті.* У цьому контексті виключно важливим є нове формулювання співвідношення мови та свідомості, згідно з яким *мова не є лише нейтральним засобом об'єктивації думок, а зумовлює саму форму когнітивних процесів.* Така нова точка зору стала продуктом спільних зусиль філософів аналітичного кола (*Л. Вітгенштейн, У. ван Орман Куайн*), феноменологів (*Е. Гуссерль, М. Гайдеггер*) та екзистенціалістів (*М. Мерло-Понті*). Результатом діяльності цих, як і деяких інших мислителів, було усвідомлення особливого статусу мови в аспекті її використання, завдяки чому мовна практика стає предметом посиленого наукового розгляду і в контексті цього підходу отримує назву дискурсу [316, с. 3].

Власне поняття дискурсу, як це визнається авторитетними сучасними дослідниками, набуло свого розгорнутого філософського звучання й повноцінно увійшло в науковий обіг, позначивши собою один із вагомих векторів становлення постмодерністського мислення й надалі ставши основою для низки відомих концепцій, завдяки, насамперед, творчим зусиллям видатного філософа-структураліста М. Фуко [274, с. 148–152].

У відомій праці *«Археологія знання»* (вперше побачила світ у 1969 році), де здійснюється спроба мисленнєвої реконструкції стереотипізованих уявлень про лінійність, послідовність, організованість суспільних процесів, дискурс розглядається *М. Фуко* як «певна єдність – відносна й мінлива несамотожність, яка творить саму себе через складне дискурсивне поле» [406, с. 46]. До чіткішого осмислення й вираження даного поняття мислитель підводить поступово, через низку подібних до цитованого вище проміжних формулювань, вказуючи, що *дискурсом* він називає сукупність висловлювань, які зале-

жать від однієї і тієї ж «*дискурсивної формації*». Остання, у свою чергу, визначається як загальна система висловлювання, якій підлягає група вербальних реалізацій. Відповідно, висловлювання належить певній дискурсивній формації як речення – тексту, а судження – дедуктивній сукупності. М. Фуко також уточнює, що дискурс, окрім власне дискурсивної формації, підпадає – відповідно до інших своїх вимірів – і під логічні, лінгвістичні та психологічні (підкреслено нами – Н.С.) системи. Поряд із «дискурсом» та «дискурсивною формацією» не менш важливе значення у даній концепції має «*дискурсивна практика*» – сукупність анонімних, історичних, завжди детермінованих у часі та просторі правил, які в дану епоху і для даного соціального, економічного, географічного або лінгвістичного сектора визначили умови здійснення функції висловлювання [там само, с. 225–227].

Головним завданням М. Фуко було визначення умов та основ формування, розповсюдження, фіксування і розпаду системи знання, причому в ролі таких умов та основ мислитель розглядає саме дискурс (як і дискурсивну практику, і дискурсивні формації). Водночас, беручи до уваги усю фундаментальність напрацювань М. Фуко, сучасні дослідники стверджують, що він так і не став засновником специфічної концепції дискурс-аналізу в повному значенні цього слова [наприклад, 175, с. 6].

Про методологію власне дискурсивного підходу, тобто не просто обґрунтування відповідного терміну, а розробку першої цілісної та самостійної теорії дискурсу в філософії постмодерну *мова йде починаючи з праць М. Пеше* [175, с. 13–14; 273, с. 671]. Теорії справді самостійної у тому розумінні, що її основні поняття вже не обслуговують якісь інші вчення (наприклад, вчення про ідеологічні формації), а де основним предметом міркувань стає дискурс сам по собі, що засвідчує навіть назва відповідного видання М. Пеше – «*Автоматичний аналіз дискурсу*» (1969 р.) [548]. У цій праці автор поєднав вагомий аспекти – ідеологічні, психоаналітичні та лінгвістичні – теорій своїх видатних попередників (К. Маркса, З. Фрейда і Ф. де Соссюра), образно назвавши отриманий результат «потрійною згодою». У такому комплексному ракурсі дискурс розглядається, по-перше, як один із матеріальних аспектів ідеології; по-друге, як не тільки те, що висловлене, а й як невисловлене, імпліцитне; і, по-третє, як мовлення, звільнене від суб'єктивних імплікацій на користь соціокультурних контекстів.

Крім того, початковий та вагомий інтелектуальний базис для подальшого потужного становлення загальної теорії дискурсу склали напрацювання *Л. Альтюссера, Ж. Лакана, Ж. Дерріди*, котрі також аналізували онтологічні та гносеологічні засади функціонування дискурсу. Але, на відміну від М. Фуко і М. Пеше, вони мислили цілком у рамках постструктуралізму [157, с. 18–19].

Зокрема, із приводу пошуку таких фундаментальних засад *Л. Альтюссер* міркує: «(...) світ для свого буття потребує того, щоб ця (філософська – Н.С.)

Істина була висловлена. Це Істина – Логос, він же джерело, він же Смысл. І оскільки існує вихідна тотожність між Логосом і говорінням, (...) між Істиною і дискурсом, тобто оскільки форма існування, наполегливості або специфічної впертості Логосу не є чимось матеріальним, праксисом, або будь-якою іншою формою – але говорінням, голосом, словом, то єдиним засобом зробити Логос очевидним для всіх, залучити людей до Логосу, а отже і до Істини, є дискурс» [8]. Отже, *дискурс – це спосіб вираження (самовираження) певного Смыслу або Логосу (Закона) буття через Говоріння*. Смысл, як відомо, – багатозначний, множинний, суб'єктивно забарвлений, тому потенційно існує нескінченна множина дискурсів («скільки людей, стільки й ідей»), водночас певна «ідеологія» (в термінах Л. Альтюссера) – державна, юридична, релігійна або просто ідеологія «товаришування», структурує дискурси, роблячи їх впізнаваними для певного кола носіїв.

Л. Альтюссер аналізує сутність дискурсу з позицій постмарксизму в філософії, натомість Ж. Лакан – із позицій постфрейдизму. Відповідно, якщо перший говорить про дискурс у контексті, насамперед, ідеології, то другий – як про «фрейдівський задум (або психоаналіз) навиворіт» [217]. Ж. Лакан вважає, що людина є «рабом дискурсу» навіть ще більше, ніж «рабом мови», оскільки в його «всеохопному русі» місце її (людини) «наперед окреслене ще до народження» – навіть, наприклад, у формі власного імені. Адже оскільки суспільний досвід є субстанцією будь-якого дискурсу, а його сутнісні зміни задаються традиціями, що виникають у відповідних дискурсах, то і мова завжди існує раніше, ніж певний суб'єкт на певній стадії свого розвитку входить у її середовище. Тому суб'єкт повинен навчитися послуговуватися матеріальними носіями («буквою» у термінології Ж. Лакана), що вже існують, хоча *рамки мови не співпадають з конкретними фізичними, соціальними, психологічними якостями мовця. Ось таке несівпадиння, свідоме й несвідоме, і творить власне дискурс як свого роду посередника між означуваним і тими, хто це означає* [216, с. 56].

І все ж, чому мова йде про «фрейдизм навиворіт»? Тому, мабуть, що, на думку засновника структурного психоаналізу, не тільки й не стільки вроджені біологічні потяги визначають поведінку людини, проектуючись, зокрема, у її типових висловлюваннях, скільки дискурс – як система наперед заданих зовнішніх відношень, що вже надалі сублімується в потребах, цілях, цінностях кожного конкретного суб'єкта.

На протипагу Ж. Лакану, Ж. Дерріда розглядає суб'єкта не стільки як «раба», скільки як *творчого користувача мови*, що в запозичених у К. Леві-Строса термінах отримує назву «бриколер» (на відміну від «інженера» як просто «технічного працівника»), а продукт творчо-відтворювальної діяльності – «бриколаж». Відповідно, «бриколер» (мовець) хоч і використовує ті засоби, що опинилися «під рукою» (тобто готові слова, вирази мови), проте

пристосовує їх до певної ситуації, навіть шляхом спроб і помилок, замінюючи й компонуючи в міру потреб. А «бриколаж» описується і як продукт, і як діяльність «бриколера», причому діяльність не тільки інтелектуальна, а й міфо-поетична – діяльність, яка походить від потреби запозичення «власних понять» із вже наявної спадщини. Така логіка формулювань підводить Ж. Дерріду до висновку про те, що кожен дискурс, у зазначеному поняттєвому полі, є «бриколажем», тобто свого роду мовним «майструванням» [86, с. 465–466].

Окреслений мислителем семантичний контекст «майстрування» виводить нас на принципово глибший рівень аналізу творчої, у тому числі інтуїтивно-несвідомої, сутності людини. Й хоча вона як «словесний майстер» зазвичай послуговується вже готовими суспільно сформованими засобами (знаками як інструментами), проте творить нові значення (культурна спадщина) і нові смисли (індивідуальний досвід) через довільне рекомбінування наявної «сировини». Крім того, в річищі подібних міркувань маємо справу й із визнанням художньо-міфічних, а отже архетипних джерел будь-якого дискурсу, що проявляються, вочевидь, в образності й синкретизмі мислення людини. Інакше кажучи, метафора «бриколажу» (за К. Леві-Стросом) є прикладом того, як «дискурс» нерідко антагонує власне «дискурсивному» (тобто логічному, раціональному).

Творчий, а точніше – ігровий контекст для подальшого становлення теорії дискурсу розгорнула *концепція «мовних ігор» Л. Вітгенштейна*. На думку мислителя, увесь процес вживання слів у мові «можна представити в якості однієї із тих ігор, за допомогою яких діти оволодівають рідною мовою». Власне «мовною грою» автор називає «єдине ціле: мову та дії, з якими вона переплетена», а в якості типового прикладу наводяться примовки до ігор-хороводів [60, с. 227]. Помилка інших дослідників Л. Вітгенштейном вбачається у тому, що вони шукають пояснення там, де факти необхідно розглядати як «прафеномени» (первинні або оригінальні випадки, з яких розвиваються або копіюються усі інші). Тобто просто потрібно визнати: «грається така-то мовна гра». При цьому «мова йде не про пояснення певної мовної гри нашими переживаннями, а про її констатацію». Автор теорії «мовних ігор» міркує із цього приводу: «З якою метою я говорю комусь, що раніше відчував певне бажання? Розумій мовну гру як те, що первинне! А почуття і т. д. – як спосіб розгляду, інтерпретацію мовної гри» [там само, с. 457]. Подібні ігрові конотації виводять, таким чином, на не «наперед заданість» мовного середовища, а на динамічність і процесуальність змісту будь-якого дискурсу.

Істотною мірою на виникнення і становлення теорії дискурсу та пов'язаного з нею дискурс-аналізу вплинули також *етнометодологічний підхід, конверсаційний аналіз, соціальний конструкціонізм і теорія мовленнєвих актів. Етнометодологічний підхід*, як зазначає його засновник *Г. Гарфінкель*, «має справу із практичною активністю, практичними обставинами і практичними

соціальними чинниками та, враховуючи більшість звичних активностей щоденного життя, приділяє увагу і неординарним подіям». Основною ідеєю тут виступає положення про те, що *різні види активності, за допомогою яких здійснюються повсякденні дії, ідентичні тим способам, у які учасники роблять відповідні свої дії «підзвітними»*. Інакше кажучи, сутність даного підходу визначає теза про те, що як самі ці практики, так і звіти про них є «рефлексивними» та «персональними» (тобто, в рамках сучасної термінології, дискурсивними – Н.С.) [512, с. 1].

Маючи спочатку переважно етнографічне спрямування, етнометодологія надалі «емпірично радикалізувалася»: наприклад, у працях *С. Сакса* – засновника *конверсаційного аналізу*, котрий продемонстрував, наскільки глибокою може бути деталізація опису реальних практик людини. Предметом такої деталізації для вченого та його колег стали повсякденні розмови, але це було пов'язане не стільки з тим, що вони є якимось принциповим моментом соціальної організації, скільки з їх технічною досяжністю для подібного вивчення. Завданням дослідників при цьому було «не показати, яким чином у розмові створюється соціальний порядок», а продемонструвати, «як у розмові створюється сама розмова як локальний соціальний порядок» [184, с. 121–123]. Конверсаційний аналіз розглядає творення соціального світу в його мікромасштабах – у вимірах окремої розмови, тоді як інший підхід, а саме: соціальний конструкціонізм описує побудову цього світу вже у макромасштабі – на рівні різних його соціальних інституцій.

Сутність *соціального конструкціонізму* обґрунтована *П. Бергером* і *Т. Лукманом* у праці «Соціальне конструювання реальності», де зафіксовано чимало вагомих для методології дискурсивної психології положень: наприклад, твердження про те, що «мова може не тільки конструювати надто абстраговані від повсякденного досвіду символи, а і «перетворювати» їх в об'єктивно існуючі елементи повсякденного життя. Так що символізм і символічна мова стають суттєвими елементами реальності повсякденного життя та буттєвого розуміння цієї реальності» [26, с. 70]. Зауважимо, що тут доцільно наголосити на необхідності розрізнення (на перший погляд, майже синонімічних) понять «конструкціонізму» та «конструктивізму», оскільки в останньому випадку увага більшою мірою акцентується на індивідуальній активності вже окремого суб'єкта, котрий щось пізнає [457, с. 373].

Значною мірою співзвучні з базовими положеннями розглянутих вище концепцій і основи *теорії мовленнєвих актів*, викладені спочатку *Дж. Остіном* у праці «Слово як дія», а надалі розвинуті *Дж. Серлем* і *П. Стросом* [275, с. 7]. Так, на думку *Дж. Серля*, «основною одиницею мовленнєвого спілкування виступає не символ, не слово, не речення і навіть не конкретний екземпляр символу, слова чи речення, а творення цього конкретного екземпляру в ході здійснення мовленнєвого акту». Опис такого акту свідчить про його досить складну

комплексну природу, адже при певному висловлюванні мовець не тільки «приводить у рух мовленнєвий апарат, робить звуки», а й «інформує слухачів або викликає у них роздратування чи смуток», «також здійснює акти, що полягають у згадуванні тих або інших осіб, місць і т. ін.», «висловлює ствердження або задає питання, віддає команду чи доповідає про щось, вітає або попереджує» тощо [352, с. 151–152]. Інакше кажучи, у будь-якому мовленнєвому акті сутнісно задіяний і психологічний його аспект, вимір, контекст.

А проте найбільш фундаментальне обґрунтування онтології досліджуваної проблеми, як і низки інших глобальних категорій сучасності, знаходимо у працях М. Гайдеггера [69; 409]. В унісон із багатьма проаналізованими ідеями та в якості їх своєрідної квінтесенції звучить думка видатного мислителя про те, що «для мовлення потрібні мовці; але не тільки так, як для наслідку потрібна причина. Мовці швидше самі присутні у своєму говорінні» [409, с. 264]. Мабуть, граничне своє узагальнення ця та подібні ідеї отримали у відомій тезі М. Гайдеггера: «*Мова – дім буття*», доповнений твердженням про те, що саме «*в оселі мови живе людина*» [там само, с. 192].

Отже, вивчаючи таку «оселю», її «інтер'єр» та «екстер'єр», у яких від перших днів свого життя перебуває людина, можна багато чого дізнатися про її «господаря» – носія мови. Але проблема тут полягає у тому, якщо продовжувати й далі висловлюватися метафорично, що, по-перше, не кожна така «оселя» достатньо гостинна (маємо на увазі, насамперед, рівень мовного розвитку суб'єкта й індивідуальну специфіку його саморозкриття); по-друге, не всі її «гості» (тобто дослідники) називають одні й ті самі речі однаково, «своїми іменами», що має відношення і до поняття «дискурс».

Так, незважаючи на майже півстоліття, яке минуло з часу виходу у світ «Археології знання», сьогоденна ситуація в цілому залишається аналогічною до міркувань із цього приводу самого М. Фуко: «Що ж стосується терміну «дискурс», який ми (...) використовували і яким часто зловживали, використовуючи його в найрізноманітніших смислах, (...) найбільш неповним і неточним чином цей термін позначав сукупність вербальних реалізацій, і тоді ми розуміли під дискурсом те, що було дійсно створене (...) із сукупності знаків. Але під цим терміном ми розуміли також і сукупність актів формулювання, низку речень або міркувань. Нарешті, – і це той самий смисл, який у результаті став основним (поряд із першим, який слугує для нього горизонтом), – дискурс твориться сукупністю послідовностей знаків, якщо такі являють собою висловлювання, тобто якщо ми можемо приписати їм особливі модальності існування» [406, с. 209–210].

Загалом, як слушно зауважується у відповідній тематичній статті авторитетного наукового джерела – «Філософського словника» за ред. І.Т. Фролова, «дискурс» легше описати, ніж визначити. Більше того, в українській, російській, як і в усіх інших мовах, куди цей термін прийшов із французької

або англійської мов, і досі немає чіткого й загально визнаного його еквівалента. Для прикладу наводиться семантично досить розлоге коло понять, що розглядаються в даному випадку як імовірні замітники при перекладі – це, крім власне «дискурсу», ще і «мовлення», «слово», «мова», «текст», «міркування» [400, с. 161–162]. Вважаємо, що подібний синонімічний «опис» (а не дефініція) тільки заплутує існуючі різновекторні традиції означування «дискурсу». Натомість вагомою складовою теоретичного розгляду зазначеного поняття виступає його хоча б відносно теоретичне відмежування від низки споріднених категорій філософії та науки.

Такий аналіз здійснює, наприклад, Є.О. Кожемякін, котрий принциповими відмінностями між «дискурсом» і «текстом» вважає наступні: дискурс належить до сфери соціальних дій, а текст – до сфери ментальних конструктів; дискурс має таку властивість, як реальне лінгвосоціальне мовотворення; він належить до подієвості, текст – до повторюваності або напередзаданості. Дискурс включає у себе мовленнєві й екстралінгвістичні практики, спрямовані на творення, рецепцію та розуміння текстів. Демаркація між «дискурсом» і «мовою» зводиться до того, що правила мови, які складають предмет дослідження лінгвістики, – це лише частина правил, що керують творенням і рецепцією мовленнєвої продукції; дискурс же наділений характеристиками динамічності, конкретності, інтераціональності, продуктивності, він актуалізує мову і трактується як утилітарне вираження і як рецепція мови та текстів, корпус конкретних умов словотворення. Відмінності між «дискурсом» і «мовленням» полягають у наступному: якщо мовлення є феноменом, детермінованим, насамперед, мовленнєво-мисленнєвими здібностями індивіда та мовою, а не контекстом вислову, то дискурс розглядається саме як єдність тексту і контексту. Співвідносяться і «мислення» та «дискурс»: перше трактується як інтеріоризований дискурс, тобто дискурс у формах індивідуальної психічної діяльності, друге – як екстеріоризоване мислення. Є.О. Кожемякін доходить висновку, що поняття «дискурс», «мова», «текст», «мовлення», «мислення» не утворюють опозиційні (дихотомічні пари), а співвідносяться один з одним або як родове та видове (наприклад, «дискурс» і «текст», «дискурс» і «мовлення»), або як аспекти одного феномену («дискурс» і «мова», «дискурс» і «мислення») [177, с. 23].

Ще одна вагома категорія, яка сутнісно пов'язана з «дискурсом» – це «комунікація», що знайшло своє відображення, зокрема, у відомій теорії комунікативних актів Ю. Габермаса [408]. Як стверджує мислитель, ставлення окремих суб'єктів до світу завжди опосередковані можливостями їх комунікації з іншими людьми – як «дискусіями», так і «згодою» щодо тих чи інших питань. При цьому кожен такий суб'єкт має право претендувати на те, що певне його висловлювання істинне, легітимне у певному нормативному контексті або хоча би «правдоподібно» (тобто мовець адекватно виражає свої комуніка-

тивні наміри). Таке право називається «претендуванням на значимість», але воно може бути реалізоване, а може й не бути реалізоване в комунікативному процесі. Дискурс же, згідно з Ю. Габермасом, – це свого роду раціоналізоване вираження описаного «претендування на значимість», пов'язаного із «призупиненням» зовнішніх впливів і «проблематизацією» (аргументуванням) суб'єктами власних мотивів і спонукань комунікації [518, с. 15]. Важливо також зазначити, що у працях вченого дискурс вживається як взаємозамінне поняття із «дискусією», внутрішніми складовими якої розглядаються аргументування, взаєморозуміння, взаємовизнання, тобто «комунікативний консенсус без примусу» [там само, с. 144].

Важливою у теоретичному плані виступає і проблема співвідношення «дискурсу» з такими вже традиційними для нас категоріями як *«ідеологія»* та *«влада»*, поза якими важко уявити собі функціонування будь-якого суспільства і, відповідно, його комунікативної структури. Тому в своєму теоретичному аналізі ми не можемо їх обминути: особливо поняття ідеології, враховуючи його історично та суспільно далеко не завжди позитивну заангажованість в Україні. Натомість сучасний дослідник Дж. Вершуерен слушно стверджує, що «ідеологія» у наш час вже не стільки академічна дисципліна, скільки, швидше, сама виступає об'єктом для досліджень. І хоча вона стосується ідей, вірувань і поглядів, але її спорідненість з ними аж ніяк не є прямою. Ідеї, вірування, погляди самі по собі не творять ідеологію, а, якщо висловлюватися стисло, виступають «змістом мислення»; ідеологія асоціюється з «паттернами значень, фреймами інтерпретації, глобальними уявленнями або формами повсякденного мислення та пояснення», що лежать в основі цього змісту [578, с. 7].

Зв'язки між знанням, ідеологією та дискурсом аналізує Т. Дант, стверджуючи, що всі ці утворення – різні аспекти одного й того ж процесу. Беручи за основу концепт *«глобальної ідеології»* К. Манхеймса, він погоджується з тим, що будь-який дискурс є ідеологічним за своєю сутністю і, відповідно, дискурс-аналіз виступає адекватним методом для досліджень *ідеології «в дії»* та «соціальних продуктів знання». Останнє (знання) вчений концептуалізує як ідеї, що передаються через лінгвістичну форму, причому змістовно вони продукуються та поширюються як значення, тобто через дискурси, а не як абстрактні лінгвістичні сутності. Власне дискурс Т. Дант визначає як матеріалізований зміст змінюваних у соціальних контекстах висловлювань, що наповнені значеннями відповідно до інтенцій мовців і сповнюються певним смыслом для інших його учасників. Водночас, дискурс – це не тільки значення, через які «знання соціалізуються», а і «носії ідеологічних впливів», що формуються у певній соціальній формації. Загалом ці впливи, на думку Т. Данта, слугують згладжуванню розбіжностей, які неминуче існують у будь-якій такій формації [492].

Як відомо, у суспільстві чи окремих його соціально-демографічних спільнотах ідеологія слугує забезпеченням функціонування й відображення певної *системи влади*, що так чи інакше втілюється у відповідних їй дискурсах. Із цього приводу М. Адлер і Б. Лонхарст висловлюють принципову позицію про те, що певні соціальні спільноти у специфічних соціальних позиціях продукують такі дискурси, які відображають і конструюють їх соціальні інтереси в річищі загальної конкурентної боротьби. У цю боротьбу суб'єкти вступають, насамперед, за ті ресурси, які у суспільстві розподілені нерівномірно й залежно від зазначених соціальних позицій. Відповідно, соціальні локації спільнот у суспільстві часто визначають їх альтернативні стратегії дії, а *дискурс* при цьому розуміється як *зв'язна, когерентна сукупність ідей та символів*, що виступає, принаймні частково, процесом і продуктом таких дій та їх стратегій. Тому дискурси у кінцевому підсумку і формують владу, що перебуває у «серці соціального життя» [474, с. 31–32].

Намагаючись розкрити сутність «*владних механізмів дискурсу*», В.Є. Чернявська зазначає, що дискурс – це система обмежень, які накладаються на можливі висловлювання в силу певної соціальної, ідеологічної, наукової позиції, а термін «*влада дискурсу*» вона позначає як можливість розлогого соціального маніпулювання, за якого особливим чином «каналізуються» теорії, ідеї, оцінки, погляди, судження, посткомунікативні дії різних суб'єктів/колективів. Таким чином, дискурс (або дискурсивна формація, у термінах М. Фуко) створює свого роду *кордони* для комунікативної та пізнавальної (а отже, і мовленнєвої) діяльності людини: *ментальні* – він виступає як «наперед заданий спосіб мислення» і встановлює міру значущості, доцільності, важливості того чи іншого висловлювання; *методологічні* – охоплюються всі можливості для (не)появи альтернативних, конкуруючих «чужих» ідей та смислів; *змістовні* – одні тексти/смисли/поняття притягуються в рамковий простір дискурсу як тематично близькі, «свої», а інші – виключаються як нерелевантні, несхожі, «чужі»; *лінгвістичні* – він створюється сукупністю стереотипізованих, конвенційних мовних засобів, структур, прийомів, тобто засобів, які виникають у результаті системного відбору для вираження типових смислів і розпізнаються адресатом «автоматично». Отже, як підсумовує вчена, дискурс утворює «рамковий простір довкола «свого» – певних однорідних ідей, теорій, смислів, оречевлених у текстах когнітивних стратегій автора, котрий взаємодіє зі своїм адресатом» [424, с. 79–80].

Аналогічна ситуація («свій» для «своїх») нерідко складається не тільки у зв'язку з різноманіттям дискурсів у реальному світі, а й щодо наукового вивчення й опису самої досліджуваної категорії. Так, ми вимушені наразі констатувати, незважаючи на спроби багатьох науковців надати поняттю «дискурс» більш-менш чіткої дефініції у співвіднесенні й розмежуванні зі спорідненими категоріями, бажаного «комунікативного консенсусу» так і не

досягнуто – натомість сучасний інтелектуальний світ використовує даний термін значною мірою довільно або й навіть свавільно, обираючи в ракурсі тієї чи іншої предметної сфери досліджень «зручний» для себе смисловий нюанс.

Для прикладу ілюстрації такої ситуації можна навести міркування І.Т. Касавіна, на думку котрого аналіз проблеми дискурсу взагалі означає «крок у бік від традиційної академічної філософії у напрямку того, що інколи презирливо називають «постмодернізмом». Насправді, це поняття відрізняє високий ступінь невизначеності та дискусійності; не чіткий його академічний статус – можливо, це просто знак належності до «філософської попси»? Під питанням залишається і його дисциплінарна належність – чи належить воно до лінгвістики, політології, соціології, епістемології?». Поза сумнівом, як констатує учений, тільки наступне: *«дискурс-бум»* – це наслідок низки інтелектуальних і соціальних факторів (сучасних технологій зв'язку і влади ЗМІ, активної міждисциплінарної дифузії, лінгвістичного повороту в філософії та уведення терміну «комунікація» у філософський вжиток), у контексті яких *саме поняття дискурсу відповідає новій картині світу, що відмовляється від монотеоретизму та від наукоцентризму*. Інакше кажучи, в наш час завдання не вичерпується тим, щоб поставити в центр одну з наукових моделей світу й не просто досягти так званої «наукової істини», а досягти певної істини саме на тлі світу повсякденності та щодо «простої людини» з її інтересами й потребами [156, с. 286–287, 295].

Отже, як можемо зробити проміжний підсумок, дискурс, етимологічно беручи свій початок з латинської мови з більш-менш спочатку уніфікованим своїм значенням, у наш час став розгалуженим концептом із низкою паралельно співіснуючих інтерпретацій та інколи суперечливою науковою репутацією.

Тому навіть у спеціалізованих виданнях нерідко пропонується одразу декілька його дефініцій. Наприклад, у «Новітньому філософському словнику постмодернізму» (за ред. О.О. Грицанова) – одразу чотири такі дефініції, причому перша з них є найбільш абстрактною, оскільки відсилає до базових гносеологічних проблем людського буття; друга – найбільшою мірою термінологічно-специфічною; третя – лаконічною і дотичною до ідей соціального конструкціонізму; а ще одна – уточнювально-апофатичною [274, с. 148]. Проаналізуємо їх детальніше, оскільки саме в цих енциклопедично узагальнених визначеннях окреслюються найсучасніші філософсько-методологічні контури загального об'єкта нашого наукового інтересу.

І. *«Дискурс – це словесно або писемно об'єктивована форма артикуляції змісту свідомості, зумовлювана домінуючим у даній культурній традиції типом раціональності».*

Якщо екстраполувати це формулювання на загальні проблеми гносеології, в її антропологічному ракурсі, то воно вказуватиме на означування

свідомості людини як кантівської «речі-у-собі» (ноумену), що може об'єктивовуватися (ставати феноменом) тільки через певні активності та їх засоби, насамперед, через семіотичні утворення. А поняття «словесно», «писемно», як і термін «артикуляції», вказують саме на мовленнєвий характер такої об'єктивації. Водночас увага закономірно акцентується на зумовлюванні останньої вагомим соціальним чинником – культурною традицією, що пов'язана в кожному конкретному часо-просторі з певним домінантним типом раціональності [377]. Причому серед численних системотвірних складових культури обирається саме «раціональність» (лат. «ratio» – розум), що є, мабуть, даниною класичній семантичній канві розгляду всього «дискурсивного».

Як вказує В.С. Швирьов, проблема раціональності за своєю сутністю виступає як філософсько-світоглядна, оскільки пов'язана з осмисленням можливих типів відношень людини до світу, «вписування людини у світ», тому вона є реальною проблемою життєсмислової орієнтації у світі та розв'язання конкретних завдань повсякденної життєдіяльності [325, с. 4].

З іншого боку, будь-які прояви функціонування культури та соціальності умовно можна розмістити в континуумі (одному з можливих), утвореному полюсами «ірраціональне–раціональне», що стосується, вочевидь, і змісту будь-якого дискурсу (від первісно-міфологічного з його синкретизмом до різних типів наукового з відносним аналітичним розмежуванням на ті або інші конкретні поняття). Варто також зазначити, що через сутнісну властивість своєї потенційної дискурсивності певний зміст свідомості об'єктивується не тільки для зовнішнього світу, для когось «Іншого» (як персонально значущої складової світу), а і для самого свого суб'єкта, котрий при відповідному саморозототоженні у процесі творення дискурсу також стає сам для себе значущим «Іншим». Отже, пізнання інших людей, соціальних спільнот через створювані дискурси нерозривно корелює із самопізнанням суб'єкта, що виявляє, формує й одночасно апробує ту чи іншу модель свого «Я».

Тут доречно згадати про «наратив» – ще одне поняття, яке, поряд із «дискурсом», «текстом», «контекстом» і т. ін., теж перебуває у колі категорій, актуалізованих «лінгвістичним поворотом», і яке так само в наш час претендує на міждисциплінарний статус у соціальних та гуманітарних науках (адже окремі науковці говорять, поряд із «лінгвістичним», і про «наративний поворот» – наприклад, Р.І. Савчук [344]). Власне «наратив» – це термін, що фіксує спосіб буття оповідального тексту, в якому свідомість та мова, буття і час, людина і світ виявляються тісно взаємопов'язаними. У філософії мови, між іншим, наратив відображає позицію «суб'єкта, що говорить», котрий, виступаючи як «утримувач наративних кодів», тематизує та «пакує» події, тим самим «фіналізуючи» їх [457, с. 554].

Як зазначає О.О. Грицанов, наратив «фіксує процесуальність самоздійснення як спосіб буття оповідального тексту», в рамках постмодерністської

парадигми виступаючи «не стільки описом певної онтологічно-артикульованої реальності, скільки «інструкцією» по створенню останньої». Науковець посилається на Н. Кальвіно, згідно з яким атрибутивною характеристикою наративу виступає «leggerezza» – «легкість, яку наративна уява здатна вдихнути в «pesantezza» – важку дійсність» [274, с. 326–327]. Суголосна наведеним думкам і теза І.П. Ільїна, котрий вказує, що проблема відношення між оповіданням-нарративом і життям розглядається як прояв специфічно нарративних способів осмислення світу, особлива форма існування людини та як притаманний тільки їй модус буття [140, с. 143–144].

Виходячи з усього вищезазначеного, нарратив можна розглядати як особистісно зорієнтовану модель або тип дискурсу, центральною фігурою якого виступає сам Оповідач (або Автор – якщо мова йде про дискурс як про творення певного тексту) в його самоосмисленні у контексті тих або інших життєвих подій, які, у свою чергу, розглядаються у певних своїх хронотопних вимірах. Інакше кажучи, нарратив – це свого роду «прив'язка» особистістю певного дискурсу до модусу існування власного «Я», а також, у рамках конкретної ситуації, до відповідної своєї нарративної ідентичності. Таким чином, чимала частка дискурсів має нарративний характер, оскільки свідомо та/чи несвідомо на зміст, засоби, прийоми власного мовлення, як і на інші використовувані семіотичні системи, суб'єкт проектує індивідуально-подієві інтерпретативні структури.

II. *«Дискурс – складна єдність мовленнєвої практики та зовнішніх щодо неї факторів (значуща поведінка, що проявляється у досяжних чуттєвому сприйманню формах), необхідних для розуміння тексту, тобто таких, що дають уявлення про агентів комунікації, їх настановлення й цілі, умови творення та сприймання повідомлення».*

Перша частина відповідної дефініції слушно наголошує на тому, що аналіз дискурсу, на відміну від мовлення, включає у себе ще й поведінку, дії суб'єкта, знову ж таки об'єктивовані в чуттєво досяжних формах. Як відомо, будь-яка поведінка, активність, діяльність – результат впливу сукупності багатьох різнорівневих чинників, які можуть бути поділені на дві базові групи своєї суб'єктивності або об'єктивності. Саме на таку диференціацію у сфері чинників активності учасників дискурсу вказується у другій частині аналізованої дефініції: тут, з одного боку, агенти комунікації зі своїми «цілями й настановами», а з іншого – «умови творення і сприймання повідомлення». А дискурс, у свою чергу, виступає складно інтегрованою результуючою усіх внутрішніх та зовнішніх системотвірних своїх складових.

III. *«Дискурс – це мовлення, занурене у життя, у соціальний контекст»* – мабуть, найбільш лаконічна з усіх наявних на сьогодні наукових дефініцій дискурсу. Відмітимо, що «занурене у життя» – формулювання розлогіше, аніж «у соціальний контекст»; водночас усвідомлений зміст першого розкривається тільки через друге.

Упродовж останніх десятиліть у вітчизняній філософії та науці активно опрацьовується поняття «життєвого світу» (або «життєсвіту»), запропоноване ще у 40-их рр. ХХ ст. Е. Гуссерлем. У первинному авторському розумінні життєвий світ – це «універсум всього принципово досяжного споглядання» [82, с. 174], «царство початкових очевидностей» [там само, с. 175], тому жити – це завжди означає «жити-в-очевидності-світу» [там само, с. 194]. Поряд із цим, відбувається «одягання ідей» або «одягання символів» на таке наочне буття, а це включає у себе те, що для певної наукової спільноти чи просто «освічених» (тобто соціалізованих – Н.С.) означає перетворення й заміну власне «життєвого світу» на «об’єктивно дійсний та істинний» (для відповідного кола суб’єктів, що і задає вектор соціальності – Н.С.) [там само, с. 78]. Саме окреслений процес і виступає передумовою та соціальним контекстом функціонування будь-якого дискурсу, оскільки останній завжди передбачає інтерсуб’єктивність, пов’язану з певними домовленостями щодо типових означувань певної життєвої сфери.

У цьому ракурсі аналізу важливо згадати про основні ідеї і феноменологічної соціології А. Шютца, і, вже вдруге, соціального конструкціонізму П. Бергера та Т. Лукмана, на становлення яких суттєво вплинули філософські положення Е. Гуссерля. Як зазначає А. Шютц, поле повсякденного життєвого досвіду в кожний конкретний момент структуроване на різні сфери релевантностей, при цьому автор уточнює, що має на увазі «проблемну релевантність». Проблема релевантність – це віднесення конкретних унікальних об’єктів, явищ до того чи іншого типу як акцентування відповідних їх аспектів, вагомих у контексті існуючої на даний момент теоретичної або практичної проблемної ситуації; крім того, така ситуація може бути осередком цілої низки співіснуючих проблемно релевантних типів розгляду, що утворюють її релевантне поле. Соціальний спосіб життя конструює структуру релевантностей (релевантних полів) як прийнятну і самоочевидну для певного кола суб’єктів. Зазначена система, функціонуючи як схема й інтерпретації, і орієнтації для «Ми-спільноти», формує для її членів відповідний універсум дискурсу [451, с. 269–273]. Отже, кожен тип чи жанр дискурсу, з окресленої точки зору, – це тип проблемної релевантності, який у певному релевантному полі може як доповнювати інші такі типи, так і конкурувати чи навіть витіснити їх.

Аналізуючи процеси, які лежать в основі соціального конструювання реальності, П. Бергер і Т. Лукман теж говорять про релевантність, позначаючи цим поняттям зони соціально зрозумілого, структурованого, зокрема, за допомогою мови, а також доцільного для кожного конкретного суб’єкта (на відміну від «непрозорих» зон або всього того, що існує «поза полем мого зору»). При цьому одні з таких релевантностей визначаються безпосередніми інтересами, інші ж – усією ситуацією у суспільстві. А оскільки такі інтереси-

си й, відповідно, релевантності окремих суб'єктів нерідко перетинаються, то людям завжди є про що «сказати один одному» [26, с. 77–78].

З огляду на предмет нашого наукового інтересу, чи не найважливішою тезою як феноменологічної соціології, так і соціального конструкціонізму виступає положення про соціальний розподіл знання, тобто принципову можливість перетину індивідуальних релевантностей суб'єктів у межах до певної міри об'єктивно зумовлених (інституціолізованих) дискурсів. Інакше кажучи, індивідуальний суб'єкт – це не «Робінзон» на острові (чи островах) власного дискурсивного поля, а співучасник певного цілісного дискурсивного простору із системою загальноновизнаних його координат, причому така ситуація залишається у силі навіть за умови внутрішнього діалогу особистості.

IV. *«Дискурс не є ізольованою текстовою або діалогічною структурою, оскільки значно більшу значущість у його межах набуває паралінгвістичний супровід мовлення, що виконує низку функцій (ритмічну, референтну, семантичну, емоційно-оцінкову та ін.)».*

Остання з виокремлених типових (словникових) дефініцій дискурсу, як вже зазначалося, є уточнювально-апофатичною, оскільки починається з частки «не». У її розрізі стає зрозумілим, чому стародавні тексти, до того ж написані переважно на сьогодні «мертвими» мовами, не належать до власне дискурсів. Крім того, в даному випадку згадується про діалогічну структуру, що відсилає нас до розлогішого контексту *філософії діалогу М. Бубера*, а також концепції М. Бахтіна, Е. Левінаса й ін.

У цілому суголосним з останньою дефініцією є твердження М. Бубера про те, що «священне слово діалог» звучить там, де між людьми встановилася особлива «відкритість», не тільки й навіть «не у словах». При цьому мова йде як про «погляди, що загоряються між незнайомими людьми, які рівним кроком йдуть один повз одного у вуличному натопті», так і про перетворення випадкової, ситуативної комунікації на повноцінне спілкування, коли додається все «фіктивне» і відчутно, «у своїй плоті» постає «фактичне» [43, с. 96–98].

Діалогічність, згідно з підходом М. Бахтіна, – онтологічна сутність, саме буття як таке, що «виражає та мовить», яке ніколи не співпадає саме із собою і тому «невичерпне у своєму смислі та значенні». Відповідно, якщо навіть і неможливо змінити «фактичну, речову сторону» того, що вже відбулося (чи відбувається – Н.С.), то смислова, виражальна, «мовляча сторона» може трансформуватися, оскільки вона у принципі незавершувальна [22, с. 410].

Іманентні засади дискурсу, як одночасно «висловленого й не-висловленого», розглядаються і у працях Е. Левінаса. Мислитель резонно ставить питання: «Слово, чи позначає воно? Без сумніву, воно позначає. Але чи тільки позначає? (...) Під впливом позначення виявляє себе процес, який, будучи сам рухом, зупиняється і фіксується у Висловленому» [221, с. 185].

Онтологічність розгляду відповідного процесу пов'язана із глобальною філософською проблемою розрізнення буття та сутнього. Оскільки ж «Висловлене» – процес прояву саме останнього (сутнього) у модусах значень, то, як слушно зауважує Е. Левінас, від «Висловленого» необхідно підійматися до «Говоріння», що виступає, услід за логікою мислителя, невід'ємною складовою людського буття. Проводячи паралелі, можемо стверджувати, що текст – це і є те саме «висловлене», що нерідко стає «епіфеномальним», побічним продуктом дискурсу, тобто «Говоріння» Людини.

Наприкінці такого стислого аналізу ідей видатних філософів, що є вагомим методологічним фундаментом для подальших наших наукових розробок, важливо вкотре констатувати той факт, що й до сьогодні сам *термін «дискурс»* – до кінця не *«проговорений»* і *остаточно не «висловлений»*. Водночас, як слушно зазначає О.О. Сундєєв, останні десятиліття сповнені пошуками оптимальної, з точки зору реалізму та практичної значущості, концепції взаємодії людської суб'єктивності й дискурсу. Так, у рамках філософської лінгвістики поступово вибудовується теорія єдності світу людини та світу дискурсу, звертається увага на їх взаємозбагачувальний зв'язок, на можливості в ході комунікативної діяльності подолати односторонній погляд на проблему. Через призму комунікативності дискурс презентується як результат творчості людини, як фактор, що підтримує її свідомість, як поле смислів, які реалізуються через діяльність [379].

Отож, яке би визначення дискурсу не брати за основу, ключовим для його розгляду виступає соціальна, комунікативна природа людини, що реалізується через її взаємодію із соціумом у семіотичному, зокрема, мовному середовищі життєдіяльності. Тому після аналізу базового філософського фундаменту вивчення відповідної категорії ракурс нашої уваги повинен переміститися на релевантні напрацювання у сфері лінгвістики й семіотики, а також суміжних із ними галузей соціального знання. А перед цим підсумуємо, які найбільш важливі ідеї надає цей методологічний фундамент для подальшого загальнонаукового розгляду нашої проблеми:

1) у сучасну науку поняття дискурсу привнесло, у своєму найбільш глобальному вираженні, *ідею активного мовленнєвого не тільки пізнання та відтворення, а і творення, конструювання світу, освоєного, означуваного та осмислюваного людиною*; 2) дискурс розглядається як *динамічне втілення, цілісне або часткове, певної ідеології* як системи знань і вірувань, панівних на даний момент у певному суспільстві або його окремій спільноті, що відображають як індивідуальні інтереси та цілі, так і більш масштабну усталену систему соціальних відносин; 3) дискурс завжди *передбачає активну комунікацію, діалог, в основі чого лежить первинна згода його учасників хоча б із базових питань або певних проблемних сфер* – наприклад, щодо буття Бога як Небесного Отця (Творця, Судді й т. ін.), що відображене, між іншим, у відповідній системі семіотичних, у тому числі мовних, утворень.

1.1.2. Лінгвістичні, семіотичні та соціальні ракурси конструювання «дискурсу»

Істотна неоднозначність інтерпретацій категорії «дискурс» у наукових колах пов'язана, мабуть, не тільки із суттєво зміщеним, порівняно з первинним, локусом означування та набуттям міждисциплінарного статусу, а і з надмірною розлогістю трактування у традиційному побутовому спілкуванні. Втіленням останнього факту є, наприклад, дефініція відповідного терміна у «Великому тлумачному словнику сучасної української мови» – як «розмови» й навіть «словесної розправи» [57, с. 299]. Особливий інтерес при цьому викликає використання поняття «розправи», серед означувань якого, запропонованих у цьому ж виданні, найбільш адекватним у нашому випадку видається стилістично застаріле називання даним словом розгляду якої-небудь справи «повноважним органом» [там само, с. 1258], тоді як побутові його конотації пов'язані з різними аспектами агресивності (фізичної або вербальної).

Отже, очевидним є наступне: щоб адекватно й коректно інтерпретувати будь-яке поняття, в тому числі «дискурс», тим більше у рамках будь-якої конкретної науки, варто детальніше проаналізувати особливості його становлення в якості повноцінної семантичної одиниці на «науковій батьківщині», тобто, у даному випадку, в *концептуальному полі французької лінгвістичної школи*, а також у межах дослідницьких загальнонаукових традицій Америки та Європи назагал.

Але перед цим важливо зазначити, що *теоретичні першовиток*и, свого роду провісники супутніх досліджуваному поняттю ідей у лінгвістиці знаходимо у *працях натхненника структуралізму і семіології Ф. де Соссюра*. Так, у своєму відомому «Курсі загальної лінгвістики» видатний дослідник зазначає: «На нашу думку, поняття мови не співпадає з поняттям мовленнєвої діяльності загалом; мова – тільки певна частина – щоправда найважливіша частина – мовленнєвої діяльності. Вона є соціальним продуктом, сукупністю необхідних умовностей, прийнятих колективом, щоб забезпечити реалізацію, функціонування здатності до мовленнєвої діяльності, існуючої у кожного носія мови. Взята в цілому, мовленнєва діяльність багатоманітна та різнорідна; перебігаючи одночасно у низці сфер, будучи одночасно фізичною, фізіологічною та психічною, вона, крім того, належить і до сфери індивідуального і до сфери соціального; її не можна віднести цілком до жодної з категорій явищ людського життя, оскільки невідомо, яким чином усьому цьому можна передати єдність» [372, с. 47–48]. У цих міркуваннях закладено свого роду стартовий «науковий вакуум» для майбутнього логічного «затягування» в нього поняття дискурсу, яке, на нашу думку, якраз і уособлює собою таку системну «єдність» різноманітних аспектів (зовнішнього і внутрішнього, колективного та індивідуального тощо) реальної мовленнєвої діяльності людини.

Із цього приводу Н.М. Белозьорова та Л.Є. Чуфістова вказують, що *поява терміну «дискурс» була викликана певною формальністю, недостатністю*

відомої *сосюрівської* дихотомії «мова/мовлення». Адже надалі для дослідників важливим стало визначення того, які саме процеси регулюють *перетворення системи мови в реальну мовленнєву подію*. Не обійтися тут, знову ж таки, і без поняття тексту. Якщо, з одного боку, розглядати мовленнєву подію, а з іншого боку, вважати текст «створеним за допомогою знакових систем інформаційним цілим» (тобто єдністю знань і цінностей), то дискурс регулюватиме форму представлення цієї єдності й, відповідно, постане її частиною [24, с. 18]. Отже, з такої позиції «дискурс» *долає теоретичну радикальність поняттєвої опозиції «мова–мовлення»*, які самі по собі, особливо перше, є надто абстрактними щодо проявів реальної індивідуальності категоріями.

У сучасних виданнях здебільшого наголошується, що «дискурс» *від його побутово-розмовного еквівалента у французькій мові одним із перших відмежував й означив як науковий термін Е. Бенвеніст* (середина 50-их рр. ХХ ст.) [464, с. 137]. До речі, відповідна засаднича праця вченого звучить семантично суголосно з відомим гайддерівським образом «мови, як оселі», а саме: «*Людина в мові*». Поряд із цим, окремі дослідники *початок експансії даного терміну пов'язують* не з Е. Бенвеністом і навіть не із Францією, а із працею бельгійського лінгвіста Е. Бюїссанса «*Про абстрактне та конкретне в лінгвістичних фактах: мовлення, дискурс, мова*» (1943 р.). Порядок перерахування понять у зазначеному виданні – не випадковий, адже Е. Бюїссанс розширяє класичну опозицію «мова–мовлення» завдяки додаванню «дискурсу» як свого роду посередника («медіуму») між ними, тобто останній трактується в якості *механізму актуалізації мови як системи абстрактних значень у конкретній «живій» комунікативній ситуації*, результатом дії якого і стає розгортання мовлення [176].

І все ж у вітчизняному науковому світі більш відома саме перекладена російською мовою праця Е. Бенвеніста, котрий, розробивши теорію висловлювання і, зокрема, описуючи *феномен «суб'єктивності в мові»*, розглядає «дискурс» як характеристику «*мовлення, що присвоюється мовцем*» [25, с. 292–328]. На прикладі аналізу системи часів французьких дієслів був продемонстрований вододіл між «переказом», незалежним від індивідуальних просторово-часових координат мовця, та власне «дискурсом», який якраз і характеризується такою залежністю й визначається саме цими координатами. Відповідно, вчений розмежує висловлювання як певний результат або об'єкт (безособовий, відносно самостійний) та як процес, акт (мовлення або записування); при цьому інтерес для нього становить останній аспект, а саме те, *як проявляє себе суб'єкт у тому, про що та як він говорить*.

У пошуках першоджерел виникнення і популяризації поняття «дискурс», як і адекватних йому методів дослідження, *сучасні науковці часто посилаються також на статтю американського лінгвіста З. Харріса «Дискурс-аналіз»*, датовану навіть раніше, ніж перше видання «Археології знання» М. Фуко або

«Людини в мові» Е. Бенвеніста, – а саме 1952 роком. У ній З. Харріс визначає дискурс як послідовність речень, вимовлену (або написану) однією (чи більше) людиною у конкретній ситуації. Інакше кажучи, насправді мовлення реалізується не у розрізнених словах і реченнях, а у цілісному дискурсі – «від одного осмисленого слова до десятитомного роману, від монологу до суперечки на Площі Єдності». Ученим наголошується, що будь-який такий цілісний дискурс розвивається в рамках особливої ситуації – «чи то промови людини, чи її розмови, чи написання упродовж місяців певного розділу книги в межах якоїсь літературної або наукової традиції» [522, с. 3]. Як зазначають сучасні науковці, введення терміну «дискурс» З. Харрісом у поняттєвий апарат лінгвістичної науки було зумовлене назрілою *потребою контекстного вивчення використання мови та її одиниць* [71, с. 246; 189].

Як бачимо, у спеціалізованій літературі зустрічаються вказівки дослідників на, щонайменше, три відносно самостійні першовитоки запровадження терміну «дискурс» в активний науковий обіг. Із цього приводу Р. Водак констатує, що *різні визначення даного терміну існують не тільки в мовно-лінгвістичній своїй специфіці, а й як відмінності, з одного боку, між англо-американською академічною спільнотою та, з іншого боку, європейською науковою громадськістю*. Наприклад, у британських дослідженнях «дискурс» використовується часто синонімічно до «тексту», певного «справжнього значення», щоденної мовної комунікації. У Франції «дискурс» більше сфокусований на зв'язку між мовою та думкою, як і на його ролі у «творенні та соціальній підтримці комплексних систем знання». У Німеччині, в контексті функціональної граматики, «дискурс» означає «структуровані позиції мовленнєвих актів». На думку самого Р. Водака, котрий також слідує класичній європейській традиції порівнювання «дискурсу» та «тексту», перший – це інший, більш абстрактний рівень аналізу: дискурс означає паттерни й загальні риси знання та його структур, у той час як текст виступає специфічною, унікальною реалізацією дискурсу [551, с. 5–6].

Водночас, на думку О.О. Солодкої, окреслення концептуального поля поняття дискурсу відсилає не тільки до досвіду вживання відповідного терміну й не тільки, зокрема, до його латинської («discurrere») чи французької («discourse») етимології, скільки, в першу чергу, до історії «поворотів» у розвитку лінгвістичної теорії другої половини ХХ століття. А «оскільки ця історія сповнена постійними виходами лінгвістики у простір так званих «міждисциплінарних досліджень», розхитуючи її інституційні рамки та підштовхуючи її в обійми соціальних наук, психології, логіки, культурології, когнітології, власне філософії тощо, обмежити теорію дискурсу рамками суто лінгвістичної теорії виявляється неможливим». Відповідно, дослідниця говорить про *«дискурсивну корекцію» лінгвістичного повороту як про вагому методологічну проблему сучасності* [369, с. 317].

К. Харт і П. Кап вказують, що термін «дискурс» у різних дослідників означає різне, оскільки відповідний феномен – багатовимірний, мультимодальний і мультифункціональний. Тому він має бути «розіакований» із посиланням на найрізноманітніші аспекти свого контексту (лінгвістичні, інтертекстуальні, історичні, соціальні та ситуаційні). Будучи формою практики, дискурс включає у себе як когнітивні, так і лінгвістичні або інші семіотичні (в тому числі аудіальні й візуальні) виміри [491, с. 3].

В якості синонімічного щодо звичнішого для нас поняття «міждисциплінарного підходу» може розглядатися популярний за кордоном термін «*культурні дослідження*». Останні розглядаються, наприклад, К. Баркером і Д. Галасінські як конститутивна складова «лінгвістичного повороту» гуманітарних і соціальних наук. Першим важливим аргументом такого підходу виступає положення про те, що *мова споріднена з особистістю мовця*, і що знаки не є прямими посиланнями на об'єкти самі по собі, але утворюють значення через свої зв'язки з іншими знаками, організованими у синтагматично й парадигматично структуровані коди. Звідси обґрунтування того, що «всі форми культури можуть аналізуватися як мова» (Barthes, 1967, 1972). Другим аргументом є визнана багатьма представниками даного напрямку положення про те, що формально неусталені значення у реальній соціальній практиці тимчасово стабілізуються у наративах та дискурсах [480, с. 3].

Покликання на значною мірою співзвучні з вище висловленими ідеї знаходимо у фундаментальному зарубіжному виданні – «Сучасній енциклопедії з прикладної лінгвістики», у якій Б. Форчнер зазначає, що поняття «дискурс» часто використовується у найрізноманітніших своїх значеннях, починаючи від стилю (наприклад, «академічний дискурс») і зумовлених певною манерою інтерпретацій («редакторський дискурс» тощо) до комунікації на конкретну тематику (наприклад, «дискурс расизму») та продукування будь-якого ментального об'єкту, так само як і відповідної йому мережі знання. Самому ж авторові тематичної енциклопедичної статті найближча дефініція, запропонована Н. Феркло і В. Водаком, котрі розлого характеризують дискурс як «форму соціальної практики» [505; 510, с. 1617].

Варто зазначити, що згадані й інші дослідники у колективних своїх виданнях формулюють детальні й досить різнобічні дефініції дискурсу, що виходять далеко за межі власне лінгвістики. Зокрема, Н. Феркло і В. Водак спільно із Дж. Мулдеріг розглядають «дискурс» у найбільш абстрактному його трактуванні як аналітичну категорію, що описує *розлогу сукупність ресурсів, придатних творити певні значення*. На цьому рівні аналізу пропонується використовувати альтернативний термін «семіозис» (слова, малюнки, символи, плани, кольори, жести й т. ін.), щоб відмежувати таку дефініцію від інших загальних значень «дискурсу» як категорії для ідентифікації особливих способів репрезентації окремих аспектів соціального життя (як, напри-

клад, «республіканська версія демократичного дискурсу імміграції»). Розглядаючи «дискурс» (або «семіозис») як форму соціальної практики, автори наголошують, що мають на увазі під цим діалектичний зв'язок між окремою дискурсивною подією та усіма різними елементами певної ситуації, інституції або соціальної структури, які задають рамки для даної події. Діалектичний зв'язок – це двобічний зв'язок: *дискурсивна подія як формується ситуаціями, інституціями, соціальними структурами, так і сама формує їх*. Причому дискурс конститує не тільки певні ситуації, а й об'єкти знання, соціальні ідентичності, зв'язки між людьми та групами. Конститує і в тому розумінні, що допомагає підтримувати й репродукувати «соціальний статус кво», і в тому значенні, що сприяє трансформації усіх зазначених елементів. З точки зору такого діалектичного підходу специфічна конфігурація соціального світу відображається в його особливій лінгвістичній концептуалізації; тобто *в мові люди не просто називають речі – вони їх концептуалізують (створять)*. Ось чому дискурсивні практики мають потужні ідеологічні ефекти, які, до того ж, нерідко самими людьми не усвідомлюються [506, с. 357–358].

Спільно з Л. Чоуліаракі, Н. Феркло вживає термін «дискурс» вже не стільки для концептуалізації процесів соціальної стратифікації, скільки для позначення конкретних семіотичних елементів *соціальної практики*. Дискурс, з такої точки зору, включає мову (писемну, усну та в комбінації з іншими семіотичними системами, наприклад, з музикою у пісні), невербальну комунікацію (вирази обличчя, рухи тіла, жести та ін.) й візуальні образи (наприклад, фотографії, фільми). Дане поняття, на думку дослідників, може бути зрозумілим в якості окремого виміру всіх цих різноманітних форм семіотичних систем – як моментів соціальної практики у зв'язку ще й з іншими, не дискурсивними, її моментами. Адже не всі інтеракції є дискурсивними – люди можуть взаємодіяти, наприклад, просто «пливучи разом до одного берега». Разом із тим наголошується, що більшість взаємодій субстанційно включають у себе дискурс, до того ж основні, системотвірні властивості інтеракції значною мірою визначаються саме особливостями відповідного їй дискурсу [487, с. 38].

Я. Бломмерт у найбільш розлогому розумінні так само розглядає дискурс як загальну форму семіозису, тобто багатозначну *символічну поведінку*. Таким чином він намагається розширити класичний лінгвістичний підхід до визначення дискурсу за рахунок включення до нього концепцій, які в цілому можна називати «нелінгвістичними». На думку дослідника, дискурс містить у собі всі форми багатозначної семіотичної людської активності в її очевидному зв'язку із соціальними, культурними, історичними паттернами та рівнями розвитку. Крім того, Я. Бломмерт розглядає соціальну природу дискурсу, стверджуючи, що таких сутностей, як «не соціальний», «не культурний» чи «не історичний» дискурс, просто не існує. *Люди повинні використовувати дискурс, щоб надавати значення будь-якому аспекту відповідного (соціального, культурного,*

політичного) свого середовища: певна подія «стає проблемою» тільки тоді, коли вона визначається як така певними людьми, й вирішальною при цьому є роль саме дискурсу [483, с. 3-5].

Семіотична природа будь-якого дискурсу спонукає, окрім низки вже розглянутих вагомих категорій, *звернутися й до «знака»*. Згідно з Р. Бартом, знак включає у себе або передбачає наявність трьох основних типів відношень. Це, перш за все, внутрішній зв'язок – поєднання того, що означається, з тим, що позначає. Він озвучується як віртуальний або умовний зв'язок, тому що і справді за попередньою соціально сформованою згодою відносить саме даний конкретний знак до певної множини інших знаків і яскраво проявляється у такому феномені, як символізація. Ще два – зовнішні або актуальні зв'язки: парадигмальний, що передбачає встановлення мінімальної різниці між знаками (у тому числі, на рівні морфем), достатньої для зміни їх смислового навантаження, тобто цей план аналізу відношень є, власне, системним; та синтагматичний, що приєднує певний знак до інших у ланцюжку конкретного висловлювання (в останньому випадку знак співвідноситься вже не зі своїми «віртуальними братами», а з «реальними сусідами») [21, с. 246–247].

Виходячи з даних положень, можна стверджувати, що як загальною метою, так і поточним результатом дискурсу повинне бути встановлення певних актуальних зв'язків між загальноновизнаними знаками та їх конкретними значеннями (смыслами), залежних, між іншим, від ідентичностей учасників.

Отож, окремі зарубіжні дослідники розглядають *взаємодію дискурсу та соціальної ідентичності*. Так, К. Трейсі та Дж. Роблес, аналізуючи повсякденні розмови, зауважують, що використовують термін «дискурс» охочіше, ніж «розмову», у зв'язку з тим, що перший із них демонструє: «розмовляння – це не простий феномен, а ціла активність, яка має чимало різних компонентів і різновидів». Зокрема, «дискурс» як поняття за своїм значенням пов'язане з тими комунікантами, котрі здійснюють відповідну активність. При цьому дискурсивні практики можуть стосуватися як невеличкого фрагменту розмови, так і масштабної оповіді (нарративу); можуть фокусуватися як власне на темі розмови, так і на діалектах, стилях, жанрах. *Зв'язок же між дискурсивними практиками й ідентичністю їх суб'єктів – реципрокний*, тобто ідентичність, з якою особистість вступає в інтеракцію, впливає на те, як вона спілкується; водночас, специфічні дискурсивні практики, які ця особистість обирає, визначають, «ким вона буде у взаємодії і кого оберє собі в якості партнера» [575, с. 25–26].

Варто зазначити, що, поряд із поняттям «соціальна ідентичність», у сучасних гуманітарних та соціальних науках використовується ще одне, несинонімічне першому – «*особистісна ідентичність*». Питання про їх співвідношення і досі залишається дискусійним. Так, ідентичність загалом – це поняття, що позначає усвідомлення індивідом самого себе тим, ким він є. При

цьому в типових її дефініціях наголошується, зокрема, на тому, що ідентичність завжди передбачає як схожість з іншими людьми, так і відмінність від них [1, с. 155]. Отже, в такому аспекті будь-яка ідентичність є соціальною, адже має місце порівняння людиною себе з іншими в певному інтерсуб'єктному полі. Водночас, як дає змогу стверджувати теоретичний аналіз тематичних наукових праць [наприклад, 265], виокремлення власне особистісної (персональної) ідентичності усе ж таки має значущість – тоді, коли мова йде не стільки про ідентифікацію індивіда з певною спільнотою (соціальна ідентичність), скільки про самоідентифікацію, хоча і в рамках глобальнішої соціальної ідентичності (наприклад, особистісна ідентичність «я добра християнка» на тлі соціальної ідентичності «християни»).

У цілому можна припускати, що в реальному смисловому полі певного дискурсу соціальна й особистісна ідентичності того чи іншого його суб'єкта тісно переплітаються та взаємодіють, набуваючи більшої або меншої пріоритетності залежно від типу та/або особливостей динаміки відповідного дискурсу. Крім того, оскільки суб'єкт час від часу не просто сприймає, осмислює, переказує комусь іншому певні уявлення, знання, ідеї, а і вплітає їх у канву власного життя, коли знання трансформуються у життєві цілі, то дискурс тоді вже реалізується як наратив із позицій ще більш індивідуалізованої ідентичності. Більше того, у працях окремих сучасних науковців (наприклад, А.С. Зубенко) виокремлюється власне *наративна (оповідальна) ідентичність* як вагомий аспект ідентичності особистісної [136, с. 13], що варто брати до уваги при дослідженні будь-якого дискурсу.

Інакше кажучи, наративна ідентичність – це справді подієве, динамічне, розгорнуте у часі та просторі втілення особистісної та, ширше, соціальної ідентичності доступними лінгвістичними засобами. Водночас, як зауважує Дж. Пол Гі, люди будують ідентичність та активність не просто через мову, а користуючись мовою разом з іншим, немовним матеріалом. Так, щоб бути розпізнаною як член певної спільноти, людина повинна не тільки говорити «правильно», а й володіти характерними способами мислення, діяльності, взаємодії, оцінювання, почування та вірування. Крім того, вона повинна використовувати або, принаймні, бути готовою використовувати різноманітні види символів, знарядь і речей у «правильних місцях» та у «правильний час». *Дискурс*, виходячи з таких міркувань, – це характеристика способу говоріння, активності й узагалі буття. Тому Пол Гі й використовує у своїх працях термін «Дискурс», як він сам зауважує, з великої літери, щоб поєднати й інтегрувати у ньому мову, дії, інтеракції, способи мислення, оцінювання, вірування, що використовують різні символи, знаряддя та об'єкти, які, у свою чергу, спільно визначають соціально розпізнаваний різновид ідентичності [515, с. 28–30].

Виходячи з аналізу розглянутих та низки інших теоретичних положень, стає очевидним, що лінгвістичний та семіотичний підходи при визначенні

дискурсу зазвичай перетинаються із глобальними соціальними категоріями. Зокрема, як зазначає К. Харт, дискурс – це не тільки лінгвістична практика, оскільки він перебуває усередині соціальної практики й сам по собі є соціальною практикою, що сприяє формуванню соціальних систем, ситуацій, інституцій та ідеологій, у які вона закладена [491, с. 3].

Деякі сучасні соціологи навіть пропонують розвивати нову окрему дисципліну – *соціологію дискурсу*. На тлі подібних пропозицій Є.В. Добренькова розглядає два основні трактування дискурсу: вузьке і розлоге. Перше може бути кваліфіковане як соціально-технічне й відноситься до *мікрорівня прояву дискурсу як комунікативної події*, що відбувається між її «акторами» в певному часовому або просторовому контексті; друге – виходить за рамки вузькокомунікативного розуміння дискурсу й виводить його вже на суспільно-історичну арену, причому дискурс тут також розглядається як комунікативна подія, але вже така, яка відбувається між великими групами людей, і тлом для якої виступають певні історичний період, соціальна ситуація або культурна специфіка. Отже, як загальносоціологічне поняття дискурс тісно пов'язаний з такими явищами, як соціальна стратифікація і класова структура, соціалізація та комунікація, політика і влада, наука й техніка, соціальна взаємодія і культурні практики [94, с. 15, 44].

Владна сила дискурсів, на думку багатьох авторів, полягає саме в їх здатності творити соціальні, культурні, політичні й інші ідентичності. *Дискурси*, відповідно, розглядаються як *паролі ідентифікації*: «*ви такі, який ваш дискурс*». Як зауважує О.Ф. Русакова, сучасне життя кидає виклик старим ідентичностям і «запрошує» до діалогу нові дискурси. Питання «Хто ми?» на сьогодні є чи не найголовнішим, центральним у дискурсивному просторі світової суспільної думки. Й аналогічно до того, що дискурси в умовах глобалізації нерідко стають кроскультурними і транснаціональними, так само і в науці мова вже повинна йти про нову «синтетичну кросдисципліну» в системі гуманітарного знання – тобто про дискурсологію [366, с. 7–8].

Отже, поступово визріли не просто різні дефініції поняття «дискурс», а й цілком відмінні теоретико-методологічні підходи до його трактування та, відповідно, дослідження. Так, згідно з узагальненим аналітичним оглядом С. Міллс, *за кордоном трьома глобальними науковими контекстами, в яких вживається і вивчається відповідний термін, виступають: культурна теорія, лінгвістика і критичний дискурс-аналіз/соціальна психологія*. При цьому перша теорія сформована під істотним впливом праць М. Фуко; другий підхід активніше задіює такі поняття, як «мова», «текст», «речення», «висловлювання», «контекст» тощо; а базові ідеї третього, на думку дослідниці, значною мірою запозичені з перших двох теорій [538, с. 7–8].

Так само три основні підходи, хоч і з інших позицій, виокремлює Н.О. Мішанкіна. В аспекті першого дискурс розглядається як цілісна формація тек-

стів, пов'язаних з певним соціально-комунікативним простором та існуючих у певний часовий період (М. Фуко, а пізніше – П. Анрі, Ж.Ж. Куртін, Ж. Лакан, М. Пеше, П. Серіо); другого – як комунікативний процес у всій сукупності його параметрів та умов (Л. Вітгенштейн, Дж. Остін і Дж. Серль); третього – як спосіб світорозуміння, тобто в даному випадку визначення дискурсу як сукупності комунікативних параметрів розширюється до усвідомлення його модельної природи. Усі зазначені підходи, на думку дослідниці, дають змогу розглядати дискурс як тріаду: «цілісний комунікативний акт – формація текстів як результат однотипних комунікативних актів – тип світорозуміння, що виражається в текстах (або дискурсивна картина світу)» [258, с. 17].

Різні підходи закономірно формують більшою або меншою мірою відмінні типи дефініцій дискурсу, які ще наприкінці минулого століття спробував проаналізувати та систематизувати П. Серіо. Узагальнюючи напрацювання попередників, учений стверджує, що дискурс зовсім не є первинним та емпіричним об'єктом: насправді під ним мається на увазі теоретичний (сконструйований) об'єкт, який «стимулює до розмірковування про відношення між мовою та ідеологією» [157, с. 26–27].

А чи не вперше, після багатьох попередників і поряд із сучасниками, справді *міждисциплінарно* – в різних аспектах лінгвістичного, семіотичного, соціального та культурного аналізу водночас, а також із загальних позицій критичної, точніше соціально-політичної перспективи, «дискурс» *почав розглядати Т. ван Дейк*. Обґрунтовуючи відповідне поняття, дослідник вказує, що основним, найбільш поширеним означуванням виступає його трактування як «специфічної комунікативної події». Така комунікативна подія, будучи комплексним утворенням, включає у себе: певну кількість соціальних «акторів» (у типових ролях «мовця»/«письменника» та «слухача»/«читача», хоча бувають й інші ролі, наприклад, «спостерігача» та «стороннього слухача»), котрі беруть участь у певному комунікативному акті з його специфічним середовищем (час, місце, обставини) та з деякими іншими контекстуальними особливостями. Реальний дискурс, особливо в розмовній інтеракції як типовому своєму прикладі, зазвичай поєднує вербальні й невербальні виміри (жести, міміку, тощо). Водночас, як зауважує Т. ван Дейк, у *більш звичному для наукових досліджень використанні відповідне поняття має дещо обмеженіше своє значення, що абстрагує лише вербальний вимір розмовної або писемної комунікативної події*. У такому розумінні дискурс – «це завершений або ще незавершений вербальний продукт комунікативного акту, його писемний або усний результат, соціально придатний для своєї інтерпретації реципієнтами». Продовжуючи традиції попередників, Т. ван Дейк концептуально розмежовує поняття «дискурс» і «текст», вказуючи, що перше позначає текст не просто в його абстрактних (тобто граматичних) структурах, а в його актуальному соціальному перебігу, що у структурній та генеративній лінгвістиці має

відображення у добре відомих розбіжностях між «здатністю» та «виконанням». Поряд із цим, вчений наголошує, що особисто не послуговується даним розрізненням, вважаючи його дещо заплутаним або застарілим, оскільки в наш час дискурси розглядаються, насамперед, як форми використання мови, а не текстів. Саме в такому контексті, крім власне граматичних рис вербальних тверджень, беруться до уваги й, наприклад, жести, інтонація, паузи, рухи, графічний дизайн, наративні структури, метафори (підкреслено нами – Н.С.) і т. ін. [495, с. 193–194].

Спільно з В. Кінчем, Т. ван Дейк розробив та експериментально апробував «когнітивну модель дискурсивної інтеракції» (основною складовою якої, зауважимо, виступає процес розуміння дискурсу), що, з одного боку, поєднала у собі лінгвістичну теорію мови та дискурсу, з іншого ж боку – теорію соціальної інтеракції, а також «перевела абстрактні текстуальні структури в більш конкретні, он-лайнні когнітивні процеси стратегічного характеру», стосуючись водночас і цих абстрактних структур, і відповідних соціальних ситуацій» [497, с. 19]. У наш час деякими іншими дослідниками *зазначена модель називається вже, наприклад, «конструктивно-інтеграційною»* [438], оскільки вона містить у собі три рівні репрезентації дискурсу: поверхову форму, яка зберігає точні образи слів і синтаксичних конструкцій; пропозиційну базу тексту, що містить низку семантичних макроструктур; референту ситуацію (точніше, її модель), де інтегруються поточна інформація та система відповідного знання.

Дотепер, згідно із систематизацією Л. Філліпс та М. Йоргенсен, розвинулися декілька повноцінних міждисциплінарних підходів до дослідження дискурсу (теорій дискурс-аналізу). Кожен із цих підходів пропонує власні концептуальні основи, і певною мірою вони навіть конкурують у тому, щоб кожен по-своєму визначити базові поняття відповідної теорії. Враховуючи різноманіття існуючих позицій, згадані дослідники пропонують найбільш узагальнене розуміння дискурсу як особливий спосіб спілкування й розуміння (підкреслено нами – Н.С.) навколишнього світу (або якогось аспекту світу). Основними серед напрацьованих на сьогодні міждисциплінарних підходів автори вважають теорію дискурсу Е. Лакло і Ш. Муффа, критичний дискурс-аналіз (в основі якого лежать, насамперед, ідеї М. Фуко) та дискурсивну психологію [399, с. 17–18]. В цьому пункті роботи стисло проаналізуємо, насамперед, перші дві концепції.

Е. Лакло і Ш. Муффа характеристику дискурсу розпочинають з визначення поняття *артикуляції* – будь-якої практики, яка встановлює зв'язок між певними «елементами» настільки, що вони ідентифікуються саме як її результати. Звідси, дискурс – це «структурована й цілісна результуюча зазначеної практики»; різні позиції, які можуть відображатися в межах певного дискурсу, – його «моменти»; а «елемент» – будь-яка відмінність, яка стабіль-

но артикулюється. Автори даної концепції навіть теоретично відхиляють гіпотетичну відмінність між дискурсивними й недискурсивними практиками, натомість стверджуючи, що: а) будь-який об'єкт конститується як об'єкт дискурсу, причому жоден такий об'єкт не може існувати для людини поза умовами своєї дискурсивної появи; б) пошук будь-якої відмінності між тим, що зазвичай називається лінгвістичними й поведінковими аспектами соціальної практики, є так само некоректним, як і намагання розрізняти диференційовані ролі цих аспектів у соціальному конструюванні значень, що структуруються у формах дискурсивних тотальностей.

Уточнюючи дві окреслені точки зору, дослідники зазначають, що перша з них не має нічого спільного із класичною опозицією «реалізм/ідеалізм», тобто з уявленням про те, що, наприклад, «погода у світі й думка про неї існують самі по собі». У цьому розумінні землетрус або дощ – це очевидні події, які відбуваються «тут-і-тепер», незалежно від певних суб'єктивних інтенцій. Але та ж сама погода, оскільки вона виступає специфічним об'єктом, який конструюється в термінах, скажімо, «природного феномену» або «вираження гніву Божого», залежить, таким чином, від свого конструювання в межах відповідного дискурсивного поля. Щодо другої заявленої позиції, то протилежне припущення лише про ментальний характер дискурсу є, на думку авторів теорії, суттєвим упередженням. Стверджувати подібне – означає погоджуватися з розумінням дискурсу як «чистого вираження думки», безвідносно до «об'єктивного середовища». У підсумку обґрунтування двох окреслених позицій зазначається, що лінгвістичні й нелінгвістичні «елементи», які утворюють диференційовану і структуровану систему, – ось що таке насправді дискурс [532, с. 105–108].

Ще один підхід – критичний дискурс-аналіз – один із різновидів дискурс-аналізу як відносно розлогого конгломерату міждисциплінарних напрацювань. Назагал *дискурс-аналіз, що значною мірою став основою подальших власне психологічних теорій дискурсу*, можна розглядати, на думку С. Міллс, як трансформацію традиційної лінгвістики (формальної або структурної), яка зосереджувалася на конститутивних поєднаннях та структурі речень і яка не торкалася сама по собі аналізу цих речень у їх реальному вжитку. Натомість дискурс-аналіз узяв за граматичну аналогію ланцюжок «суб'єкт–слово–об'єкт» і застосував її на рівні аналізу, «довшому за речення» [538, с. 119–120].

На думку окремих зарубіжних дослідників, спільний термін «дискурс-аналіз» позначає хоч у чомусь і пов'язані, але переважно контрастуючі між собою праці. Інколи він розглядається як загальна методологія (Wood and Kroger, 2000), або як теорія і критика, споріднена із соціальним конструкціонізмом (Gergen, 1994; Harre and Gilett, 1994; Potter, 1996), або як «критичний аналіз соціальної влади та гноблення» (Fairclough, 1992; Parker, 1992; Wodak,

1998) [503, с. 10]. Відповідно, формат презентованості зарубіжних наукових праць, присвячених дискурсу-аналізу, на сьогодні вельми розлогий, починаючи від переважно лінгвістичних авторів (як, наприклад, Stubbs), продовжуючи конверсаційним аналізом та етнометодологією (зокрема, Atkinson і Heritage) й закінчуючи його семіотичними, психоаналітичними та постструктуралістськими варіантами (наприклад, Henriques at al.) [508, с. 3].

Віддаючи належне традиційному теоретичному порівнянню концепцій «далекого» та «близького» зарубіжжя, варто зазначити, що *на терени країн тодішнього СРСР поняття «дискурс» прийшло у 70-их рр. XX століття* [71; 255; 356]. Аналізуючи його витоки та першоджерела співіснуючих відомих інтерпретацій, сучасні російські науковці (наприклад, Н.М. Міронова, Ю.С. Степанов та ін.) нерідко цитують Т.М. Ніколаєву, котра у своєму «Стислу словнику термінів лінгвістики тексту» у 1978 році окреслила наступне: «Дискурс – багатозначний термін лінгвістики тексту, що використовується низкою авторів у значеннях, майже омонімічних. Найважливіші серед них: 1) зв'язний текст; 2) усно-розмовна форма тексту; 3) діалог; 4) група висловлювань, пов'язаних між собою за змістом; 5) мовленнєвий твір як даність – писемний або усний» [201, с. 467].

Як бачимо, наприкінці 70-их рр. минулого століття радянській («вітчизняній») науковій спільноті поняття «дискурс» у перекладній спеціалізованій літературі було запропоноване у своєму асоціативному зв'язку, насамперед, із «текстом», «діалогом», «мовленням», «висловлюванням» і «твором». Тому цілком закономірно, що ще відтоді розпочалися й до сьогодні не припиняються наукові дискусії із приводу співвідношення і розмежування зазначених понять у країнах не тільки «далекого», а і «близького» зарубіжжя, як і, власне, в Україні.

Намагаючись подолати вже звичний дуалізм понять «дискурс» і «текст», А.О. Кибрик стверджує, що кращою виступає така інтерпретація дискурсу, яка включає в себе одночасно два компоненти: і динамічний процес мовленнєвої діяльності, і її результат (тобто текст). Учений також зауважує, що надзвичайно близький до даного поняття й «діалог». Адже дискурс, як будь-який комунікативний акт, передбачає наявність двох фундаментальних ролей: мовця (автора) та адресата, при цьому такі ролі зазвичай регулярно перерозподіляються між учасниками дискурсу, і тоді на увазі мається, власне, діалог. На думку А.О. Кибрика, терміни «текст» і «діалог», як більш традиційні, «обросли» великою кількістю конотацій, які заважають їх вільному від такої обтяженості використанню, а тому «дискурс» зручний як родове поняття, що поєднує усі види використання мови [159, с. 10].

Окресленій позиції, як і низці інших вище розглянутих поглядів, опонує Ю.Є. Прохоров, котрий не поділяє ані підходи, згідно з якими текст є різновидом (частиною, способом презентації) дискурсу, ані положення про те, що

дискурс є різновидом (частиною, способом презентації) тексту. В його розумінні «текст» і «дискурс» не перебувають у родо-видових логічних зв'язках, коли одне поняття є частиною іншого; дискурс також не є проміжним явищем між мовленням, спілкуванням і мовною поведінкою або між системою і текстом; не є він і текстом у сукупності з екстралінгвістичними параметрами. «Текст» і «дискурс», на думку дослідника, – однопорядкові поняття, а описувати їх та їх взаємозв'язок можна тільки «згори», від вищого рівня узагальнення, в якості якого пропонується розглядати дійсність і реальну комунікацію у ній. Інакше кажучи, і текст, і дискурс з'являються, «народжуються від станів взаємодії», а не навпаки, надалі стаючи реальними елементами, учасниками такої взаємодії [315, с. 10].

Тут варто зазначити, що щодо багатьох положень класичних західних теорій дискурсу російська наукова спільнота має власну, до певної міри критичну, думку. Так, згідно з Ю.С. Степановим, громадськість потребує не стільки загальних рекомендацій (які, як стверджує російський дослідник дискурсів, пропонують у своїх працях, наприклад, Т. ван Дейк і В. Кінч) і не просто «текстових підходів», де тексти розглядаються як «мовленнєві твори», яких потенційно може бути безліч, скільки потребує «хороших описів дискурсів», без яких не може бути «просунута» будь-яка їх теорія.

У пошуках, на думку вченого, найкращого на сьогодні й найбільш узагальнювального визначення відповідного поняття, Ю.С. Степанов цитує В.З. Дем'янкава: «Discourse – дискурс, довільний фрагмент тексту, що складається більш ніж з одного речення або незалежної частини речення. Часто, але не завжди, концентрується навколо деякого опорного концепту; створює загальний контекст, що описує діючі особи, об'єкти, обставини, часи, вчинки й т. ін., визначаючись не стільки послідовністю речень, скільки тим спільним для творця дискурсу та його інтерпретатора світом, який «будується» у процесі розгортання дискурсу, – це точка зору «етнографії мовлення». В якості елементів дискурсу розглядаються повідомлювані події, їх учасники, перформативна інформація і «не-події», тобто: а) обставини, що супроводжують події; б) тло, яке пояснює події; в) оцінка учасників подій; г) інформація, що співвідносить дискурс з подіями» [376, с. 36–38].

Власне від себе Ю.С. Степанов формулює таку дефініцію наступним чином: «дискурс – «це мова в мові», представлена у вигляді особливої соціальної даності. Він реально існує не у вигляді своєї «граматики» та свого «лексикона», як просто мова, а існує головним чином у текстах, але таких, за якими постає особлива граматика, особливий лексикон, особливі правила слововживання і синтаксису, особлива семантика, – у кінцевому рахунку – особливий світ. У світі будь-якого дискурсу діють свої правила синонімічних заміन, свої правила істинності, свій етикет. Це – «можливий альтернативний світ» у повному сенсі цього логіко-філософського терміну» [376, с. 44–45].

Категорія «світу» звучить і в напрацюваннях Г.Ч. Гусейнова, котрий під дискурсом розуміє відкритий тип соціальної комунікації, або спосіб словесно-символічного обміну, за якого носії мови, без попередніх умов занурені в потік вільно конвертованих знань та уявлень, піддають постійному словесному «переналагоджуванню» («перебудуванню», «критиці») загальну картину світу. Підтримання режиму спілкування в дискурсі вимагає від носіїв мови, з одного боку, розвитку індивідуальних комунікативних навичок, а з іншого – постійного контролю над засобами масової комунікації, які завжди, в силу їх інституціональної потужності, схильні до маніпуляцій над потенційно безмежною кількістю носіїв певної мови за допомогою тих або інших «надцінних ідей» [80, с. 8–9].

Натомість *західноєвропейські традиції семіотичного підходу до дослідження дискурсу в Росії розвиває О.Й. Шейгал*. За аналогією із відомою сосюрівською дихотомією «мова–мовлення» (у розумінні О.Й. Шейгал, як опозиції «віртуальне–реальне»), авторка пропонує розгляд дискурсу в якості системи комунікації, яка має реальний та потенційний (віртуальний) виміри. У реальному вимірі – це поле комунікативних практик як сукупність дискурсних подій, поточна мовленнєва діяльність у певному соціальному просторі, що має ознаку процесуальності й пов'язана з реальним життям і реальним часом, а також мовленнєві твори (тексти), що виникають у результаті цієї діяльності й узяті у взаємодії лінгвістичних, паралінгвістичних та екстралінгвістичних факторів. У потенційному вимірі дискурс є семіотичним простором, який включає вербальні та невербальні знаки, орієнтовані на обслуговування даної комунікативної сфери, а також тезаурус прецедентних висловлювань і текстів. У потенційний вимір дискурсу включаються й уявлення про типові моделі мовленнєвої поведінки та набір мовленнєвих дій та жанрів, специфічних для даного типу комунікації [440, с. 21].

Дослідження О.Й. Шейгал, а саме – її ідеї щодо театральності в політичному дискурсі, стали певним поштовхом для становлення *презентаційної концепції дискурсу*, яку розробляє А.В. Олянич на теоретичній основі потребово-інформаційного підходу до явищ масової комунікації. На думку автора теорії, в умовах такої комунікації задоволення розлогого спектру потреб, які перманентно трансформуються і перетворюються одна в одну, вимагає виконання мовою та мовленням (дискурсом) особливої функції – презентаційної. Вона включає особливі презентаційні механізми структурації дискурсу, залучаючи в комунікацію спеціальні вербальні й невербальні засоби впливу, які формуються на основі наступних базових лінгвосеміотичних категорій – театральності (демонстраційності, презентаційності, ілюстративності), точності/приблизності номінації та інформативної насиченості смислового змісту мовних одиниць, які залучаються в комунікацію і використовуються з метою впливу. Відповідно, ці *одиниці дискурсу пропонується називати презентема-*

ми. Вони виступають сукупністю концептів та образів з різним впливовим потенціалом, а метою дискурсу, таким чином, виступає транспортування зазначених концептів та образів від комунікантів у свідомість і дискурсивне поле реципієнтів [283, с. 11–12].

К.Ф. Сєдов із позицій феноменологічного підходу пропонує зручну, на його думку, робочу дефініцію дискурсу як об'єктивно існуючої вербально-знакової побудови, що супроводжує процес соціально значущої взаємодії людей. Підкреслюючи у такий спосіб інтерактивну природу дискурсу, дослідник образно порівнює його з *багатогранним кристалом, сторони якого здатні відображати різні особливості взаємодії: національно-етнічну, соціально-типову (жанрову), конкретно-ситуативну, мовленнєво-мисленнєву, формально-структурну і т. ін.* Крім того, текст К.Ф. Сєдова розглядає не в якості застиглого, статичного утворення, що протистоїть динаміці дискурсу, а як свого роду «погляд на дискурс з точки зору внутрішньої (іманентної) будови мовленнєвого твору» [346, с. 9–10].

Ще один впливовий у Росії підхід – комунікативний – розвиває В.В. Красних. Дискурс разом із ситуацією авторка розглядає як дві складові, чи навіть «дві сторони однієї медалі» – комунікативного акту, причому перший визначається як вербалізована мовленнєво-мисленнєва діяльність, що включає у себе і власне лінгвістичні, й екстралінгвістичні компоненти; а друга трактується як фрагмент об'єктивно існуючої реальності, частиною якої може виступати і вербальний акт. Відповідно, виокремлюються чотири базові складові, або аспекти, дискурсу як комунікативного акту: 1) конситуація (екстралінгвістичний аспект) – об'єктивно існуюча ситуація спілкування, його умови (в найширшому розумінні) та учасники (тобто, «хто», «що», «де», «коли»); 2) контекст (семантичний аспект) – імпліцитно або експліцитно виражені смисли, що реально існують, є частиною ситуації, відображаються в дискурсі та є актуальними для даного комунікативного акту; 3) пресупозиція (когнітивний аспект) – зона перетину індивідуальних когнітивних просторів комунікантів, включаючи і їх уявлення про конситуацію; 4) мовлення (лінгвістичний аспект) – продукт безпосереднього мовотворення, те, що продукують комуніканти. Назагал учена виокремлює дві основні позиції, з яких можна аналізувати будь-який дискурс: по-перше, результативний (як сукупність текстів) і процесуальний (вербалізована «тут-і-зараз» діяльність); по-друге, власне лінгвістичний (мовні засоби) й лінгвокогнітивний (мовна свідомість суб'єктів) аспекти. Відповідно, результативний аспект дискурсу тісно пов'язаний із лінгвістичним, а процесуальний – із лінгвокогнітивним планом аналізу [194, с. 194–195, 200–202].

Але чи не найвпливовішим у Росії, як і значною мірою в Україні, стало комплексне визначення, запропоноване свого часу *Н.Д. Арутюновою* та наразі вже класичне: дискурс – це зв'язний текст у сукупності з екстралінгвістичними (в тому числі психологічними – підкреслено Н.С.) факторами; текст, узятий

у «подієвому аспекті»; мовлення, що розглядається як цілеспрямована соціальна дія, як компонент, що бере участь у взаємодії людей та механізмах їх свідомості (когнітивних процесах) [464, с. 136–137].

Відголоски й різні елементи даного визначення так чи інакше проявляються у багатьох пострадянських дефініціях дискурсу. Наприклад, услід за Н.Д. Арутюною, котра акцентувала увагу саме на немовних (екстралінгвістичних) факторах, Н.І. Хітіна теж наголошує, що при його дослідженні особлива увага повинна приділятися особистісним характеристикам носіїв мови (намірам, почуттям, емоціям тощо) [410, с. 13–14].

У резонансі з подібними поглядами, Є.В. Пономаренко наголошує, що не схильна кваліфікувати дискурс як «абсолютно самодостатній організм, який живе в об'єктивному світі якимсь своїм, автономним життям». Більш природно, на її думку, розглядати дискурс як «засіб відображення мисленневих, почуттєвих, психічних процесів, властивих людині». Відповідно, досліджуючи закономірності творення системи дискурсу, вчені насправді нерідко роблять спроби проникнення «з боку мови» у процеси формування думки, почуття, образу, враження, мотиву поведінки й т. ін. у людській свідомості та психіці. Саме при такому підході, як стверджує дослідниця, «тільки й можливе здійснення практичного «надзавдання» – вдосконалення мовленнєвого спілкування (в найрізноманітніших відношеннях) заради вдосконалення людського буття та духовності (підкреслено нами – Н.С.)» [302, с. 8].

Узагальнивши напрацювання співвітчизників (Н.Д. Арутюнової, а також О.В. Белоглазової, І.Б. Руберт, О.Ф. Русакової, В.Є. Чернявської та ін.), О.С. Шевченко визначає дискурс як складноструктуровану комунікативно-знакову систему, що має шість основних планів аналізу: 1) інтенціональний (інтенції, стратегії, задуми); 2) актуальний (втілення інтенцій у реальній діяльності, що має знаково-символічний характер); 3) віртуальний (розпізнавання та розуміння смислів, цінностей, ідентичностей); 4) контекстуальний (розширення смислового поля на основі соціокультурних, історичних та інших контекстів); 5) психологічний (емоційний, енергетичний заряд, який міститься в дискурсі та надає йому сугестивної сили); 6) «осадковий» (закарбування усіх перерахованих вище планів у суспільній свідомості та досвіді, в тому середовищі, яке конструюється та матеріалізується суспільством і форми якого є відображенням культури) [437, с. 8–9].

Т.О. Ширяєва, міркуючи як над складністю самого феномену дискурсу, так і над відносною обмеженістю кожного із макропідходів (лінгвістичного, соціального, когнітивного) й мікропідходів (наприклад, у рамках лінгвістичного – стилістичного чи семіотичного), пропонує вже навіть і не міждисциплінарний, а, мабуть, ще комплексніший – *інтегративний підхід*. У його контексті дискурс презентується як бачення світу через призму певної практики; як двобічний процес мовленнєвостворчості, детермінований певною соціальною

діяльністю, в межах якої провідна роль належить когнітивним просторам, де сфокусовані різні особливості внутрішніх світів комунікантів, що знаходять відображення в цій діяльності. При цьому дискурс може розглядатися не тільки як певний філософсько-лінгвістичний феномен, а і як методологічний апарат, застосовний до аналізу соціальних процесів та явищ сучасного суспільства, як *один із методологічних принципів розгляду тих явищ людської цивілізації, які її утворюють* [444, с. 20–23].

Таким чином, поряд із врахуванням класичних галузевих напрацювань, у сучасній теорії дискурсу активно розвиваються нові теоретико-методологічні – здебільшого міждисциплінарні й інтегративні – підходи та навіть дослідницькі парадигми. Наприклад, *О.С. Кубрякова обґрунтовує когнітивно-дискурсивну парадигму*, вважаючи, що дана парадигма по-особливому інтегрує (раціонально синтезує) дві інші провідні парадигми сучасності: когнітивну й комунікативну. Відповідно, крім власне «дискурсу», ключовими її поняттями виступають «когніція» та «комунікація», «пізнання» та «спілкування», а також «мовленнєво-мисленнєва діяльність» [207].

На думку дослідниці, у традиційних визначеннях дискурсу, побудованих довкола понять про мовлення або висловлювання, не вказуються ті властивості, які дійсно відрізняють перший від цих двох складових комунікації. Натомість, як вважає О.С. Кубрякова, конститутивною характеристикою дискурсу виступає *поняття «творення мовлення on-line» (тобто його розгортання в режимі реального часу)*, яке прийшло з когнітивної та генеративної лінгвістики. Таке відсилання до режиму реального часу повинне розумітися або буквально – при аналізі усного мовлення й можливості безпосереднього спостереження за його перебігом, або як вказівка на розгляд будь-якого мовленнєвого твору, тексту начебто по ходу його створення (покроково). При цьому можна спостерігати зв'язок структур, які породжуються у мовленні, як з оперативною пам'яттю, з розподілом і фокусуванням уваги, з поточними станами людини та її свідомості, так і з відносно стійкішими репрезентантами у свідомості різних форматів знання, організацією внутрішнього (ментального) лексикону, мовною картиною світу суб'єкта, що фіксують результати концептуалізації та категоризації світу. В цілому констатується, що як би не визначати дискурс – через мовлення, мовленнєву діяльність, використання мови й т. д. – очевидно, що всі такі дефініції повинні бути доповнені й уточнені завдяки уведенню в них відомостей, які, з одного боку, свідчать про лінгвокультурологічний та соціальний його контекст, з іншого боку, *пов'язані з особистісними якостями учасників дискурсивної діяльності* (в першу чергу, її ініціатора, а також адресатів) – з їх знаннями, віруваннями, прагненнями, системою цінностей та конкретними намірами в акті комунікації [206, с. 113–125].

Подібні інтегративні підходи у наш час – цілком можливі й бажані, адже, як зазначає В.І. Карасик, не дивлячись на різноманіття дефініцій, усіх

дослідників дискурсу об'єднують наступні основні пункти: 1) статична модель мови є надто простою і не відповідає її природі; 2) динамічна модель мови повинна базуватися на комунікації, тобто спільній діяльності людей, котрі намагаються виразити свої почуття, обмінятися ідеями та досвідом або вплинути один на одного; 3) спілкування відбувається в комунікативних ситуаціях, які повинні розглядатися в культурному контексті; 4) центральна роль у комунікативній ситуації належить людям, а не засобам спілкування; 5) комунікація включає докомунікативну і посткомунікативну стадії; 6) текст як продукт комунікації має декілька вимірів, головними з яких є творення та інтерпретація. Також В.І. Карасик додатково зауважує, що дискурс є явищем проміжного порядку між мовленням, спілкуванням, мовленнєвою поведінкою, з одного боку, і фіксованим текстом, що залишається у «сухому залишку» спілкування, з іншого боку [149, с. 192].

Власне *українські традиції міждисциплінарних студій*, які можна розглядати як сприятливий ґрунт не просто для механічного привнесення поняття «дискурс» у нашу науку, а як його повноцінне тут «проростання», не менш давні, ніж в інших країнах Європи. Так, *ще в 1862 році вперше побачила світ «Думка і мова» О.О. Потебні*, яка стала фундаментальною працею для багатьох наступних поколінь мовознавців і психолінгвістів не тільки в Україні та Росії, а й далеко за їх межами.

Для прикладу, свого роду візуальний прообраз концепту «дискурс», що передбачає комунікацію між суб'єктами з їх абсолютно унікальним життєвим досвідом і, водночас, з наявними точками дотику життєвих світів, можна побачити в наступних міркуваннях видатного вченого: «Думки мовця та того, хто його розуміє (слухача – Н.С.), сходяться тільки у слові. Графічно це можна виразити двома трикутниками, в яких кути В, А, С і Д, А, Е, що мають спільну вершину А і утворюються перетином двох ліній В, Е та С, Д, з необхідністю дорівнюють один одному, але все решта може бути безкінечно різноманітним». А ось ще один візуально-метафоричний образ О.О. Потебні: «(...) полум'я палаючої свічки не зменшиться від того, що вона, мабуть, ділиться ним із сотнею інших (...), так і мовлення тільки збуджує розумову діяльність того, хто розуміє, який, розуміючи, мислить своєю власною думкою» [306, с. 118–119]. Переконані, що в цих та подібних до них міркуваннях – важливі вітчизняні теоретичні першовитоки вивчення дискурсу, які поєднують у собі колективні уявлення й індивідуальні мислеформи, висловлене та невисловлене водночас (і, зауважимо від себе, нерідко «домислюване» певним слухачем/читачем).

У річищі започаткованих О.О. Потебнею наукових традицій, надалі в Україні ґрунтовні дослідження дискурсу здійснюються, насамперед, у межах *Харківської, Київської та Луганської наукових шкіл. Перша розвиває концепцію дискурсу як когнітивно-комунікативного феномену і базується на ідеях психолінгвістики, теорії комунікації, філософії мови, які у ХХ столітті актив-*

но розроблялися такими відомими харківськими професорами як Г.В. Ейгер, Д.І. Руденко, І.А. Тарасова, а також їх учнями [90, с. 4]. Враховуючи ментальні основи творення і функціонування мовлення, відомі сучасні представники зазначеної школи – *І.С. Шевченко та О.І. Морозова* дискурс розуміють як інтегральний феномен, мисленнєво-комунікативну діяльність, яка є сукупністю процесу та результату і включає як екстралінгвістичний, так і власне лінгвістичний аспект; у ньому, крім тексту, виокремлюються пресупозиція та контекст (прагматичний, соціальний, когнітивний). Важливою перевагою запропонованої когнітивно-комунікативної парадигми автори вважають справжній синтез (а не механічне об'єднання) когнітивних і прагматичних, функціональних методів і методик дослідження: фреймового моделювання, когнітивного картування, етимологічного лексикографічного опису, аналізу прототипових ефектів, мовленнєвоактового дослідження та аналізу конwersаційних принципів (максим) дискурсу, принципу ввічливості й т. ін. Продуктивними учені вважають дослідження як у напрямі від внутрішнього до зовнішнього – від ментального до дискурсивно-функціонального, так і від мовленнєвого акту як втілення певних інтенцій у дискурсі до їх концептуальної, категоріальної сутності й когнітивних принципів оперування [90, с. 7–14].

Якщо *І.С. Шевченко та О.І. Морозова* дискурс пропонують розуміти як когнітивно-комунікативний феномен, то відомий *представник Київської наукової школи К.С. Серажим* – як *соціолінгвістичне явище*. З такої точки зору дискурс, по-перше, детермінується (прямо чи опосередковано) соціокультурними, політичними, прагматично-ситуативними, психологічними й іншими (конститууючими або фоновими) чинниками; по-друге, має «видиму» – лінгвістичну (зв'язний текст чи його семантично значущий та синтаксично завершений фрагмент) і «невидиму» – екстралінгвістичну (знання про світ, думки, настанови, мету адресанта, необхідні для розуміння цього тексту) структуру; по-третє, характеризується спільністю світу, який «будується» упродовж розгортання дискурсу його репродуктором (автором) та інтерпретується його реципієнтом (слухачем, читачем тощо). За образним висловом, *дискурс – це життя тексту* в свідомості людини, накладання інформації з тексту і знання про обставини, спонуки породження тексту на ментально-чуттєве інформаційне поле індивідуального «Я» [350, с. 13].

Потужною у загальному річищі досліджень дискурсу є і *Луганська наукова школа на чолі з Л.М. Синельниковою*. Узагальнюючи вагомий інтелектуальний та науково-дослідницький досвід, авторка виносить на дискусійний розгляд низку тезових положень про дискурс: 1) дискурс – це рух, рух думки, «схоплений» у слові, рух тексту на шляху до смислу, рух самого життя, відображений у характері передавання інформації, у її сприйманні, в різноманітності форм (типів, жанрів і т. д.) спілкування; 2) дискурс – це процес мовленнєвої діяльності з її зануреністю у соціально-культурний контекст, який

відображає психологічний настрій мовців (як очевидний, так і у зв'язку з різними причинами приховуваний); відповідно, текст – це маніфестація дискурсу (знову ж таки очевидна та прихована, з її перегукуванням з іншими текстами й відсиланнями до контексту – культурного, етноспецифічного, політичного і т. ін.); 3) дискурс – це відкритість іншим та іншому (текстам, людям, часам), а отже, позбавленість жорстких кордонів і жорсткої структури; 4) дискурс – це фіксація соціально зумовлених ознак мовлення і норм спілкування, це реальність мовного існування соціуму; 5) дискурс проявляє суб'єктів мовлення як особистостей, інформує про відносини між дискурсантами, адже «дискурс адресанта» і «дискурс адресата» взаємодоповнюються і взаємокорелюються; інакше кажучи, дискурс – поле відносин між суб'єктами мовлення; 6) дискурс – простір позиціонування суб'єктів мовлення через прояви мовної, комунікативної та інших видів компетенції; це демонстрація володіння (або не володіння) технікою діалогу, уміння узгоджувати когнітивні можливості співбесідників на шляху до успіху як розуміння (підкреслено нами – Н.С.); дискурс у цьому плані – зміна знань, перехід від одного «набору» інформації до іншого [355].

Ще один сучасний український лінгвіст, котрий активно послуговується психологічними поняттями при визначенні дискурсу, – *Ф.С. Бацевич*. Він озвучує дискурс як, зокрема, синтез когнітивних, мовних і позамовних (соціальних, психічних, психологічних тощо) чинників, які визначаються конкретним колом «форм життя», залежно від тематики спілкування [23, с. 138]; а також як найзагальнішу категорію організації мовного коду (засобів мовної системи) у спілкуванні, *поле зустрічі особистостей у конкретних психологічних і соціальних обставинах* [там само, с. 146].

Крім лінгвістичного як фундаментального у структурі загальнонаукових підходів до дослідження дискурсу, в Україні співіснують і деякі інші такі підходи. Так, *із соціологічних позицій структурно-діяльнису концепцію дискурсу розробляє А.Д. Литовченко*. В її теорії дискурс розглядається як структурно-діяльнисне явище, що включає певну мову – «мову у вживанні», та її соціальний контекст. Даний контекст складається із трьох основних елементів: 1) характеристики «дискурсивного співтовариства» – соціально-групова належність, особливості соціальних практик, стилів життя; 2) інституційний елемент – правила, офіційні номінації, нормативне поле, в якому використовується (діє) мова; 3) «габітус» (у термінології П. Бурдьє) – «зліпок» об'єктивних структур, сприйнятих індивідом, глибоко укорінених у його свідомості та наразі «забутих», недоступних раціональному осмисленню. Такий розгляд контексту наочно ілюструє подвійність структуризації сприйняття соціального світу з об'єктивної та суб'єктивної сторін [228, с. 10].

Узагальнено тепер основні наукові підходи, відображені у зарубіжній та вітчизняній дискурсології (під цим глобальним терміном розуміємо сукупність усіх напрацьованих на сьогодні концепцій дискурсу), у формі таблиці 1.1:

Базові загальнонаукові підходи до дослідження дискурсу

Науковий підхід	Найвідоміші представники	Типові дефініції	Базові категорії
I. Лінгвістичний	Е. Бенвеніст, Е. Бюїссанс, З. Харріс, Б. Форчнер, Т. Ніколаєва, Ф. Бацевич та ін.	«дискурс – посередник між мовою та мовленням», «дискурс – мовлення, що присвоюється мовцем», «дискурс – послідовність речень, вимовлена (написана) людиною (або кількома людьми) в певній ситуації».	«Мова» і «мовлення», «текст» і «контекст».
II. Семіотичний	Я. Бломерт, Р. Водак, Дж. Мулдеріг, Н. Феркло, Л. Чоуліаракі, О. Шейгал та ін.	«дискурс – загальна форма семіозису, багатозначна символічна поведінка», «дискурс – сукупність семіотичних ресурсів, придатних творити певні значення», «дискурс – семіотичні, вербальні й невербальні, виміри моментів соціальної практики».	«Знак», «значення» і «смісл»; «вербальне» й «невербальне».
III. Соціальний (соціологічний)	Дж. Пол Гі, Дж. Роблесс, К. Трейсі, К. Харт, Є. Добренєва, А. Литовченко та ін.	«дискурс – загальна соціальна характеристика говоріння, діяння і взагалі буття», «дискурс – соціальна практика, пов'язана із соціальними ідентичностями комунікантів», «дискурси – паролі ідентифікації: соціальної та індивідуальної».	«Соціальна поведінка (практика)» та «ідентичність» (соціальна, особистісна, нарративна).
IV. Міждисциплінарний (інтегративний): - культурний, - когнітивний (когнітивно-дискурсивний), - комунікативний, - когнітивно-комунікативний, - соціолінгвістичний та ін.	К. Баркер і Т. Галасінські, Т. ван Дейк, Е. Лакло і Ш. Муфф, Н. Арутюнова, О. Кубрякова, І. Шевченко, Л. Синельникова, К. Серажим та ін.	«дискурс – специфічна комунікативна подія, її завершений чи ще незавершений вербальний продукт, соціально придатний для інтерпретації учасниками», «дискурс – лінгвістичні й нелінгвістичні елементи, що утворюють диференційовану і структуровану систему», «дискурс – це мовленнєво-мисленнєва (комунікативна) діяльність, що включає як лінгвістичні, так і екстралінгвістичні, зокрема, психологічні, аспекти».	«Когніція» («пізнання») та «комунікація» («спілкування»), «мовленнєво-мисленнєва діяльність».

Отже, загальнонауковий фундамент аналізу категорії «дискурс» окреслює наступні базові її виміри (зауважуємо – не опозиції, а саме співвідносні та взаємодоповнювальні виміри): *лінгвістичні й нелінгвістичні* (останні – в найрозлогішому їх розумінні), *глобальні соціокультурні й індивідуально-особистісні, стабільно-змістові та ситуаційно-динамічні*, поєднані цілісним комунікативним актом з його реальними та віртуальними учасниками й супутніми контекстами. *Й у кожному з цих вимірів чітко простежується потужна психологічна складова*, тому наступним пунктом теоретичного розгляду проблеми закономірно виступатимуть основні положення дискурсивної психології, що здобуває або вже здобула певну свою популярність як за кордоном, так і в колі української наукової спільноти.

1.1.3. Основні теоретичні положення дискурсивної психології

Дискурсивна психологія, або психологія дискурсивного аналізу, виникла на межі 80–90-х років минулого століття у Великобританії (університет м. Лафборо й Оксфордський університет), а на сьогодні вона вже має чимало своїх прихильників та наукових осередків як у Європі (насамперед, в Італії, Іспанії, Нідерландах), так і в низці університетів США та Канади [485; 533].

Власне психологічна версія дискурсивного аналізу соціальних явищ виокремилася як специфічна дослідницька галузь у рамках спільної мультидисциплінарної течії, що об'єднує спроби осмислення соціальних функцій повсякденного мовлення та конвєрсації (про що вже аналізувалося вище). На цьому загальному інтелектуальному тлі специфіка дискурсивної психології, як зазначає Є.В. Якимова, може бути описана як вивчення дискурсивного процесу, що розуміється максимально розлого, тобто із системних соціальних позицій [466, с. 52].

Згідно з Н. Бозацісом, більшість відомих аналітиків становлення «дискурсивного повороту» в психології (Antaki, 1994; Burr, 1995; Billig, 2008 тощо) погоджуються, що дотепер сформувалися суттєві внутрішні розбіжності в цій спочатку загальній течії. Аргументується, що існують *два основні табори* з радикально протилежними поглядами на те, як визначати дискурс і, відповідно, як проводити дискурс-аналіз: «*етнометодологічно інспірований підхід*» (основними прибічниками якого вважаються Дж. Поттер і Д. Едвардс), *якому протистойть «підхід М. Фуко»* (головним прихильником останнього у психології виступає Я. Паркер). Н. Бозаціс також зауважує, що у спеціальній літературі часто приймається думка, що «*дискурсивний поворот*» – *насамперед, у соціальній психології – був ініційований Дж. Поттером і М. Уетерелл, знаковим рубежем чого у 1987 році стала їх книга «Дискурс і соціальна психологія: По той бік атитюдів і поведінки»* [571, с. 25].

У цьому виданні, услід за Гілбертом і Мюлкеєм (Gilbert and Mulkey, 1984), автори використовують, як самі стверджують, *поняття дискурсу* в

його найширшому значенні – для позначення усіх форм розмовної інтеракції, формальної і неформальної, а також письмових текстів усіх видів. При цьому вчені особливо наголошують, що вони – не лінгвісти, котрі намагаються привнести соціальні знання у лінгвістику через вивчення прагматичних її аспектів; натомість Дж. Поттер і М. Уетерелл позиціонують себе як соціальні психологи, котрі прагнуть «здобути краще розуміння соціального життя і соціальної інтеракції через вивчення наших соціальних текстів» [550, с. 7].

У наступних своїх працях Дж. Поттер продовжує міркувати над тим, що ж саме становить дискурсивна психологія. В якості одного зі способів її характеристики вчений вважає підхід, який розглядає дану галузь як *психологію «в інтеракції та для інтеракції»*. У такому контексті й уся психологія розуміється як складова частина дискурсу, певний його різновид серед інших соціальних практик. Розглядаючи відмінність дискурсивної психології від «традиційної», Дж. Поттер стверджує, що остання передбачає надання «технічного звіту» про актуальні психічні стани, процеси, властивості, які лежать в основі (й тим самим частково пояснюють) певну активність; у той час як перша зосереджується на психологічних явищах з позицій самих учасників дискурсу – вона розглядає практично й ситуативно зумовлені конструкти, терміни, орієнтації та інші прояви. Інакше кажучи, дана галузь описує психологічні явища в «*etic*»-термінах, ухиляючись від «*etic*»-позиції, що є стандартною у когнітивній та соціально-когнітивній психології. З такої перспективи традиційні об'єкти й визначення когнітивної психології «втрачають свій сенс», а психологія отримує «радикально нові території». На думку Дж. Поттера, те, що підтримує дискурсивну психологію як певну цілісність – це не ідея якогось особливого ментального простору, а надання вагомого значення саме психологічним конструктам і поняттям у повсякденних людських діях [549].

Незважаючи на заперечення Дж. Поттером, як і більшістю інших представників дискурсивної психології, теоретичного зв'язку з когнітивною психологією, можна стверджувати, що такий зв'язок до певної міри усе ж таки проглядається, принаймні щодо *теорії особистісних конструктів Дж. Келлі*.

Основними ідеями останньої, як відомо, виступають припущення про те, що, по-перше, кожна людина, незалежно від її реального соціального статусу, виступає свого роду дослідником, науковцем, котрий намагається по-своєму пізнати, зрозуміти та спрогнозувати світ; по-друге, особистість регулярно перевіряє вироблені способи інтерпретації та прогнозування подій, у міру необхідності коригуючи їх. Такі способи – свого роду пізнавальні маркери – у теорії Дж. Келлі отримали назву *особистісних конструктів*. Їх основними характеристиками виступають: 1) біполярність, дихотомічність (наприклад, «хороший – поганий»), 2) діапазон релевантності, тобто коло тих об'єктів, для порівняння яких конструкт може застосовуватися, 3) фокус релевантності (відображає специфіку суб'єктності кожної конкретної людини), 4) міра

відкритості, пов'язана із придатністю певного конструкта для інтерпретації цілком нового досвіду [158]. І якщо далі послуговуватися термінологією Дж. Келлі, враховуючи при цьому й соціальний контекст тих або інших ситуацій пізнання та/чи комунікації, то дискурс можна розглядати як реалізацію, апробацію, трансформацію у певному комунікативному акті тематично поєднаної, цілісної системи особистісних конструктів.

Ще одні згадані вище терміни – «etic» та «emic», вперше у соціальні науки були екстрапольовані К. Пайком (Pike, 1954) з лінгвістики, де підкреслюються відмінності між «phonetics» (як вивченням «універсальних звуків» у мові людини поза їх специфічними значеннями) та «phonemics» (як вивченням звуків з їх унікальною роллю в утворенні певних значень у специфічних мовах). У зарубіжній крос-культурній психології розрізнення «etic/emic» частково паралельне акцентуванню відмінностей між номотетичною та идеографічною орієнтаціями в дослідженнях особистості, хоча в нашому випадку складовою аналізу швидше виступає культурний контекст, аніж індивідуальний (Berry at al., 1992; Helfrich, 1993). Згідно з «*etic*»-підходом, на який посиляється, зокрема, Дж. Поттер, «культура – це не зовнішній фактор, що впливає на індивіда, а швидше інтегративна складова людської поведінки» (наприклад, Gergen, 1985). Інакше кажучи, дії людини не можна штучно відокремлювати від її культурного середовища – вони детерміновані не «причинами», які можуть вивчатися природничими науками, а «міркуваннями здорового глузду», які контролюються діючою особистістю і повинні досліджуватися як такі, що вбачаються саме «її очима». Відповідно, озвучений підхід підкреслює самодетермінацію та саморефлексію особистості [523, с. 132–133].

Ще один визнаний «батько» дискурсивної психології – Я. Паркер – вбачає безпосередні теоретичні витоки її становлення одразу в чотирьох різних за часом свого виникнення та за змістом течіях: перша з них бере свій початок з кінця 70-х років ХХ століття і представлена тими науковцями, котрі заснували журнал «Ідеологія та свідомість» й обирали класичні французькі тексти як основу для комплексних теоретичних напрацювань про суб'єкта та соціальність (Adlam at al., 1977; Henriques at al., 1984; Rose, 1985; Hollway, 1989; Walkerdine, 1990); друга представлена групою вчених, котрі узяли ці ідеї в їх комбінації з мікросоціологією та аналітичною філософією, а також віднайшли в них основу для критики традиційної психології та «надію на її вдосконалення» (Potter and Wetherell, 1987; Edwards and Potter, 1993; Billig, 1987; Harre and Gillett, 1994); третя група, з якою Я. Паркер ідентифікує і себе, використала ідеї попередників лише «тактично», як «важіль проти психології» (традиційної – Н.С.), насправді не висуваючи, на думку дослідника, якихось принципових її альтернатив (Parker and Shotter, 1990; Curt, 1994; Burman at al., 1996; Levett at al, 1997); і, нарешті, четверта група, на думку Я. Паркера, представлена «більш традиційними психологами» (Morgan, 1996; Furnham, 1997) [545, с. 10–11].

Засаднича для становлення дискурсивної психології *праця Я. Паркера* – «Динаміка дискурсу: Критичний аналіз у соціальній та індивідуальній психології» – побачила світ у 1992 році. На думку її автора, хорошою робочою дефініцією могла би бути та, яка визначає дискурс як систему тверджень, що конструюють певний об'єкт. І все ж дана дефініція потребує свого доповнення низкою умов. У якості таких умов Я. Паркер виокремлює сім критеріїв дискурсу, які одночасно розглядаються і як різні рівні дискурс-аналізу, або ступені «концептуальної роботи»: 1) дискурс реалізується в текстах – саме тексти поділяють загальну тканину значення, яке може відтворюватися у будь-якій формі, що надається для його зовнішньої інтерпретації; 2) дискурс завжди стосується певних об'єктів, причому в його вивченні можна виокремити два основні напрямки – перший стосується самої реальності, до якої належить дискурс (об'єкт завжди визначається у відповідних дискурсах), а інший передбачає той факт, що інколи дискурс відноситься сам до себе («розмова про розмову»); 3) дискурс вміщує у себе і своїх суб'єктів, адже, по-перше, об'єкт, якого стосується дискурс, «можливо, і має незалежне існування поза дискурсом», але отримує «ще одну» свою реальність завдяки дискурсу; по-друге, в дискурсі відображаються відносини між його адресантом й адресатом; 4) дискурс виступає когерентною системою значень – метафори, аналогії та образи, які дискурсивно відображають реальність, можуть бути концентровано виражені у системі тверджень про дану реальність; 5) дискурс взаємозв'язаний з іншими дискурсами – одні дискурси включають у себе, зумовлюють та передбачають інші дискурси, суперечності в межах одного дискурсу розкривають проблемні сфери для інших дискурсів, тобто, інакше кажучи, дискурс перебуває у системних зв'язках з іншими дискурсами; 6) дискурс відображається на власному способі говоріння – хоча не кожен текст відображає міркування свого автора щодо вибору певних термінів, як і не кожен промовець усвідомлює мову, якою користується, а проте та обставина, яка стосується будь-якого дискурсу в цілому, полягає у тому, що в ньому можна віднайти приклади коментування щодо здійсненого вибору; 7) дискурс історично локалізований – усі дискурси не статичні, вони змінюються й розвиваються в різних напрямках і у зв'язку з іншими дискурсами через процес рефлексії, позаяк вони локалізовані в певному часі та історії. Крім зазначених, Я. Паркер виокремлює ще *три допоміжних критерії*, або аспекти дискурсу, які стосуються інституцій, влади та ідеології – дискурси в той або інший спосіб залучені у структуру певних інститутів; вони відтворюють владні відносини; мають певні ідеологічні впливи [547, с. 3–22].

Такий дискурсивний підхід, який визрів спочатку в межах соціальної психології та активно заявив про себе наприкінці 80-х – на початку 90-х рр. минулого століття, здобувши чималу популярність і резонанс, поступово перетворився на відносно самостійну галузь постнекласичної психології вже із власною своєю методологією та дослідницьким апаратом.

Зокрема, спільно із С. Віджінсом, Дж. Поттер виокремлює наступні основні методологічні риси дискурсивної психології: 1) центральною її темою виступає дискурс – розмова і текст як складові частини практики, причому він розглядається як пріоритетний у соціальній та груповій природі людського життя; 2) вона цікавиться більшістю внутрішніх, особистісних психологічних феноменів, почуттями й мисленням, через розлогі особливості їх втілення та через способи інституційної організації соціального життя; 3) дослідницькі питання зазвичай фокусуються на тому, що «роблять люди в різних позиціях, у яких проживають своє життя»; 4) матеріалами для дослідження часто є аудіо- або відеозаписи поведінки людей в окремих таких «позиціях» – наприклад, сімейний сніданок, обговорення сесії, спілкування телефоном довіри або політичне інтерв'ю, тобто все те, що демонструє реальні особливості людського життя; 5) у цілому практикується якісний підхід, що є специфічною «наукою спостереження», натомість уникаються відкриті або «етнографічні» інтерв'ю, експерименти та питальники, загальноприйняті в «інших психологіях»; 6) матеріали для дослідження збираються через спеціальну систему, яка фіксує особливості інтеракції – такі, як, наприклад, інтонація та ін., тому що вони засвідчують те, що «насправді відбувається»; 7) дискурсивний аналіз має справу і з самими записами, і з їх транскрипцією; 8) типове таке дослідження спочатку конструює «сукупність окремих феноменів», які надалі стають основою для більш розлогого вивчення; 9) воно фокусується і на загальних паттернах поведінки, й на виняткових її випадках; 10) аналіз відбувається і підтверджує свою валідність через розуміння поточної ситуації самими учасниками відповідної взаємодії (підкреслено нами – Н.С.); 11) процедура описується, по можливості, максимально детально та практично, щоб дозволити іншим на основі представлених матеріалів оцінити його претендування на валідність; 12) саме такі дослідження (на думку дискурсивних психологів) здатні зробити внесок у спільну «нову картину особистості» у її зв'язках, посприяти розв'язанню низки практично зорієнтованих питань, зокрема, «звернутися до розлогих критичних аспектів, пов'язаних з ідеологією та соціальною нерівністю» [581, с. 81].

Ще один відомий представник зарубіжної дискурсивної психології – Д. Едвардс – синхронно з багатьма іншими своїми колегами говорить про відповідну галузь як про розвиток дискурс-аналізу, де дискурс хоч і розглядається як розмова або текст будь-якого виду, але увага фокусується, головним чином, на різновидах природної спонтанної розмови як інтеракції, через яку люди «проживають свої життя» і «керують своїми справами». Можна визначати дискурсивну психологію і коротше: наприклад, як застосування принципів та методів дискурс- і конвєрсаційного аналізу до психологічної проблематики. Стисло аналізуючи історію становлення дискурсивної психології, Д. Едвардс зазначає, що одним із мотивів залучення терміну «дискурсивна

психологія» було визначити щось специфічне у розлогій сукупності різновидів дискурс-аналізу і, водночас, розвивати дискурс-аналіз як дещо більше, ніж просто метод. А проте незабаром стало очевидним, що усю різноманітність численних праць, далеко не завжди пов'язаних між собою, також почали називати дискурсивною психологією (наприклад, Harre and Stearns, 1995). Причому окремі її складові дійсно нерідко доволі штучно зведені до купи (Coulter, 1999) – аналогічно до природи мови й дискурсивних практик, де так само окреслені та поєднані, через вибір відповідного способу опису, певні протилежності й відповідні їм категорії чи класи. Д. Едвардс уточнює, що *дискурсивна психологія з'явилася як окремий різновид дискурс-аналізу*. В цьому контексті він виокремлює *три основні її напрямки*: 1) критика традиційної психологічної проблематики та її пояснень; 2) дослідження використання «побутових» психологічних категорій у дискурсі; 3) вивчення того, як психологічні явища (мотиви й наміри, упередження, довготривала пам'ять і сприйняття) проявляються в розмовах і текстах [501, с. 259].

Зважаючи на усі окреслені вище концептуальні віяння, як і на власні напрацювання, Р. Харре у 90-их рр. ХХ століття *заговорив* не просто про «дискурсивний поворот», а і *про «другу когнітивну революцію»* [519–521] у психології. У наш час важливі міркування щодо чинників «дискурсивного повороту» як такого в цілому висловлює, зокрема, О.Ф. Русакова, котра вказує, що гуманітарні науки упродовж усього ХХ століття знаходилися під впливом «чарівності феномену мови». При цьому цитується вже згадуваний нами Р. Рорті: «мова вербалізує світ», і, отже, найнадійніша інформація про цей світ зашифрована саме в мові. Тому її вивчення – «ключ» до дослідження людини та світу [340, с. 10].

А ще один метафоричний вираз – «когнітивна революція» (або «когнітивний поворот») – це узагальнювальна назва для всіх тих змін, які відбулися в американській та європейській науці ще наприкінці 50-х – на початку 60-х рр. минулого століття та які торкнулися спочатку, головним чином, психології та лінгвістики і втілилися у появі загальної когнітивної парадигми наукового знання. У той період вона пов'язується, насамперед, з іменами Дж. Брунера, Дж. Міллера, У. Найссера, Ж. Піаже, А. Ньюелла, Г. Саймона та ін. Фактично, надалі «когнітивна революція» охопила чимало галузей, так чи інакше пов'язаних з дослідженням знання, шляхів його отримання, мисленням, мозком і розумом людини, з усією її пізнавальною діяльністю. Сутнісно вона стала одним із проявів загальної тенденції до *інтерпретативного підходу в різних дисциплінах, методологічним фундаментом якого виступила філософська герменевтика*. Основні аксіоми когнітивізму визначаються міждисциплінарністю відповідного підходу: 1) досліджуються не просто зовнішньо спостережувані дії (тобто продукти), а їх ментальні репрезентації, символи, стратегії та інші внутрішні (безпосередньо не спостережувані) процеси та здібності

людини (які й породжують відповідні дії); 2) на перебігу зазначених процесів позначається конкретний зміст дій та процесів, а не «навички»; 3) культура формує людину, тобто людина завжди перебуває під впливом своєї культури. На сьогодні говорять вже про дві «когнітивні революції»: «першу», коли в якості головного завдання наукових досліджень оголошене було вивчення процесу обробки інформації, причому як перцептуальної, так і символічної – з допомогою поняття ментальних репрезентацій; та «другу», коли ці погляди, у свою чергу, теж підпали під критику і перегляд [200, с. 69–73].

На думку Р. Харре, до розвитку нової парадигми – «другої когнітивної революції», привели дві основні групи впливів. По-перше, стало очевидним, що «стара парадигма» сфокусувала увагу на позиціях індивідуальностей та їх когнітивних процесах в якості каузальних механізмів, надмірно ігноруючи при цьому динаміку епізодів (ситуацій), у які залучені люди. У відповідь на виклики практики прийшли нові експерименти для вивчення «соціальних епізодів» із реального життя, де, зокрема, став важливим їх контекст (Marsh at al., 1977) і центральна роль мови (Giles and Robinson, 1990). По-друге, методи дослідження в більшості експериментальних проєктів, як стверджує Р. Харре, «вбиті радикальними неоднозначностями» своїх результатів. Зокрема, інтерпретації, які пізніше надавалися отриманим експериментальним результатам, часто демонстрували лише незначний зв'язок із початковим поясненням, здійсненим іще до проведення відповідної процедури (в якості прикладу наводиться відомий «експеримент Мілграма»). І, що ще важливіше, проблема таких дивергентних інтерпретацій ніколи належно не обговорювалася прихильниками «старої парадигми». Що ж привідкрив оновлений погляд на психологію? Перш за все, той факт, що «соціальні епізоди» значною мірою визначають використання мови, і, по-друге, що відповіді на питання будь-якої анкети – це не експеримент, а «формалізована розмова про певний тип такого епізоду», або ніщо інше, як «урізаний звіт». Р. Харре вважає, що новий підхід надає щедрий ґрунт для становлення більш «досвідченої психології», сензитивної до позадослідних метафізичних припущень і готової до здійснення довготривалого й копійкого аналізу комплексного феномену реальних соціальних інтеракцій, опосередкованих значеннями й досить таки регулярних завдяки слідуванню людей певним правилам [520, с. 688–690].

Спільно із Г. Джілеттом, Р. Харре розглядає «дискурсивний поворот» у психології та всіх соціальних науках як прийняття за основу *принципово нової соціально-психологічної онтології – онтології якісно іншого «людського простору», або «онтології Виготського», на протипагу традиційній онтології – фізико-механістичній, або «онтології Ньютона»*. І якщо остання передбачає розміщення певних сутностей та подій («об'єктів») у певному часо-просторі з відповідними їх причинно-наслідковими залежностями, то перша в центрі уваги розташовує соціальні світи як спільноти людей з їх специфічними дис-

курсами (мовленнєвими актами), де домінують ймовірнісні залежності в контексті нелінійних правил і норм побудови діалогу [521, с. 29–31]. У такому ракурсі дослідження, як слушно зауважує М.Л. Макаров при розгляді основ загальної теорії дискурсу із системних методологічних позицій, важливо знати, «хто що сказав», і ще важливіше – «хто саме сказав, кому, як, про що, з якою метою» [237, с. 17].

Завершуючи розгляд основних ідей натхненника й виразника «другої когнітивної революції» у психології, доповнимо, що, спільно ще з одним дослідником – Б. Девісом, Р. Харре визначає дискурс як «інституціолізоване використання мови й мовоподібних знакових систем». Ця інституціоналізація функціонує на різних рівнях: дисциплінарному, політичному, культурному та рівні малої групи. Дискурсом також може вважатися те, що розвивається навколо певної специфічної теми – такої, як, наприклад, гендер або клас. Крім того, дискурси можуть доповнювати один одного або створювати відмінні чи навіть конкуруючі версії реальності, тому «знати щось – це знати в термінах одного або кількох дискурсів» [493, с. 46].

На думку М. Білліга, *відмінності між двома фундаментальними підходами в рамках дискурсивної психології* стали очевидними у наступних виданнях: «Дискурсивна психологія» Д. Едвардса і Дж. Поттера (1992 р. – [503]) та «Дискурсивна думка» Р. Харре та Г. Джілетта (1994 р. – [521]). І хоча в обох працях ортодоксальна психологія критикується з експліцитних дискурсивних позицій, причому використовуються значною мірою дотичні аргументи, натомість конструктивні пропозиції щодо «відродження психології» в дечому відрізняються. Так, Д. Едвардс і Дж. Поттер захищають методологічний підхід, який базується на вивченні розмовної інтеракції, частково використовуючи техніки конwersаційного аналізу, раніше розвинуті Г. Саксом та Е. Шеглофом (Sacks and Schegloff, 1979). Підхід же Р. Харре – «етогенетичний» – методологічно значно еkleктичний, порівняно з конwersаційним аналізом, а полягає він, зокрема, у застосуванні принципів та методів етології (вчення про поведінку тварин) до вивчення людини. У цілому наголошується, що термін «дискурсивна психологія» стосується значно більшої кількості «відтінків», аніж розкриті у вказаних працях, що пов'язане із суттєвим різноманіттям теоретичних підходів до вивчення мови. Власне М. Білліг пропонує в такому розлогоді концептуальному полі виокремити ще й «риторичний аромат» (за метафоричним висловом автора) дискурсивної психології, який розроблений у працях із класичної риторики, щоб підкреслити аргументативну та переконувальну природу мови. Отже, як підсумовує дослідник, і «риторичний», і «конwersаційно-аналітичний», і «етогенетичний» підходи кожен по-своєму намагаються пояснити, як «поводяться користувачі мови в конкретних дискурсивних контекстах» [482].

В унісон із розглянутими провідними ідеями, А. Хепберн і С. Віджінс вважають, що одним із досягнень дискурсивної психології став відхід від

індивідуалістських когнітивістських положень «попередньої психології». Адже для дискурсивних психологів те, про що люди говорять, не розглядається як пряма репрезентація змісту їх думки (того, про що вони насправді думають) або реальності (того, що насправді відбувається); тут, швидше, сама думка або реальність розглядаються, насамперед, як ресурси спочатку для учасників діалогу, а пізніше і для його аналітиків. Інакше кажучи, на відміну від традиційних психологічних парадигм і підходів, базові психологічні концепти, які обговорюються у дискурсивній психології, стосуються не того, що «ми маємо або ким ми є», а «ресурсів нашої активності». Згідно з таким підходом, психологія у підсумку стає більш «інтераціоналістською, динамічною та культурно специфічною». Назагал *дискурсивна психологія зосередилася на розлогій психологічній проблематиці* – такій, як: пізнання та емоції (Edwards, 1999; Locke and Edwards, 2003; Potter and Hepburn, 2003), атитюди та цінності (Potter, 1998; Puchta and Potter, 2002; Wiggins and Potter, 2003), расизм та упередження (Buttny, 1999; Edwards, 2005; LeCouteur, Rapley and Augoustinos, 2001), пам'ять і мотиви (Edwards and Potter, 1992) [499, с. 8].

Водночас, згідно з аналітичним оглядом Л. Філліпс та М. Йоргенсен, у колі самих дискурсивних психологів немає згоди в тому, як «балансувати» між розлогою циркуляцією паттернів значень у суспільстві, з одного боку, і продукуванням значень, що виникають у специфічному контексті, з іншого боку. Проаналізувавши відповідну проблематику досліджень саме в такому аспекті, згадані автори відомого в Україні видання «*Дискурс-аналіз: Теорія і метод*» виокремлюють вже навіть і не дві, а *три основні течії сучасної дискурсивної психології* [399].

Перший – постструктуралістський підхід, який базується на вже неодноразово згадуваному вченні М. Фуко про дискурс, владу, суб'єкта і до якого належать, наприклад, В. Холлвей та Я. Паркер. Відповідно, предмет їх зацікавленень найбільш близький до абстрактної концептуалізації дискурсу, а саме: *як люди розуміють світ, як створюються та змінюються ідентичності у специфічних дискурсах, які соціальні наслідки таких дискурсивних реконструкцій*. **Другий підхід – інтераціоналістський**, побудований на конwersаційному аналізі й етнометодології, аналізує орієнтацію на певну дію тексту та мовлення у соціальній інтеракції. Інакше кажучи, *вивчає, як твориться соціальна організація через мовлення та інтеракцію, а основним дослідницьким матеріалом при цьому виступають діалоги людей*: як «прояви того світу, який його учасники творять самі». В якості найвідоміших представників течії розглядаються Ч. Антакі, С. Відкомб, Р. Вуффітт, Дж. Херрітедж, Г. Сакс і Т. Хаве. **Третій підхід називається синтетичним**, оскільки він поєднує у собі два попередніх – тут «постструктуралістський інтерес до того, як специфічні дискурси конструюють суб'єкти та об'єкти, комбінується з інтераціоналістським інтересом до тих способів, за допомогою яких дискурс зорієнтований на соціальну

дію у специфічних контекстах інтеракцій». Дослідників *цікавить і «що люди роблять зі своїм текстом та мовленням», і «які дискурсивні ресурси вони використовують у своїх практиках»*. І хоча така точка зору називається синтетичною, Л. Філіпс та М. Йоргенсен стверджують, що її прихильники (наприклад, М. Білліг) відмежовуються як від постструктуралістського дискурс-аналізу, так і від конwersаційного аналізу [399, с. 177–181].

Основні труднощі та здобутки становлення, а також новітні тенденції у галузі європейської дискурсивної психології, принаймні для кола представників такого її найпершого наукового осередку, як «Спільнота дискурсу та риторики» («Discourse and Rhetoric Group» (DARG)) на базі відділення «Соціальних наук» університету Лафборо, у 2012 році систематизував спеціальний випуск «Британського журналу соціальної психології» – «25 років дискурсивної психології». Тут, зокрема, аналізуються «неакадемічні початки» й «академічні успіхи» дискурсивної психології (М. Білліг); вона співставляється із психологією «науковою», тобто класичною (Д. Едвардс); уточнюються особливості міждисциплінарного застосування дискурс-аналізу (Т. ван Дейк); по-новому осмислюється засаднича для багатьох дискурсивних психологів праця «Дискурс і соціальна психологія» (Дж. Поттер) й описується сучасний стан «дискурсивної соціальної психології» (Я. Паркер). Крім того, становлення дискурсивної психології розглядається як перехід від «парадигми сприймання» до «парадигми дії» (К. Дархейм), згадуються популярні за кордоном дискурсивно орієнтовані дослідження фемінізму (М. Уеттерел), пояснюються переваги й особливості конwersаційного аналізу у відповідній міждисциплінарній галузі (Е. Стоко, А. Хепбурн і Ч. Антакі) [485].

Якщо у США та країни Європи поняття дискурсивної психології (або «психології дискурсу»), як зазначалося, прийшло у 80-х рр. минулого століття, то у країни тодішнього СНД – приблизно десятиріччям пізніше. Зокрема, в Росії та Україні загальним теоретико-методологічним контекстом його становлення стала психолінгвістика. Як зазначає, наприклад, В.І. Карасик, *із позицій психолінгвістики дискурс «цікавий як розгортання переключень від внутрішнього коду до зовнішньої вербалізації у процесах породження мовлення та його інтерпретації із врахуванням соціально-психологічних типів мовних особистостей, рольових настановлень і приписів»* [148, с. 5]. Вважаємо, що даний психолінгвістичний ракурс вивчення істотно доповнює переважно соціально-психологічну зорієнтованість зарубіжної дискурсивної психології. Інакше кажучи, тут розгортається можливість досліджувати й описувати не лише «соціально-психологічні типи мовних особистостей», як висловлюється В.І. Карасик, а й загальнопсихологічні такі типи, причому не тільки мовних особистостей, а й, між іншим, релігійних (мовних) особистостей.

У пострадянських країнах психологічні дослідження дискурсу здійснюються як у рамках напрацювань психології мови та психолінгвістики, так

і в розлогу контексті *комунікативної парадигми*. Так, у Росії офіційний їх початок можна датувати 2001 роком, коли на базі Інституту психології РАН під науковим керівництвом *Н.Д. Павлової* розпочав роботу «Психолінгвістичний семінар», основні наукові розвідки якого були присвячені як загальним теоретичним підходам до опису дискурсу, так і конкретним експериментальним та практичним розробкам. Відповідні матеріали, репрезентовані дослідженнями *Н.Д. Павлової*, *М.А. Алмаєва*, *Н.І. Градовської*, *К.І. Алексеєва*, *В.М. Полякова*, *О.А. Лапшової*, *В.О. Цепцова*, *М.С. Андріанова* та ін., через рік побачили світ у виданні «Психологічні дослідження дискурсу. Збірник наукових праць» [318].

Передумови ж зазначених досліджень у Росії (як і в Україні) були закладені значно раніше – щонайменше, в першій третині ХХ століття. Базовими теоретико-методологічними підходами для них, окрім зарубіжних філософських концепцій постструктуралізму, етнометодології та соціального конструкціонізму, теорії мовленнєвих актів і дискурс-аналізу, також спочатку стали ґрунтовні *напрацювання Л.С. Виготського та О.О. Леонтьєва*, а далі, з 70-х–80-х рр. ХХ століття, – *дослідження Т.М. Ушакової, Н.Д. Павлової, І.А. Зачосової* та ін. [65; 223; 395].

Але лише в останні десятиліття ХХ століття, як зазначає *Н.Д. Павлова*, в науці справді почав усвідомлюватися той факт, що мова і мовлення у дослідженнях фактично виступають чистою абстракцією, яка прямо не стосується процесів комунікації. Поза полем зору досі переважно залишалося головне – *використання людиною мови й мовлення стосовно реальної ситуації, із конкретними життєвими цілями, у її зверненості до реального партнера* тощо. Відповідно, надалі важливим завоюванням науки, на думку вченої, став саме комунікативний підхід – уявлення про те, що мова й мовлення не самодостатні, оскільки вони обслуговують комунікацію і тому повинні розглядатися у її структурі; а у термінологічному плані закріпилося поняття «дискурс», яке використовується, згідно з такою парадигмою, для позначення усіх видів мовлення в реальній комунікації [319, с. 396].

Зауважимо, що в російській психології дискурсу відчувається істотний вплив відомої загальнолінгвістичної дефініції *Н.Д. Арутюнової*, що вже аналізувалася вище. Наприклад, в енциклопедичному словнику «Психологія спілкування» дискурс визначається як мовлення в умовах «живого спілкування» або як мовлення, «занурене у життя», тобто таке, що пов'язане з певною ситуацією та певним соціокультурним контекстом [89]. Отож, і у психології поняття «дискурс» підкреслює той або інший, у тому числі соціальний, контекст мовленнєво-мисленнєвої активності людини, з яких би загальнотеоретичних позицій така активність не розглядалася б.

Так, порівнюючи основні положення дискурсивної психології (насамперед, за *Дж. Поттером*) та ще одну *відаму концепцію – соціальних уявлень*

С. Московічі, Т.П. Ємельянова стверджує, що в обох цих підходах все таки більше спільного, аніж відмінного. І хоча ідеологам останньої значно раніше – з 60-х–70-х рр. минулого століття, довелося вести гостру полеміку з біхевіоризмом, у 80-х – ще і з соціальним когнітивізмом, тоді як дискурсивна психологія лише з 90-х рр. почала відвойовувати своє право на відносну самостійність, у тому числі, в дискусіях із теорією соціальних уявлень, проте в наш час в обох цих теоретично значущих підходах вбачаються окремі спільні першовитоки. Серед них: інтерес до повсякденного знання, вивчення способів формування певних ментальних об'єктів, що поділяються певною спільнотою, а також принципи конструкціонізму як оновлена програмна ідея соціальної психології [106, с. 21].

На відміну від багатьох зарубіжних і вітчизняних колег, *Н.П. Бусигіна говорить про «дискурсивний поворот»* не в соціальній психології, а в дослідженні свідомості загалом – як про перехід до вивчення свідомості засобами аналізу дискурсу, тобто дослідження «мови в її соціокультурних та інтерактивних аспектах». Витоки популяризації такого підходу дослідниця традиційно вбачає у працях М. Фуко, а саме – в його «формулі про смерть людини». У цій формулі, на думку Н.П. Бусигіної, охоплена найважливіша особливість багатьох сучасних міркувань про людину: «вчорашня загадка для самої себе, яка вимагає пізнання й самопізнання через розкриття власних біологічних, соціальних і несвідомо-психічних детермінант, людина як індивідуальна самість сьогодні поступається місцем інтересу до тих елементів, які її творять і конструюють, надають їй культурної форми, перш за все до мови, символічного, дискурсивних практик». Учена при цьому більшу увагу звертає не стільки на традиційні інтеракціоністські (соціальнопсихологічні) аспекти дискурсу, скільки на *онтологію конструкціонізму*, стверджуючи, що дослідників цікавить, насамперед, те, яким саме чином люди впорядковують свій досвід, щоб надати певного смислу подіям і вчинкам власного життя [45, с. 57–58].

Але чому, власне, «дискурс» у сучасній психології нерідко замінює більш традиційні, звичні для нас поняття «спілкування», «комунікації», «мовлення» тощо? Вважаємо, що цей факт відображає загальну переорієнтацію психології, як і низки інших гуманітарних та соціальних наук, із номотетичних абстракцій на вивчення справді унікального життєвого функціонування конкретної особистості. Водночас, якщо будь-який дискурс послуговується певною системою знаків, насамперед мовних, то, отже, сутнісно це – явище соціальне. Тобто можна стверджувати, що позначувана ним реальність перебуває на перетині конструкцій іманентної суб'єктивності й перманентного фактажу реальності, причому остання визнається за таку, щонайменше, двома взаємодіючими суб'єктами (або двома різними «Я» суб'єкта) як повноправними учасниками того чи іншого дискурсу.

На думку Є.В. Переверзева, розвиток ідей дискурсивної психології виглядає і закономірним, і парадоксальним водночас. Адже, з одного боку, вона формується не як альтернативна галузь, що заперечує досягнення соціально-когнітивної науки, а, швидше, як реакція на розвиток комунікативних теорій у ході лінгвістичного й дискурсивного «поворотів» у соціально-гуманітарних науках. Спираючись на принципи практичності, пояснюваності, ситуативності, втіленості й відображеності, вона прагне залучати психологію у процеси саморефлексії, критикувати слабкі місця психологічної теорії, що в кінцевому підсумку спрямоване на *розвиток якісного психологічного знання у сучасному світі*. З іншого боку, вона розглядається як все таки опозиційний науковий напрям, що найкращим чином отримує свій предмет у суперечці з багатьма течіями в гуманітарних науках і, в першу чергу, з когнітивізмом [294].

Саме дискурсивна парадигма, як вважає Н.Д. Павлова, відкриває нові можливості й нові перспективи у сучасній психології. Адже вона відповідає новітній тенденції (що останнім часом тільки посилюється) *звертання дослідника до реальної людини та природніх життєвих ситуацій*. Позитивом у даному випадку є і те, що, оскільки дискурс – міждисциплінарний об'єкт, розширюється сфера контактів як із суміжними дисциплінами, так і з різними галузями самої психології. Тим самим створюються умови для розлогого і різноманітного застосування отримуваних даних і, що не менш важливе, відкриваються нові теми, які раніше були приховані так зв. «кордонами» між різними галузями знання [358, с. 28–29].

В Україні можна виокремити, щонайменше, дві потужні психологічні школи, представники яких, поєднуючи кращі напрацювання класичної вітчизняної психології з вагомими ідеями когнітивної, комунікативної, герменевтичної парадигм, так чи інакше торкаються різних аспектів вивчення дискурсу. Так, *Київська наукова школа психологічної герменевтики* досліджує різні види дискурсивних практик, причому переважно в ракурсі *нарративного підходу* (Н.В. Чепелева, М.Л. Смульсон та ін.). *Н.В. Чепелевій* найбільш імпульсне дефініція дискурсу, запропонована Р. Бартом. Останній описує відповідне поняття як будь-який закінчений відрізок мовлення, який є певною єдністю з точки зору свого змісту та який передається із вторинними (пропагандистськими, розважальними, естетичними, ритуальними й ін.) цілями, що визначаються певним «соціальним кодом» (культурними факторами). Така позиція доповнюється раніше проаналізованою нами інтерпретацією дискурсу Ю.С. Степановим як особливого використання мови для вираження особливої ментальності, що тягне за собою активізацію специфічних рис цієї мови [419].

«Дискурсивна онтологія» у дослідженнях Волинської школи психолінгвістики (Л.В. Засєкіна, С.В. Засєкін й ін.) ідентифікується, насамперед, з 60

ім'ям Л.С. Виготського, в річищі напрацювань котрого дискурс розглядається як сукупність окремих мовленнєвих актів, «пронизаних» знаками з відповідними їх значеннями, історично виробленими й індивідуально інтеріоризованими [129, с. 8]. Крім концептуальних рамок культурно-історичної психології, специфіка власне дискурсивної психології Л.В. Засекіною аналізується також у контексті загальної парадигми когнітивної науки [123], психолінгвістики як міждисциплінарної галузі досліджень, з точки зору якої мова розглядається як «когнітивно-дискурсивна психомеханіка свідомості» [124], а також в аспекті наративного досвіду особистості [127]. Такий комплексний підхід і дає право та змогу заявляти про нові виміри дослідження цілісної психіки особистості.

Основні ідеї зарубіжної дискурсивної психології, а також напрацювання української наукової спільноти узагальнено відображені у формі таблиці 1.2:

Таблиця 1.2

**Базові положення і представники
зарубіжної та української психології дискурсу**

Наукова течія	Відомі представники	Типові дефініції	Базові категорії
1	2	3	4
<i>І. «Далеке зарубіжжя»</i> «Постструктуралістка» (послідовники М. Фуко)	Я. Паркер, В. Холлвей та ін.	Дискурс реалізується в текстах; завжди стосується певних об'єктів; вміщує у себе і своїх суб'єктів; виступає когерентною системою значень (метафор, аналогій та образів), що можуть бути концентровано виражені у системі тверджень; взаємозв'язаний з іншими дискурсами; відображається на власному способі говоріння; історично локалізований.	«Ідеологія», «влада», «твердження» («висловлювання»), «говоріння»).
«Інтеракціоністська» (етнометодологічна)	Дж. Поттер, М. Уетерелл та ін.	Дискурс – це всі форми розмовної інтеракції (конверсації), формальної і неформальної, а також письмові тексти усіх видів. Завдання дискурсивної психології: здобути краще розуміння соціального життя і соціальної інтеракції через вивчення відповідних текстів.	«Культура», «інтеракція», «конверсація».

1	2	3	4
«Етогенетична» (еклектична)	Р. Харре, Л. Філіпс та ін.	Дискурс – це соціально інституціо-лізоване використання мови й мовоподібних знакових систем; також це те, що розвивається навколо певної специфічної теми (такої як, наприклад, гендер або клас). Отже, знати щось – це знати в термінах одного або кількох взаємодоповнювальних дискурсів.	«Соціальні епізоди», «людський простір», «дискурсивні ресурси».
II. «Близьке зарубіжжя»			
«Діяльнісно-комунікативна»	Н. Павлова, В. Красних та ін.	Дискурс – це всі види мовлення в реальній комунікації; також це вербалізована мовленнєво-мисленева діяльність, яка розуміється як сукупність процесу та результату і яка має як лінгвістичний, так і екстралінгвістичний виміри.	«Діяльність», «комунікація», «мовлення».
III. Україна			
«Когнітивно-мовленнєва»	Л. Засекіна, С. Заскін та ін.	Дискурс – це сукупність окремих мовленнєвих актів, «пронизаних» знаками з відповідними їх значеннями, історично виробленими й індивідуально інтеріоризованими.	«Знак», «мова», «мовлення».
«Наративна»	Н. Чепелева, М. Смульсон та ін.	Дискурс – це будь-який закінчений відрізок мовлення, який є певною єдністю з точки зору свого змісту та який передається із вторинними (пропагандистськими, розважальними, естетичними, ритуальними й т. д.) цілями, що, у свою чергу, визначаються певним «соціальним кодом» (культурними факторами).	«Розуміння», «мовлення», «наратив».

Аналіз наукових праць інших відомих наших дослідників дає змогу виокремити конкретну проблематику, в межах якої в українській психології використовується термін «дискурс» (чи інші суміжні з ним поняття): дискурс буденності як простір життєвого вибору (Т.М. Титаренко) [384], психолого-педагогічні аспекти соціокультурних дискурсів маскулінності/фемінінності (О.С. Кочарян, С.Г. Харченко) [190], психологічна й естетична функції

щоденникового дискурсу (С.Є. Ігнат'єва) [142], професійний дискурс психологічної готовності до виходу на пенсію (Л.І. Магдисюк) [236], дискурсивні та прагматичні маркери емоційної напруги політика в інтерв'ю (А.І. Яновець) [468], дискурс організаційної ідентичності (О.В. Фролова) [404].

Сучасні українські психологи також послуговуються поняттями «інтерактивного дискурсу» та «феноменологічного дискурсу інтерсуб'єктної взаємодії» (В.О. Васютинський) [52; 53], «рефлексивного інтенціоналу дискурсу» (М.І. Найд'юнов) [268], «дискурсивного виміру соціального діалогу» (О.М. Кочубейник) [192], «етнопсихологічного дискурсу глобалізації» (М.-Л.А. Чєпа) [416], «віртуального дискурсу» (Л.В. Засєкіна) [122], «мотиваційного дискурсу» (В.О. Климчук) [168], «дискурсивного поля психології» (І.В. Гордієнко-Митрофанова) [72], «соціалізувального дискурсу» (І.С. Жадан) [111], «психотерапевтичного дискурсу» (О.Р. Щіпановська) [454], «дискурсу мультикультурного консультування» (С.Л. Федько) [397] та ін.

Натомість у контексті власне релігійної тематики та з точки зору саме психології як науки в Україні наразі спостерігаємо лише поодинокі спроби використання відповідного поняття та методів: наприклад, О.Г. Цукур розглядає ресурси критичного дискурс-аналізу як методу дослідження інституційних основ православної ідентичності [414].

Відмітимо й той факт, що, хоча в одному з новітніх монографічних видань науковців Інституту соціальної та політичної психології НАПН України (М.М. Слюсарєвського, В.В. Жовтянської, Н.В. Хазратової та ін.) перевага і надається поняттям «науковий дискурс», «дискурсивні практики» тощо, все таки, як попереджає *М.М. Слюсарєвський*, навіть визнаючи увесь чималий евристичний потенціал і продуктивність «щеплення» психології ідеями низки різних «поворотів» соціогуманітарних наук, в тому числі лінгвістичного такого «повороту», варто пам'ятати і про потенційну загрозу у випадку абсолютизації цих ідей. Так, на думку вченого, ймовірний «лінгвістичний редукціонізм» нічим не кращий від усіх попередніх «редукціонізмів» – біологічного, історичного і т. д. [143]. Отже, беручи до уваги дискурсивний підхід як фундаментальний у нашому дослідженні, ми повинні там, де це буде потрібно, доповнювати або навіть обмежувати окремі його положення також іншими конструктивними ідеологемами.

Водночас, на чому варто наголосити окремо, незважаючи на охарактеризований помітний розвій дискурсивної психології, чіткі дефініції «дискурсу» й до сьогодні відсутні у найбільш авторитетних та загальнодоступних психологічних словниках України, як і інших країн. Для прикладу, одне з найвідоміших зарубіжних видань – «Оксфордський словник психології», визначає відповідне поняття як «неперервний потік усного (інколи писемного) мовлення, довшого за одне речення» [498], що, попри усю авторитетність згаданого джерела, на нашу думку, сутнісно не є психологічною дефініцією.

А тому при здійсненні переходу до теоретичного аналізу дочірнього терміну – «релігійного дискурсу» – закономірно постало питання, досить суттєве для всіх подальших наших досліджень: що конкретно дає поняття «дискурс», відносно нещодавно привнесене на хвилях лінгвістичного та дискурсивного «поворотів», які нові акценти воно розставляє, порівняно з більш звичними для української психологічної спільноти категоріями («спілкуванням», «комунікацією», «мовленням» тощо), що так само розташовані на перетині її інтересів із проблематикою інших гуманітарних та соціальних наук?

Необхідною передумовою належної відповіді на дане питання, на перший погляд, виступає конкретизація логіко-термінологічного співвідношення усіх вищезгаданих понять. Але, *в річищі постнекласичної раціональності з її «сітковим» принципом організації знання* [81], варто відступити від жорстких канонів традиційної ієрархізованості та співпорядкування системи наукових категорій. Інакше кажучи, доцільно, насамперед, шукати точки їх дотику чи перетину, а не вказувати, яке з них ширше чи вужче за своїм змістом та обсягом, хоча й це не виключається цілком із предмета теоретико-методологічного наукового аналізу.

Зокрема, таке звичне для нас «спілкування» (зі своєю провідною семою «спільною»), а особливо в контексті напрацьованих класичною радянською психологією теоретико-методологічних орієнтирів – це, насамперед, спільна діяльність, яка характеризується своїми суб'єктами (щонайменше, двома), їх потребами, мотивами, цілями й умовно виокремлюваними у своїй структурі діями. З такої загальної точки зору, дискурс – це теж діяльність, цілеспрямована взаємодія з Іншим (Іншими), у якій кожний її суб'єкт як (само)розкривається, так і творить сам себе та свій навколишній життєвий часо-простір, у тому числі, для Іншого (Інших). У такому аспекті традиційна семантика контекстуальності дискурсу («текст у певному контексті») може й повинна розглядатися як його: суб'єкт-суб'єктна зорієнтованість – «хто та кому щось сказав», потребово-мотиваційна основа – «чому», цільова спрямованість – «з якою метою», а також ресурсно-дійова забезпеченість – «яким саме чином».

Далі варто зазначити, що термін «комунікація», який прийшов до нас з англійського середовища (англ. «communication»), традиційно підкреслює, насамперед, обмін інформацією через зміст і процес спілкування, у зв'язку з чим виокремлюється комунікативний аспект останнього (поряд з інтерактивним і перцептивним). Отже, дискурс – це комунікація, але тільки з однієї точки зору, тоді як в інших своїх вимірах – він водночас й інтеракція, і перцепція (взаємоперцепція) дискурсивних суб'єктів. Останній термін також потребує уточнення того, на чому саме, на відміну від традиційного «суб'єкта діяльності (комунікації, спілкування)», він акцентує. З огляду на проаналізовані вище загальні особливості дискурсу, *дискурсивний суб'єкт* – це завжди потенційно активний комунікатор, або, інакше кажучи, автор свого тексту

(системи текстів), котрий несе щось нове, «власне» у навколишній світ, пізнаючи й водночас формуючи цей світ через спільно з іншими створюваний дискурсивний простір. І навіть, здавалося б, у пасивній позиції «реципієнта», тобто при сприйманні певної інформації ззовні, він все одно виступає активним співтворцем даного простору, осмислюючи, інтерпретуючи, апробуючи певні дискурсивні структури (які західні теоретики нерідко називають «ідеологією»).

Отже, на відміну від «комунікації», «дискурс» позначає не лише обмін інформацією між комунікаторами й реципієнтами (позиції яких, зазвичай, по чергово змінюються), а розглядається як справді конститутивний елемент культури, діяльності та соціальних відносин, що не тільки репрезентує, а і формує «світ речей». Так знаходить своє реальне втілення теоретичний принцип соціального конструкціонізму, тобто творення окремими індивідами й цілими спільнотами так зв. «дискурсивних світів» [237, с. 82].

І якщо залишатися в межах попередньо постульованого постнекласичного принципу сіткової організації категоріальних систем, то можна стверджувати, що «дискурс» перетинається зі «спілкуванням», зокрема «комунікацією», там, де мається на увазі, насамперед, роль суб'єкта як реципієнта та творця/співтворця цілісного світу значень і смислів, що більшою або меншою мірою поділяється з іншими суб'єктами дискурсу.

Безперечно, основним засобом спілкування, а тим більше комунікації, для людини виступає мова. Тому закономірно, що при наданні тієї чи іншої дефініції дискурсу науковці, особливо зарубіжні, в якості ключового часто використовують поняття «розмови», що узагальнено позначається саме як «мовлення». Але водночас очевидно, що дискурс – розлогіше поняття, оскільки включає в себе низку немовних чи позамовних своїх чинників, які можуть суттєво видозмінювати (аж до трансформації у смислові протилежності) традиційні значення вербальних своїх складових. Конотативно екстралінгвістичні й паралінгвістичні аспекти дискурсу озвучуються, наприклад, як «живе мовлення», тобто мовлення, що втілює собою унікальні особливості, в тому числі психологічні, співрозмовників.

Більш рельєфно, на нашу думку, відмінності між «спілкуванням», «комунікацією», «мовленням», з одного боку, і власне «дискурсом», з іншого, окреслюються, якщо піднятися категоріальними східцями «вище» – наприклад, до «діяльності» або навіть до ще ширшої за змістом категорії «активність», що буде детальніше проаналізована в одному з наступних пунктів роботи. Поки ж зауважимо, що, на нашу думку, поняття дискурсу в рамках постнекласичної раціональності несе у собі значно істотніші креативні конотації, порівняно з будь-яким іншим із перерахованих вище термінів.

Також, здійснюючи проміжний підсумок, зазначаємо, що в цілому варто орієнтуватися на *глобальний вектор трансформації сучасної психології від*

попередньої природничо-наукової до гуманітарної парадигми, базові аспекти якої охарактеризовані, зокрема, Д.О. Леонтьєвим: 1) від пошуку знань до соціального конструювання (методологія соціального конструкціонізму – П. Бергер і Т. Лукман, К. Джерджен, В. Барр та ін.), 2) від монологізму до діалогізму (М.М. Бахтін, Г.В. Дьяконов та ін.), 3) від ізольованого індивіда до життєвого світу (Ф.С. Василюк, Т.М. Титаренко й ін.), 4) від детермінізму до самодетермінації (Р. Харре, С.Л. Рубінштейн та ін.), 5) від кількісного підходу до якісного (В. Дільтей, О.О. Чернов та ін.), 6) від констатувальної стратегії до дієвої (К. Левін, Л.С. Виготський та ін.) [225].

Через порівняльний теоретичний аналіз низки розглянутих дефініцій, а також міждисциплінарний синтез і абстрагування окремих вагомих психологічних аспектів відповідної категорії, приходимо до наступного робочого визначення дискурсу в нашому дослідженні:

дискурс – це, з одного боку, процес когнітивно-мовленнєвої активності у певній соціально-комунікативній ситуації, що передбачає реценцію, трансляцію та/або творення (співтворення) певних текстів у певному контексті, а з іншого боку – поточний результат даної активності, який відтворює й водночас формує відповідну дискурсивну картину (модель) світу.

Отже, окреслений процес та його результат (сукупність результатів) пов'язані з конструюванням специфічних дискурсивних моделей того чи іншого фрагменту реальності через систему відповідних понять у тексті, що у своїй сукупності формують актуальну дискурсивну картину світу. Все це в цілому можна розглядати і як дискурсивну картину внутрішньоособистісних процесів, станів та властивостей, адже будь-яка модель зовнішньої реальності пов'язана з особливостями внутрішньої (психологічної) реальності особистості. При цьому такий зв'язок є реципрокним. Інакше кажучи, будь-який дискурс відображає психологічні особливості своїх суб'єктів, як і суб'єкти втілюють, здебільшого у перетворених, концентрованих формах, сукупність усіх тих дискурсів, у які вони так чи інакше активно вступали. Як уточнює Я. Паркер, дискурси не просто описують певний світ, насамперед соціальний, а і категоризують його, уводячи певні феномени в «поле зору» людини. Більше того, дискурси дають змогу фокусуватися навіть на таких речах, які «реально не існують», адже як тільки певний об'єкт озвучений дискурсивно, то «вже важко не посилатися на нього як на начебто реальний» [546, с. 191].

У контексті останньої тези відомого співзасновника дискурсивної психології вивчення сфери релігійних явищ саме через дискурс, на нашу думку, видається цілком доречним, оскільки відповідні феномени – трансцендентні, позачасові й позапросторові, але, водночас, вони й «проговорюються» своїм специфічним чином. Отже, наступним об'єктом нашого теоретичного наукового аналізу закономірно стає власне релігійний дискурс у своїх різних аспектах.

1.2. Релігійний дискурс як об'єкт наукового осмислення

1.2.1. Загальнонаукова характеристика релігійного дискурсу

І в класичних, і в сучасних підходах до розуміння релігійних явищ не-рідко наголошується не тільки на їх трансцендентній, сакральньо-містичній природі, а й на реальному соціальному підґрунті. Так, *відомі філософи, соціологи, теологи розглядають релігію саме як суб'єктний та інтерсуб'єктний феномен*: як продукт взаємовідношення «Я» та «Ти» (С. К'єркегор), як життя у спілкуванні з Богом (С. Франк), як зустріч індивіда з Богом (Р. Барт), як засіб об'єднання і зв'язку людей у суспільстві (О. Конт), як сакралізацію цінностей і тих соціальних зв'язків, що зумовлюють цілісність соціальних груп (Е. Дюркгейм) тощо [4, с. 50].

«Дискурсивний поворот» у гуманітарних та соціальних науках, на нашу думку, істотною мірою вплинув на подібні спроби теоретичної рефлексії релігійних цінностей як соціальних і семіотичних феноменів, які упродовж тисячоліть традиційно виражаються через відповідні різним релігіям, конфесіям дискурси й до певної міри «застигають» у текстах – спочатку священних, канонічних, а далі вже у різноманітних вторинних, третинних і т. д. їх інтерпретаціях. А тому, наприклад, Дж. Касанова розглядає релігії саме як «дискурсивні системи вірувань та практик, які пропонують структури морального порядку, культурні значення й мотиваційні цілі для індивідуумів та спільнот через символічні смисли трансцендентного і через духовну комунікацію з певною вищою надлюдською, надприродною чи божественною реальністю» [486, с. 15].

На думку Н.В. Вашрової, *вивчення релігії та релігійних явищ як дискурсивних систем*, елементи яких взаємодіють, визначають або підсилюють певні ідентичності та практики, дає змогу отримувати більш змістовні відповіді на питання про взаємовплив релігії та суспільства. Частиною такої цілісної дискурсивної теорії і виступає аналітичний конструкт «релігійний дискурс», що втілює ідею конструювання соціальної реальності за допомогою виокремлення системи знаків, яким надаються певні сакральні, релігійні значення. Спираючись на теорію дискурсу Е. Лакло і Ш. Муффа, Н.В. Вашрова пропонує визначати релігійний дискурс як «сукупність значень, які мають структурну єдність, що утворюється в результаті певної дії (артикуляції) та впорядковують соціальну дійсність довкола понять «релігійного» і «сакрального» характеру, пропонуючи певні форми ідентичності й відповідні до них практики» [55, с. 36–37].

Ще одна поширена назва релігійного дискурсу, яка в науковій літературі нерідко використовується замість чи поряд із першим терміном, – фідейстичний дискурс, що пов'язано з латинським поняттям «fides». Останнє тлумачиться як: 1) довір'я, 2) вірність, 3) обіцянка, дане слово, 4) покровительство,

5) допомога, заступництво, 6) віра, прийняття сказаного як правди, 7) достовірність, уособлена вірність, божество [425, с. 5]. Для порівняння зазначимо, що *етимологічні корені* ключового для нас поняття «релігія» дослідниками вбачаються одразу в трьох латинських словах: 1) religio – сумлінне ставлення, сумлінність, благочестя, набожність, страх Божий, святість, вшанування, культ, предмет культу; 2) relegere – йти назад, повертатися, знову читати, обмірковувати, збирати, споглядати, боятися та 3) religare – в'язати, зв'язувати, прив'язувати, сковувати [326, с. 240].

Конотації тут відрізняються: якщо в першому випадку це, переважно, питання віри, довіри, вірності (беззастережних), то в другому – додаються ще й емоція страху, відчуття «прив'язаності» та рефлексивні процеси. Відповідно, обидва похідні поняття («фідеїстичний дискурс» та «релігійний дискурс») не зовсім збігаються за своїм змістом, адже, наприклад, у зв'язку з окресленою етимологією семантика «фідеїстичного» може стосуватися довіри, вірності й т. ін. не тільки Богові, а й будь-кому чи будь-чому, що інколи навіть не є уособленням Істини, Краси, Добра. У такому розумінні фідеїстичний дискурс може розглядатися і як дискурс, скажімо, «вождя народів», котрому поклоняються мільйони, і як атеїстичний етичний дискурс, тоді як релігійний дискурс у будь-якому випадку стосуватиметься ідеї та уявлення про Бога.

І якщо ще відносно нещодавно релігійний дискурс, особливо на офіційному рівні комуністичних країн, піддавався різноманітній критиці й забороні, то в наш час ситуація радикально змінилася. Так, розглядаючи *проблему свідомості в контексті взаємодоповнювальності релігійного й наукового дискурсів*, А.М. Кадило узагалі стверджує про абсолютність першого і відносність другого, адже постнекласична парадигма, порівняно із класичним диспозитивом, є ближчою власне до релігійного світогляду за своєю методологією. Сучасний релігійний дискурс описується як «синтез пропозицій, які проголошені віруючими (а не лише теологами або священнослужителями) якого-небудь релігійного співтовариства про певну проблему (...) На основі взаємодії мовного релігійного співтовариства розкривається не лише суто канонічне розуміння (даної проблеми – Н.С.), але й ті нові властивості, які розкриваються на суб'єктивному особистісному рівні пізнання» [144, с. 11].

А.С. Стаценко виокремлює наступні *основні наукові підходи й напрями дослідження релігійного дискурсу*: 1) етимологічний (А.А. Чернобров, В.А. Степаненко), в основі якого лежить вивчення походження лексем, пов'язаних із релігією – таких як «Бог», «віра», «ангел», «диявол» і т. д.; 2) філософський (К. Штекль, Е.А. Ніколаєв), що базується на аналізі праць стародавніх і сучасних філософів, їх трактуванні віри та релігії, а також відповідних текстів; 3) порівняльний (А.А. Чернобров та ін.), пов'язаний із розумінням менталітету носія певних релігійних поглядів, а також порівнянням різних релігійних цінностей та ставлення до них носіїв мови; 4) комунікативний

(С.П. Машенко, Є.В. Авер'янова), що передбачає розуміння та інтерпретацію релігійних понять (концептів), як і кореляцій релігії та культури; 5) інтертекстуальний (І.В. Гостєва, К. Штекль), що вказує на необхідність вивчення зв'язку релігійних текстів з іншими сферами життя й відповідними текстами; 6) концептуальний (Є.Ю. Балашова, Е.А. Огнева, Л.В. Макарова, Ю.А. Малафєєв), який дедалі частіше зустрічається у сучасних дослідженнях і передбачає вивчення як окремих концептів, так і цілісної концептосфери релігійного дискурсу; 7) лінгвістичний (Є.В. Бобирьова, Е.А. Бурцев, О.Є. Павловська, Т.Б. Трошева), що базується на дослідженні релігійного стилю як особливого стилю мовлення [375].

На нашу думку, подібне однопорядкове перерахування підходів – доволі еkleктичне, адже, наприклад, етимологічний напрямок, як і більшість інших, може розглядатися в якості складової ширшого, масштабнішого – лінгвістичного або семіотичного підходу. А от філософський аналіз – це взагалі підхід іншого, сутнісно вищого системного рівня.

Дещо інші погляди на дане питання – у Дж. Граймса. Він виокремлює *дві базові парадигми вивчення релігійного дискурсу*: 1) концептуальну – дискурс стосується «іншого», а підхід до цього «віддаленого іншого» існує через сприйняття й осмислення та/або через авторитет; він базується на логіці та/або на Одкровенні, де суб'єкт і об'єкт розмежовані, а його положення, у кращому випадку, ймовірнісні; також постулюється розрив, більший або менший, між Абсолютом та індивідуальністю; 2) емпіричну – в дискурсі акцент ставиться одночасно і на особистості, й на Абсолюті; він стосується певної базової сутності будь-чого і як такий є аксіоматичним та абсолютно очевидним; також він вказує на вище Буття та усі окремі сутності, які проявляють себе й іманентно присутні у Вищому, де суб'єкт та об'єкт ідентичні. Дж. Граймс стверджує, що тільки в останньому випадку – «принципово недуалістичного» релігійного дискурсу в межах досвіду, що безпосередньо переживається суб'єктом, сукупність відповідних тверджень набуває дійсно послідовного й когерентного значення [516, с. 123–124].

Отже, базовий методологічний рівень для теоретичного аналізу поняття *«релігійний дискурс»* – це сучасна філософія релігії, поряд з аналітичною філософією. Так, з позицій філософії релігії та у найбільш загальному вигляді Дж. Граймс розглядає релігійний дискурс як такий, який «використовує звичайну мову незвичайним чином». На думку вченого, даний дискурс намагається «вказати, описати чи спрямувати кого-небудь до «землі обітваної» – чи то Бога, або Абсолюту, чи то на Небеса, до щастя, або, як дехто це називає, до «мети життя». Усе це насичує релігійний дискурс парадоксами та внутрішніми суперечностями. Наприклад, чи може те, що, як стверджують, є невиражальним, коли-небудь стати виражальним і т. ін.?» Учений також розмежовує, з одного боку, значення слів релігійного дискурсу та, з іншого боку,

функції, які вони виконують. Адже є підходи, коли відповідні слова позначають фактичні, пізнаванні сутності, а є і такі, коли позначувані речі принципово непізнаванні, неверифіковані звичними засобами [516, с. 7].

Ще одне розлоге *філософське формулювання* запропоноване, наприклад, Є.О. Кожемякіним, котрий розглядає релігійний дискурс як смислотвірну і смисловідтворювальну діяльність, що регламентована певними історичними й соціокультурними кодами (традиціями) та спрямована на формування, трансляцію і зміну догматичного мислення, сакрального світовідчуття і містичного досвіду. При цьому догматична основа відповідного світовідчуття закладена у сакральному тексті, а власне релігійний дискурс у цьому зв'язку організується як механізм оцінки істинності/неістинності тих або інших висловлювань і текстів [178, с. 1].

Наступний рівень теоретичного аналізу поняття «релігійний дискурс» – загальнонауковий, насамперед, лінгвістичний, адже, про що неодноразово наголошувалося вище, категорія дискурсу як така загалом визріла саме в надрах лінгвістики та її міждисциплінарних прикладних галузей (прагмалінгвістики, соціолінгвістики та ін.).

Зокрема, на теренах країн СНД однією із перших до специфіки «фідеїстичного спілкування» (спілкування вірян) на науковому рівні звернулася Н.Б. Мечковська. На її думку, відповідне спілкування від будь-якого іншого відрізняють наступні характерні особливості: по-перше, фідеїстичне слово включене в найважливіші, нерідко критичні ситуації в житті віруючої людини; по-друге, в даному випадку людина звертається до «вищих сил», які в усьому її переважають, зазвичай невидимі й ніколи до кінця непізнаванні. Тому загалом фідеїстична комунікація до певної міри протистоїть звичайному, «земному спілкуванню». Відповідно, для текстів фідеїстичних жанрів характерні: вища (ніж для побутового мовлення) формально-сміслового організованість, навіть певна штучність; семантичний паралелізм та образність (метафоризм, символічність); принципова наявність «темних» виразів; високий ступінь клішованості; органічний зв'язок з невербальною (паралінгвістичною, поведінковою) комунікацією [253, с. 77–79].

Дещо пізніше, а саме – з кінця 90-х рр. ХХ століття, у праці науковців тогочасної СНД увійшло і власне поняття релігійного дискурсу. Ми вже стисло проаналізували проблему адаптації категорії «дискурс» у пострадянському науковому просторі й знаходження нею свого місця поряд з іншими вагомими категоріями, тому не будемо знову зупинятися на цьому детальніше, описуючи, коли та де вперше прозвучало у спеціальній літературі поняття «релігійний дискурс». І все ж наголосимо, що, як і в працях, присвячених дискурсу та різним його видам, типам, жанрам, де часто розглядається взаємодія категорій «дискурс» і «текст», а також «дискурс» і «мова» («мовлення»), «дискурс» і «стиль» тощо, так і в сучасних теоретичних дослідженнях релігійного дис-

курсу закономірно згадується дочірня проблема розмежування понять «релігійна мова» («мовлення»), «релігійний стиль», «релігійний текст» і «релігійний дискурс».

Для прикладу наведемо міркування із цього приводу Ю.О. Чернишової. Описуючи зміст усіх цих термінів, дослідниця зауважує, що *релігійний стиль, як відносно незалежний, досі залишається дискусійним поняттям*, оскільки у сучасних умовах релігійна комунікація реалізується через найрізноманітніші жанри усіх стилів; *релігійна мова розглядається як форма буття релігії*, що у відносно застиглому своєму вигляді відобразилася та закріпилася у словах («релігійна мовна картина світу»); *релігійний текст створюється засобами релігійної мови* й може бути як сакральним (священним), так і належати «звичайним» людям; а от *релігійний дискурс передбачає залучення релігійних текстів у ситуаціях реальної релігійної комунікації*, тобто «живого» релігійного мовлення з усім його жанрово-стильовим багатством [421].

Назагал на сьогодні можна стверджувати, що релігійний дискурс – це відносно автономна реальність, яка справді існує і має право на своє самостійне вивчення. А проте й до наших днів власне релігійний дискурс, навіть враховуючи істотну популярність застосування базової в даному випадку категорії «дискурс», залишається мало вивченим – мається на увазі з наукової, а не тільки з богословської чи філософської точок зору. Відповідно, чітких, а саме – наукових його дефініцій у сучасній літературі знаходимо все ще порівняно небагато.

Досі релігійний дискурс в Україні, як і в багатьох інших країнах, виступав об'єктом переважно філософських, релігієзнавчих, соціологічних або лінгвістичних досліджень. Так, *із точки зору сучасної філософії релігії, релігійний дискурс – це сукупність комунікативних дій або подій, спрямованих на трансляцію, збереження та розвиток релігійних уявлень* (О.М. Прилуцький, 2008); *лінгвістики – або релігійний християнський текст у «живому спілкуванні, або сукупність актів релігійної комунікації* (У.С. Баймуратова, 2009); *соціології – набір певних дій (мається на увазі, насамперед, мовленнєвого характеру), орієнтованих на залучення людини до віри* (Є.В. Бобирьова, 2008). Водночас, не можна стверджувати, що будь-хто з цих та інших вчених розглядає релігійний дискурс однобічно, в межах лише однієї якоїсь наукової галузі – переважна більшість сучасних досліджень релігійного дискурсу, як і взагалі дискурсу, має міждисциплінарний характер.

А тому вважаємо, що більш ретельний аналіз релігійного дискурсу варто розпочати з обґрунтування його місця в системі інших дискурсивних практик, а також їх класифікацій. Адже, як відомо, існують різні життєві ситуації, проблеми, теми, які спричиняють виникнення й генезу будь-якого дискурсу, в зв'язку з чим умовно виокремлюються різні його види, типи та жанри [297].

Однією з найцитованіших у пострадянській науковій літературі є класифікація дискурсів за В.І. Карасиком, котрий поділяє усі відомі дискурси

на два базові їх типи (на основі соціолінгвістичних ознак): *інституціональний та буттєвий дискурси*. У свою чергу, в межах першого розглядаються діловий, політичний, масово-інформаційний, рекламний, науковий, педагогічний, спортивний, медичний, а також релігійний дискурс. Останній автор розглядає в контексті церкви як соціального інституту, релігійної організації духовенства і віруючих, поєднаних спільністю вірувань та обрядовості. Відповідно, релігійний дискурс В.І. Карасик розуміє, насамперед, як жанр інституціонального дискурсу [149, с. 208]. Одразу дозволимо собі не погодитися з доволі однозначним віднесенням ученим релігійного дискурсу лише до інституціональних його типів. Подібний поділ доречний щодо комунікативного застосування релігійно орієнтованих текстів під час церковних богослужінь або інших офіціальних дійств релігійного характеру, тоді як, наприклад, у процесі індивідуальної та/чи неканонічної («своїми словами») молитви людини зазначений дискурс можна вважати, принаймні частково, буттєвим.

У цьому контексті нам більшою мірою імпонують ідеї С.В. Авер'янової, котра має погляд на визначення відповідного типу дискурсу, в чомусь аналогічний до позиції О.Й. Шейгал щодо окреслення рамок політичного дискурсу. З такої точки зору, до релігійного дискурсу належить будь-яка форма спілкування, де сфери релігії стосується хоча б одна (а не обов'язково всі три) складова: *суб'єкт спілкування, зміст повідомлення та/або його адресат* [3, с. 21–22]. Хоча, можливо, відносячи релігійний дискурс до інституціональних типів дискурсу, В.І. Карасик мав на увазі його значну зумовленість саме соціальними структурами з відповідними їм знаннями та цінностями, з чим вже неможливо не погоджуватися.

Беручи до уваги вироблені у соціолінгвістиці моделі спілкування, як і запропоновану загальну компонентну структуру дискурсу, в якості *основних компонентів релігійного дискурсу* В.І. Карасик виокремлює: 1) учасників – поділяються на «агентів» (відіграють активну роль у спілкуванні – в першу чергу, священнослужителі) та «клієнтів» (змушені звертатися до агентів – віряни), причому в ролі так зв. «суперагента» тут виступає Бог; 2) хронотоп – прототипним місцем є храм, а різні види релігійного дискурсу нерідко дуже чітко дискретизують час і життєві події; 3) цілі – основною метою виступає залучення людини до певної віри (конфесії); 4) цінності (в тому числі ключовий концепт) – включають у себе, в основному, цінності віри, зокрема, визнання Бога, розуміння гріха та добродійства, спасіння душі, виконання певних обрядів; 5) стратегії – визначаються цілями та жанрами релігійного дискурсу, причому основними серед них є молитовна (отримати підтримку від Бога), сповідальна (очистити душу), заклична (закликати ближніх до віри та покаяння), стверджувальна (ствердити людей у вірі та добродійстві), пояснювальна (розтлумачити певне віровчення) та обрядова (усвідомити через ритуал свою належність до тієї або іншої конфесії); 6) матеріал (те-

матика) – сукупність відповідних усних та писемних текстів; 7) різновиди й жанри – пов’язані, як вже зазначалося, зі стратегіями релігійного дискурсу; 8) прецедентні (культурогенні) тексти – в першу чергу, священні книги; 9) дискурсивні формули – прийняті в релігійному спілкуванні кліше та функціонально зумовлені звороти. Відмітимо також, що, на думку В.І. Карасика, *ключовим концептом* (під яким розуміється складне мисленнєве утворення, де виокремлюються образний, поняттєвий, ціннісний компоненти) *для релігійного дискурсу виступає «віра»* [149, с. 221–229].

У.С. Баймуратова, котра досліджує специфіку релігійного дискурсу в структурі художньої картини світу, так само вказує на його специфічність у зв’язку з тим, що до числа учасників тут належить Бог – надприродна істота, до якої звернені молитви, псалми, сповіді. Відповідно, всі релігійні тексти мають подвійну природу: це і «голос Бога», який повинен сприйматися «душею», але це і «людські книги» (тексти – Н.С.). Складовими релігійного дискурсу виступають його *макро- та мікроконцепти*. При цьому під першими маються на увазі концепти з найбільш розлогим значенням, що здатні включати всі інші (хоча б частково) у своє асоціативно-семантичне поле – і такими в релігійному дискурсі, на думку У.С. Баймуратової, виступають «Бог» та «Людина», оскільки саме вони передбачають *двох найголовніших учасників відповідної комунікації*. До мікроконцептів – тобто концептів із вузькими значеннями (меншого об’єму) дослідниця відносить, з-поміж інших, «віру», «душу» та «церкву» [17, с. 8].

Є.А. Кисляньська розглядає релігійний дискурс як процес творення релігійного тексту, що, як і в концепції В.І. Карасика, відповідає одному з типів інституціонального спілкування в рамках церкви як суспільного інституту, якому властиві усі притаманні такому спілкуванню характеристики. Аналіз подібних текстів з точки зору сучасної теорії дискурсу дає змогу вивчати їх у розлогодному соціокультурному контексті, враховуючи конкретне місце у системі релігійного культу й усі екстралінгвістичні фактори. Услід за В.І. Карасиком, Є.А. Кисляньська в ролі ключового аксіологічного елементу, що пов’язує усі інші концепти релігійного дискурсу, називає «віру». Іншими ж універсальними концептами (принаймні для дискурсу, що базується на текстах Біблії), на думку дослідниці, виступають «серце», «душа», «любов» і «Бог» [162].

Розвиває та доповнює погляди В.І. Карасика і дослідниця К.О. Чумакова, котра теж розглядає релігійний дискурс як особливий вид інституціонального дискурсу, що передбачає привернення уваги аудиторії до релігії та Бога. Якщо вивчати явище релігії в річищі теорії дискурсу, як зауважує вчена, то в якості об’єкта дослідження будуть розглядатися *смысловітні процеси* (акти комунікації), спрямовані на трансляцію досвіду віри або залучення до системи релігійних поглядів. При цьому важливо розрізняти завдання зовнішньої, формальної інтеграції співбесідника (пропаганда) і більш довірчу взаємодію

(свідчення), що має на меті не стільки домогтися формального приєднання співбесідника до певної системи релігійних настановлень, скільки спонукати людину до внутрішньої, ззовні невидимої духовної праці. Крім виокремлених В.І. Карасиком та проаналізованих вище структурних складових релігійного дискурсу, К.О. Чумакова розглядає ще і предметну його сферу. На її думку, цей компонент є одним із найважливіших, оскільки саме він виступає основою усього релігійного спілкування. Предметна сфера містить у собі три основні, на думку К.О. Чумакової, концепти: «Бог», «Віра» та «Єдність». Причому відповідні сутності («предмети») не є фізичними реаліями, а знаходять своє відображення «в певних комунікативних настановленнях, які змушують людину повірити в їх існування» [432].

Назагал у низці відповідних наукових праць вимальовується, крім власне лінгвістичного (або, точніше, на перетині з ним), ще й *комунікативний та семіотичний підходи*. Так, О.М. Прилуцький спільно з Л.Є. Андреевою, визначають релігійний дискурс як сукупність комунікативних дій або подій, спрямованих на передавання, збереження та розвиток релігійних уявлень. Абстрагуючись від одиничного, вони виокремлюють наступні *основні компоненти релігійного дискурсу (в християнстві)*: 1) таїнство як сакральний центр релігійної традиції, особлива, повторювана релігійна подія, у якій символізм слова та дії для вірянина набуває особливої форми; 2) профетичне одкровення – особлива образно-вербальна форма комунікації між окремою людиною та Богом, у результаті якої у релігійний дискурс включаються тексти, що претендують на нормативність; 3) тексти як втілення ранньої традиції-передання, зокрема патристична література; 4) богослужіння як релігійна комунікативна ситуація, хронотопна актуалізація релігійної традиції та набір літургійних форм; 5) різні гомілетичні жанри (повчання, слова, проповіді), до яких належить і бесіда; 6) теологічна література як спеціальні тексти; 6) катехетичні видання, тобто популярна релігійна література; 7) релігійна публіцистика, яка актуалізує відповідну проблематику в художній формі; 8) «церковна проста мова» – професійні жаргони священнослужителів, студентів духовних семінарій і т. ін.; 9) субдискурси народної релігійності [312].

Конкретні структурно-функціональні особливості релігійного дискурсу розглядають Н.А. Одарчук і Н.П. Приварська. Вони пропонують робоче його визначення як органічної єдності усіх мовленневих актів, зміст яких відноситься до сфери релігії, ситуативного та культурного контекстів, у яких здійснюються ці мовленневі акти, а також єдності усіх зафіксованих текстів релігійного змісту. При цьому *зміст даного типу дискурсу вбачається у публічному обговоренні біблійних істин, з одного боку, та взаємодії людини із сакральною сферою – з іншого*. Проаналізувавши низку праць попередників, дослідниці узагальнюють: специфіка «фідеїстичного слова» полягає у тому, що воно містить знаки, яким у комунікації віруючих приписуються певні

трансцендентні властивості; з цим пов'язаний ефект особливого «фасцинуючого впливу релігійного дискурсу» [280, с. 47–48].

Окремі науковці вивчають лінгвістичні особливості релігійного дискурсу на прикладі його англомовного варіанту (З.В. Малюська, Т.В. Шилиєва, О.О. Черхава та ін.). Так, О.О. Черхава визначає релігійний (фідеїстичний) дискурс як особливий вид інституційного дискурсу, специфічно орієнтований на обслуговування комунікації, пов'язаної з релігійними уявленнями людей, а також як особливий тип спілкування, основою якого є передавання етичних смислів (підкреслено нами – Н.С.), життєво важливих для віруючої особи та суспільства [425, с. 5]. Спільною темою для релігійного дискурсу, яка, власне, й інтегрує певні комунікативні акти у його структурі, виступає «віра» в її найширшому розумінні. А оскільки віра стосується найбільш святого для тієї або іншої людини, то текстам даного типу дискурсу властиве принципове протиставлення звичайній («профанній») мові, образність, загальна «таємничість» фідеїстичного слова та його потенційна смислова невичерпність [426].

М.О. Алексеєва в унісон із попередньою позицією вказує, що *в релігійному дискурсі мовні одиниці загальнолітературної лексики набувають цілком особливих – дискурсивних значень*. Наприклад, слово «страждання» може насичуватися позитивними конотаціями, оскільки «через страждання пролягає шлях душі до вічного блаженства» і т. д. Підкреслюючи ідеологічну роль релігійного дискурсу, авторка зазначає, що саме в ньому стає як ніде більш очевидним, що ідеї формують матеріальне середовище, і що певна система символів та значень, вироблена й усталена на величезному часовому відрізку, потужно впливає на актуальний стан суспільства [6, с. 66, 74].

Т.В. Шилиєва характеризує релігійний дискурс не як «обслуговування комунікації» (вислів О.О. Черхави), а як відносно самодостатню статусно-рольову комунікацію, мета якої – прилучати людей до віри, закликати їх до покаяння, стверджувати у вірі й доброчесності, організовувати богослужіння, давати пояснення релігійним і конфесійним догматам тощо. Загалом, як зазначає дослідниця, *у релігійному дискурсі проявляється взаємодія мови, культури та ідеології* [442].

І.М. Півська в контексті дослідження релігійного дискурсу виокремлює базове релігійне «мовне коло», в рамках якого, у свою чергу, функціонує основна тема, спрямована на примноження національно-культурних цінностей, *етнокультурну і (паралельно) релігійну ідентифікацію*, що реалізується у наскрізній опозиції «свій–чужий» (наприклад, «праведний, спадкоємець Божих заповідей» – «неправедний, представник язичницького народу»). Для базового релігійного дискурсу, на думку вченої, характерні: інтеграція та диференціація спільнот (згуртування, релігійно-національна ідентифікація або відчуження), розвиток конфлікту і встановлення консенсусу (агональність і гармонізація відносин учасників релігійного дискурсу з метою їх залучення

до «суперагента» – Бога, через виконання заповідей), здійснення вербальних ритуальних дій та інформування про них (акціональна та інформаційна функції), створення певної «мовної реальності» в певному релігійному полі та її розуміння (функція інтерпретації та орієнтації). До *системотвірних параметрів* релігійного дискурсу належать: 1) переважання масового адресата, в якому відображається специфіка інституціональності релігійного дискурсу; 2) домінуюча роль емоційності та значна вага фатичного спілкування (саме емоції сприяють зміцненню національно-культурної солідарності та прихильності відповідній релігійній системі цінностей, вони виступають і як мотиваційний імпульс до мовленнєвих дій); 3) смислова невизначеність, пов'язана з фантомністю низки денотатів і фідеїстичністю (тобто значимістю ключового концепту віри як прояву ірраціональності даного типу дискурсу); 4) езотеричність як результат використання повчальних стратегій (найважливішими з яких виступають евфемізація, свідоме ухиляння від прямого звертання тощо) [298, с 10–11].

Дещо по-іншому висловлюють свої міркування з приводу досліджуваного поняття І.М. Щукіна та О.І. Хазанжі. Вони розглядають релігійний дискурс як мовно-мисленнєву діяльність, що здійснює моніторинг реальності та спрямована на формування, транслювання і модифікацію догматичного мислення, сакрального світовідчуття й містичного досвіду. При цьому учасником відповідного дискурсу людина стає при актуалізації певних зв'язків з нематеріальним, надчуттєвим світовідчуттям, що передбачає звернення до Абсолюту [455, с. 36–37].

Є.В. Новокрещених, котра аналізує релігійний дискурс, насамперед, із *семіотичних позицій*, ставить істотне запитання: релігійний дискурс – це дискурс релігії або дискурс про релігію? І відповідь на нього не така вже й однозначна. Так, на думку дослідниці, релігійний дискурс має двобічний характер: з одного боку, в нього входить дискурс релігії (дискурс «усередині» практики віруючих), з іншого – дискурс про релігію (дискурс «поза» відповідними практиками). Власне проблемною дослідниця вважає ту межову дискурсивну сферу, в якій суб'єкт як носій дискурсу поєднує обидва ці аспекти. У будь-якому випадку *для релігійної особистості віра є річчю первинною, позаяк мова, мовлення, дискурс – вторинні*. А проте релігія існує через мову, через даний їй або створюваний нею самою дискурс. На прикладі семіотичного аналізу, здійсненого Ж.М. Флошем стосовно відомої ікони «Трійця» А. Рубльова, Є.В. Новокрещених описує різні точки зору на сакральні явища, які доцільно розглядати водночас і як різні аспекти та рівні релігійного дискурсу: погляд «чужинця», «мистецтвознавця», «історика», «біблієста-текстолога» і «вірянина» [276]. Очевидно, що перераховані типи можна продовжити або модифікувати, що значною мірою визначатиметься предметом та учасниками кожного конкретного релігійного дискурсу.

А.В. Олянич розглядає релігійний дискурс як один із найважливіших компонентів діяльності людини, який вербально реалізує одну з найістотніших її потреб – *потребу у вірі* «як концепті ціннісної орієнтації усередині простору буття». Відповідний концепт із часом та в результаті рекурсивного оперування ним перетворюється на догмат, безпосередньо пов'язаний із ціннісно-когнітивними орієнтирами людини як члена суспільства. У рамках заявленої загальної презентаційної теорії дискурсу, А.В. Олянич стверджує, що релігійний дискурс становить не просто інституціональний тип дискурсу, а взірць стратегічної комунікації, сугестивний потенціал якої виявляє себе у задіянні з метою впливу трьох типів стратегій – презентації, маніпуляції та конвенції, які всі, на думку автора, об'єднані «цілями навернення й релігійно-ідеологічного підкорення» [283, с. 368–379].

Значною мірою суголосно із презентаційною теорією А.В. Олянича, Р. Вутноу описує релігійний дискурс як «публічну риторику» – те, чим словесно «омиваються» релігійні общини, а саме: проповіді, молитви, піснеспіви, декламації віровчення, а також релігійні телепередачі, поштові відправлення й навіть «заяви єпископів із приводу ядерного роззброєння чи економічної справедливості». Спираючись, насамперед, на «літературні моделі» (Н. Фрая, С. Сулеймана), вчений наголошує, що публічний релігійний дискурс – це «не тільки розмова про Бога в певному світському контексті», а й «використання певного риторичного стилю, який відповідає певним правилам своєї базової структури», що робить доречним та успішним спілкування в одних контекстах і неадекватним, неуспішним – в інших. Р. Вутноу окремо також зауважує, що дослідження релігійного дискурсу з позицій соціальної психології методами контент-аналізу, глибинного інтерв'ю та дискусій дає змогу вивчати його в якості системи значень, які лежать в основі соціальних атитюдів, що, у свою чергу, ймовірно керують поведінкою людини [582].

Отже, даний тип дискурсу – це сукупність соціальних за формою та релігійних за змістом мовленнєвих дій, а використанням поняття «дискурс» наголошується на процесуальності, динамічності, принциповій незавершеності релігійного спілкування, що й підкреслюється в контексті *комунікативного підходу*.

Ще один вагомий теоретичний підхід – *соціологічний*, одними з найважливіших понять якого виступають «спільнота» та «ідентичність». Так, на думку Ф. Вогтс, Р. Най і С. Севедж, релігійний дискурс, як і будь-який інший дискурс, – це «використання мови з метою опису реальності у певний спосіб», а також те, що «робить певні міркування доступними та аксіоматичними». Водночас, він «утруднює міркування із приводу чогось іншого, оскільки або не залишається слів, концептів для опису цього іншого, або інші сутності просто заперечуються». При цьому різні релігійні спільноти з відповідними різними стилями релігійного дискурсу формують різні релігійні ідентичності.

Наприклад, римо-католицький дискурс презентує церкву, соціальний світ і природу як строго ієрархічно впорядковані, що, навпаки, нерідко спростовується, скажімо, англіканським (тобто протестантським) релігійним дискурсом [579, с. 217].

Одна із найвідоміших дослідниць відповідної проблематики в Росії – *Є.В. Бобирьова* – вивчає релігійний дискурс із кількох *міждисциплінарних позицій: лінгвосеміотики, лінгвокультурології, когнітивної та аксіологічної лінгвістики, а також у контексті цілісного дискурсивного простору сучасного світу* [91]. На її думку, у вузькому смислі релігійний дискурс можна розглядати як сукупність мовленнєвих актів, які використовуються у релігійній сфері; у розлогоді – як набір певних дій, спрямованих на залучення людини до віри, а також як «сукупність мовленнєвоактових комплексів, що супроводжують процес взаємодії комунікантів, включаючи текстові фрагменти, які використовуються у процесі релігійної комунікації» [31, с. 9].

Варто зауважити, що відома дослідниця релігійного дискурсу при наданні його дефініції послуговується більш розлогим поняттям «віра», а не конкретнішим «релігійна віра». Вважаємо, що такий вибір здійснено не випадково, адже, поряд із вірою власне в Бога, релігійний дискурс обґрунтовує також віру в добро, в духовні сили людини, в перемогу над злом тощо. Із цього приводу *Є.В. Бобирьова* наголошує, що хоча центральним інститутом даного дискурсу й виступає церква, а проте обмеження лише храмовим хронотопом може суттєво звузити й навіть спотворити його сутність. Адже, де би не відбувався релігійний дискурс, основне його завдання можна сформулювати наступним чином: виразити сподівання, очікування, надії віруючої людини та знайти для неї духовну підтримку. Також, на думку *Є.В. Бобирьової*, релігійний дискурс загалом побудований на ідеї дива й вірі в диво. Авторка назагал підкреслює, що *релігійний дискурс – складне, комплексне та різнобічне явище, яке виходить далеко за рамки церкви*. Відповідно, виокремлюються наступні *сфери функціонування релігійного дискурсу: спілкування у церкві як основному релігійному інституті, спілкування у малих релігійних групах, спілкування людини безпосередньо з Богом* [32]. Остання сфера, зауважимо, найбільше стосується класичної загальнопсихологічної проблематики, тоді як перші дві – більшою мірою соціально-психологічної і навіть соціологічної.

Н.К. Міронова теж наголошує, що тематика релігійного дискурсу пов'язана не тільки з богослужіннями, обрядами та їх тлумаченнями, а і з усім тим, що залучає індивіда до віри (в тому числі, з контентом сучасних мас-медіа); відповідно, хронотоп релігійного дискурсу не обмежується лише храмом, а визначається конкретною ситуацією, у якій перебуває адресат (наприклад, коли пасажир у метро читає релігійну газету) [255].

І навіть поняття церкви останнім часом істотно змінюється, набуваючи нових смислів, у зв'язку з чим, на нашу думку, часто взагалі недоцільно роз-

межовувати так зв. «інституціолізований» та «буденний» релігійні дискурси. Зокрема, як зауважує Є.В. Добренькова, в постіндустріальну епоху дискурсивні практики проникли навіть у такі сфери життєдіяльності, які раніше, переважно, були закриті для публічного діалогу, а саме – в бізнес та релігію. Використання діалогових і дискурсивних практик у функціонуванні інституту церкви дослідниця називає процесом акультурації релігії. Вона посиляється на вираз «електронна церква», який з'явився останнім часом і позначає сучасний протестантський храм, обладнаний електронною аудіовізуальною та комп'ютерною технікою. За допомогою такої «аккультурації» здійснюється, як вказує Є.В. Добренькова, небувалий раніше за силою емоційний вплив богослужіння на психіку прихожан [94, с. 15].

Різні теоретичні підходи до вивчення релігійного дискурсу в межах сучасної науки узагальнює І.В. Богачевська, спеціально виокремлюючи наступні три серед них: іманентно-лінгвістичний, що досліджує відповідний мовний матеріал, лексико-граматичну тканину релігійного тексту з позицій концепту «правильно побудованого дискурсу»; соціологічний, який вивчає особистісно та статусно орієнтований дискурс; прагмалінгвістичний, суть якого полягає у висвітленні способу релігійного спілкування в найширшому його розумінні. У межах даної класифікації найбільшим психологічним потенціалом володіє другий – значною мірою особистісно орієнтований підхід, коли учасники спілкування прагнуть розкрити свій внутрішній світ адресату і «зрозуміти адресата як релігійну особистість (підкреслено нами – Н.С.) в усьому різноманітті особистісних характеристик її віри» [33].

Чіткі вказівки на важливість застосування саме особистісного підходу до дослідження релігійного дискурсу зустрічаємо й у працях європейських теоретиків. Зокрема, на думку К. Хубера, предмет справжнього дослідницького інтересу в цій сфері становить те, *яким чином віряни самовиражаються, використовуючи повсякденну мову в контексті власної віри та сповідання певної релігії*. Далі автор перераховує перелік вагомих для вивчення специфіки релігійного дискурсу питань, серед яких: «Що таке «релігійне» застосування мови?» та «Що таке релігійний контекст?». Інакше кажучи, доцільно запитувати самих віруючих людей про те, як вони використовують поняття «релігія», «віра» й інші терміни, що належать до даної сфери; а також про те, що саме робить для них ту чи іншу ситуацію, контекст, практику (дії) «релігійними» за своїм смислом [525].

Ще одна психологічна категорія, яка, крім «комунікації», «мовлення» і т. ін., інколи використовується при спробах наукового визначення «релігійного дискурсу» – це категорія «переживання». Ми, зокрема, погоджуємося з думкою О.М. Улановського й А.Б. Матюхіної про істотний зв'язок релігійних переживань та релігійного дискурсу, адже релігійність у цілому тісно пов'язана з особливостями категоризації та інтерпретації певних життєвих подій,

що мають психологічні свої виміри, в рамках тієї або іншої релігії. Ученими слушно зауважується, що релігійні категорії та способи інтерпретації не просто відображають, а й значною мірою визначають, що та як переживається людиною у її повсякденному житті та релігійній практиці [394].

Як наголошує Є.О. Кожемякін, одна з умов відтворення релігії – емоційне переживання містичного досвіду й передавання подібного досвіду, розповідь про нього і розуміння. А проте вербальна форма такого досвіду принципово не співпадає з його змістом, оскільки він вимагає нерациональних форм свого вираження. Інакше кажучи, дилема тут полягає у тому, що *релігійний досвід принципово непередаваний і, водночас, повинен передаватися іншим з метою відтворення цінностей, що складають основу будь-якої релігії* [178, с. 3].

Цінність, у тому числі релігійна, – це вектор значущості й оцінки тих або інших речей, подій, людей. Як відомо, особистість формується багатьма, а потенційно – безліччю різних «Я-образів», ідентичностей, одні з яких є суспільно чи індивідуально прийнятними, «хорошими», «правильними», а інші – неприйнятними, «поганими», «грішними». У контексті смислового поля релігійного діалогу людина, отже, виступає з позицій почергово домінантних «Я-образів» з відповідними позиціями й висловлюваннями: «християнина», «святоші» або «грішника», «антихриста» й т. д. (що, в кінцевому підсумку, відповідають *базовим юнгівським архетипам «Персони» та «Тіні»*) [459]. У будь-якому випадку суб'єкт у такому діалозі як іманентному засобі самопрезентації та самоконституювання формує та апробує не тільки власну віру, а і власну особистість (принаймні, релігійну) та особистість Іншого як рівноправного співучасника процесу спільного дискурсивного світотворення.

Отже, виходячи з усіх розглянутих теоретичних характеристик, попередньо релігійний дискурс можемо розглядати як інституціалізовану, стилістично формалізовану й водночас глибоко інтимну, особистісну комунікативно-мовленнєву взаємодію між людиною (людьми) та Богом за посередництва, хоч і не в усіх випадках, священнослужителів (пасторів і т. ін.). Також можна стверджувати, що, крім стисло проаналізованих філософського, лінгвістичного, семіотичного, соціологічного підходів до дослідження релігійного дискурсу, повне право на своє виокремлення та цілеспрямовану розробку має і *психологічний такий підхід*. А перспективи його реального упровадження вбачаємо, насамперед, у дослідженні не стільки інституціонального релігійного дискурсу як предмета, насамперед, релігієзнавчих трактувань, скільки побутового, або, ширше, буттєвого релігійного дискурсу. Адже може бути й інше, розлогіше трактування релігійного дискурсу, яке пов'язує відповідний термін із комунікаціями, діалогами, дискусіями назагал на будь-яку релігійну тематику.

Сутність власне «буттєвого», тобто прив'язаного до реального життєвого світу, реальної мовної картини конкретної особистості релігійного дискурсу, на нашу думку, полягає в тому, що через взаємодію його учасників (кому-

нікантів) у найрізноманітніших ситуаціях та контекстах функціонують релігійно орієнтовані уявлення, знання, цінності кожної конкретної особистості. Інакше кажучи, релігійна віра – це не якийсь застиглий феномен, а динамічний та діалогічний процес, що і підкреслюється використанням досліджуваного поняття.

Натомість з точки зору класичного інституціонального релігійного дискурсу про справжній діалог між Богом як «Суперагентом» та Його «клієнтами», на нашу думку, переважно не йдеться. Адже вустами своїх пророків і святих Всевишній (особливо у Старому Заповіті), якщо висловлюватися у відомих психологічних термінах, проявляє у першу чергу авторитарний стиль спілкування. Він – наказує, повчає або забороняє, тоді як людина – виконує заповіді, слухає та вшановує свого Творця і Суддю. У випадку ж непослуху, тобто вчинення гріха, закономірно слідує різноманітні санкції – покарання людини.

Найбільшим апофеозом саме такого «авторитарного» стилю історично стала епоха Середньовіччя, яка демонструє найрізноманітніші негативні наслідки гіпердомінування вищезгаданої моделі взаємин у духовній системі «Бог–людина». Тоді як від періоду Відродження, з виникненням протестантських рухів і з поділом християнства на східну й західну його гілки, як і, пізніше, з розпадом православ'я на окремі співіснуючі конфесії, дедалі очевиднішою та впливовішою стає значно більша конструктивність саме *діалогічної, особистісно зорієнтованої релігійної комунікації*.

У цьому контексті варто згадати про концепцію гуманістичного психоаналізу за *Е. Фроммом*, котрий у своїх працях, аналізуючи глобальні вартості людського життя, неминуче торкається і глибинних психологічних питань релігії. Відомий психоаналітик слушно зауважує, що «розумне обмірковування» відповідних питань неможливе, поки ми говоримо про «релігію назагал», не виокремлюючи різних її типів. При цьому найбільш значущим, на думку *Е. Фромма*, виступає *поділ усіх без винятку релігій – і нетейстичних, і тейстичних – на авторитарні й гуманістичні*. У пошуках найбільш точних дефініцій авторитарної релігії дослідник посилається на визначення релігії «Оксфордським словником» як «визнання людиною певної вищої невидимої сили, що керує її долею і вимагає підкорення, вшанування та поклоніння», а в якості яскравого прикладу таких ідей – на теологію Кальвіна. Натомість *гуманістична релігія обирає центром саме «людину та її сили»*. Вона «повинна досягнути істину, враховуючи свою обмеженість та свої можливості (...) повинна розвинути здібність любові до інших, як і до себе, й відчуті єдність усіх живих істот (...) повинна володіти принципами й нормами, які би вели її до цієї мети». Уточнюється також, що у випадку тейстичного варіанту гуманістичної релігії Бог у ній виступає символом сил самої людини, які реалізуються в житті, а не символом влади над людиною, тим паче насилля й нероздільного панування над нею [405, с. 82–84].

Нам теж імпонує саме останній погляд на релігію та її базові цінності й концепти. Особливо актуальною та адекватною така позиція виступає у соціокультурному середовищі постнекласичності з мислячим та діючим суб'єктом у його центрі, котрий характеризується своїми численними ідентичностями та пульсуючою свідомістю, авторством власного життєвого світу й потужною непередбачуваністю свого вчинкового потенціалу.

Інакше кажучи, людина – вже не просто «образ і подоба Божа», оскільки, наприклад, дитина також подібна на своїх батьків, а проте має ще надто мало соціально вагомих знань і відповідальності, порівняно з ними, тому відпочатку займає принципово нерівноправну позицію. Сучасна ж *Людина – це рівноцінний співавтор у творенні себе самої та цілого світу*, адже вона здатна не тільки «читати його як текст», а й перетворювати, реконструювати чи навіть багаторазово «переписувати», модифікувати. Метафорично можна також стверджувати, що хоча Бог («вища сила») і є «головним Редактором» такого тексту, та все ж Він «співпрацює» з певним відносно самостійним живим «матеріалом», який може «піддаватися правкам», а може й не піддаватися або навіть свідомо чинити по-своєму.

Водночас, як слушно зазначає З.С. Карпенко, людина, потрапляючи в конфліктні, проблемні, екстремальні доленосні ситуації, опиняється перед непростим вибором: усмиривши гординю, з покорою і довірою віддати себе волі Всевишнього чи наполягати на власному нарцисизмі. При цьому «першу альтернативу людина може прийняти, коли сприйме виклик критичної ситуації як запрошення до діалогу (підкреслено нами – Н.С.) з Вищим началом та його репрезентантом у душі кожного – совістю, Ін се, суттю, Person, субстанційним суб'єктивним ядром (...) і т. д. У такому референтному співвіднесенні автентичного духовного пориву із зустрічним духовним даром Божої присутності і звершується Божа воля – духовне преображення самої людини» [151, с. 309].

Подібні акценти розставляє М.В. Савчин, котрий, характеризуючи конкретні онтологічні прояви віри в Бога, посилається на Євангеліє від Матвія: «*віра є діалог людини з Богом...* Його вплив надзвичайно делікатний, ніжний і ніколи не буває нездоланим. Бог не віддає наказів, а звертається із пропозиціями: «Слухай, Ізраїлю» або «Якщо хочеш бути досконалим...» І далі, з послання до Галатів: «Віра є завжди і перш за все «зустріч» з Іншим, звернення до Іншого, прийняття Його як «шляху істини і життя», Любов до нього і бажання цілковитої єдності з Ним» [342, с. 234].

Про діалогічність як апріорну характеристику людини та про діалог як природовідповідний універсальний засіб розвитку особистості, говорять також О.І. Климишин, Г.К. Радчук [165; 324]. О.І. Климишин свою позицію обґрунтовує наступними богословськими, філософськими та психологічними положеннями: по-перше, божественне і людське в природі людини від самого

початку творять діалогічну реальність, при цьому Божественне ініціює такий діалог, тоді як людське залишає за собою право вступати чи відмовитися від нього; по-друге, саме Слово, як одне з уособлень Бога, в його онтологічному змісті визначає творчу, символіко-семіотичну здатність людини, виступаючи формою життєтворення цілого світу, зокрема, і самої людини; по-третє, Бог, сам постаючи Творцем через Слово, надає і людині можливість бути співтворцем Іншого через діалог; і, по-четверте, духовна природа людини настільки об'єктивується, зберігається та твориться, наскільки вона є представленою у житті Іншого та живе для цього Іншого. Отож, можна означити дві площини реалізації діалогічності людини: вертикальну – діалог «Людина–Творець», і горизонтальну – «Людина–інше Створіння» [165, с. 280–287].

Діалогічний характер релігійного дискурсу (на прикладі такого його основного жанру як молитва) емпірично підтверджений, наприклад, у дослідженнях Г.В. Дьяконова. Так, відповіді респондентів християнського віросповідання на питання спеціально розробленої ученим діаграфічної анкети продемонстрували, що молитва для них – це спосіб діалогу з Богом, самим собою та іншими людьми. Саме такий характер молитви, як стверджує дослідник, проявився у висловлюваннях опитаних вірян про те, що молитва виступає, зокрема, «способом морального роздуму про свою поведінку і про вчинки інших людей» або «найбільш глибоким і успішним способом самоаналізу» та ін. [103, с. 22–23].

Зауважимо, що Г.В. Дьяконов розвинув фундаментальну *концепцію діалогічного, а точніше – інтросуб'єктно-діалогічного підходу* в психологічній науці та практиці. Теоретико-методологічні узагальнення дали змогу йому розробити поняття про діалог як про «багатовимірне й полідисциплінарне екзистенційно-онтологічне явище, сутність і природа якого втілюють у собі духовно-особистісне життя людини та розкриваються у гуманітарно-духовному, антрополого-персоналістичному й феноменолого-герменевтичному вимірах». Такий підхід до розуміння феномена діалогу суттєво розширює коло традиційних його характеристик: двобічність, рівність сторін – паритетність, зверненість до Іншого – домінанта на Співрозмовникові, зворотній зв'язок, відвертість. Крім того, діалог розглядається як «незлито-неподільна» єдність п'яти основних вимірів-іпостасей «людино-людського» буття: «процесу» – функціонально-динамічних та генетично-темпоральних особливостей спілкування, при цьому механізмами процесуальності виступають двополюсні «ідентифікація–відособлення» та «проекція–інтросекція»; «подій» – актів здійснення особистістю значимого вчинку в межовій ситуації особистісного буття, наслідком чого стає перехід у новий стан буття; «спів-буття» – як феномену міжлюдського спілкування та спільної діяльності, аспектами якого є комунікація, інтеракція та перцепція; «самобуття» – втіленого у самосвідомості особистості та її внутрішньому світові, цінностях і смислах життя,

самореалізації та самоактуалізації; «іншобуття» – сфери здійснення інтенційно-трансцендентних процесів і змін, у яких породжуються психодуховні явища та якості особистості, розгорається її творчість [103, с. 33–34].

Окремі учені, зокрема, Г.О. Балл і представники його наукової школи говорять не просто про підхід, а про власне *діалогічну парадигму*, що виступає іманентною складовою гуманістичних орієнтирів у методології психологічної науки [19]. Звертається у своїх дослідженнях до діалогічної парадигми (з позицій психолінгвістики) й Л.В. Засекіна, розглядаючи її як *вищий рівень філософської методології сучасних психологічних досліджень*. Дана парадигма, згідно з ученою, зосереджується на вивченні унікального, одиничного, що породжується індивідуальністю кожної людини у конкретному епізоді її життєздійснення. Водночас, парадигма послуговується й загальними, універсальними закономірностями пізнавальної діяльності людини як родової та соціальної істоти – психічного відображення, узагальнення та перетворення навколишньої дійсності [130, с. 145]. При дослідженні й описі власне релігійного дискурсу діалогічний підхід використовує, наприклад, Ю.С. Лавриш, розглядаючи відповідний вид дискурсу в контексті українських медіа як нових засобів комунікації [214].

Назагал напрацьована у сучасній психології концепція, або навіть цілісна парадигма, діалогу істотно перегукується з основними екзистенціальними проблемами людського буття, які так чи інакше обговорюються і, отже, проживаються та реконструюються в рамках релігійного дискурсу.

У підсумку даного аспекту теоретичного аналізу зазначимо, що справжній релігійний дискурс (а не просто «механічне» прочитання певних релігійних текстів, яке, мабуть, нерідко має місце) є водночас істинним діалогом. Причому діалогом не тільки людини з Богом чи Бога з людиною (пророками й т. д.), а також і людини з іншими людьми та/або із самою собою.

Враховуючи попередньо запропоновану нами психологічну дефініцію категорії дискурсу в цілому, як і результати проведеного теоретико-методологічного аналізу, надалі пропонуємо робоче визначення **релігійного дискурсу** як, з одного боку, *процесу когнітивно-мовленнєвої активності у релігійно релевантній соціально-комунікативній ситуації, що передбачає реценцію, передавання та/або творення (співтворення) певних релігійних текстів у певному контексті, а з іншого – як поточного результату даної активності, що творить відповідну дискурсивну картину (модель) світу*.

Дискурсивні картини світу, які при цьому конструюються, мають, насамперед, два основні свої рівні, які теоретично визначаються положеннями як класичної, так і сучасної семіотики, лінгвістики та психолінгвістики: це, по-перше, рівень значень, що виражає собою, у найбільш глобальному розумінні, загальне соціокультурне середовище творення дискурсу; і, по-друге, рівень смислів, що втілює більш конкретні, персоналізовані особливості сво-

їх учасників. З останнього аспекту відповідні моделі можна й доречно розглядати як когнітивно-мовленнєву проекцію певних внутрішньоособистісних якостей.

Але міра і специфіка зазначеної психологічної ролі релігійного дискурсу зумовлена не тільки його змістом та учасниками, а й конкретним жанром. Крім того, саме останній істотною мірою визначає принципову досяжність того чи іншого релігійного дискурсу для об'єктивного наукового вивчення та аналізу. Отже, ще один вагомий аспект нашої роботи стосується опису видів і жанрів релігійного дискурсу, зокрема, в їх психологічних вимірах.

1.2.2. Види й жанри релігійного дискурсу та їх психологічна специфіка

Будь-який дискурс має різні свої види, типи та жанри, оскільки в межах будь-якої теми (супертеми) можна виокремити певні її підтеми. Інші основи для класифікації того чи іншого дискурсу, особливо в контексті психології, – це поділ на основі домінуючої модальності (загальнопсихологічний опис), стилю або аспекту спілкування (соціально-психологічний аналіз), вікових, гендерних, професійних особливостей і т. ін. Одна з найбільш відомих зарубіжних класифікацій дискурсу – за В.І. Карасиком – уже згадувалася нами раніше. Але її в цілому можна розглядати саме як тематичну, предметну таку класифікацію, а не змістовно-психологічну.

Більш ґрунтовно й розлого систематизує багаточисельні *види дискурсу*, в тому числі психологічні, український дослідник Ф.С. Бацевич. Він виокремлює відповідні види, наприклад, асоційовано з різними типами комунікації (вербальний, невербальний, дискурс мовчання тощо), за комунікацією в межах окремих каналів (візуальний, слуховий, тактильний і т. д.), у контексті предмету досліджень різних наук (соціологічний, політологічний, філологічний і т. ін.), культурно-історичних особливостей комунікації (дискурс Відродження, Нового часу та ін.), залежно від соціальних, вікових, статевих характеристик своїх учасників (політичний, молодіжний, феміністичний, радикальний і т. д.), за особливостями мовлення окремої людини чи груп людей (особистісний, колективістський, неповторний та ін.). У контексті «духовної віри, світобачення, поривань» автор виокремлює духовний, сакральний, релігійний, філософський, метафізичний, християнський, протестантський, православний, міфологічний, міфічний, апокаліптичний, символічний дискурси. Найповнішою автор вважає класифікацію за Г.Г. Почепцовим, котрий виокремлює теле- й радіодискурси, газетний, театральний, кінодискурс, літературний, дискурс у сфері публік рілейшнз, рекламний дискурс, політичний, релігійний (фідеїстичний) дискурси [23, с. 137–139].

А проте при класифікації дискурсу за окресленим Ф.С. Бацевичем критерієм віри та світобачення, на нашу думку, знову втрачена належна системність.

Науково не доцільно перераховувати поруч, скажімо, духовний та релігійний дискурси, або релігійний та християнський, або філософський та метафізичний, оскільки вони належать до різних рівнів теоретичного аналізу. Так, релігійний дискурс, поруч із низкою інших дискурсів (наприклад, етичним чи патріотичним), входить у концептуальне поле дискурсу духовного, тоді як християнський, у свою чергу, виступає складовою частиною релігійного дискурсу тощо. Можна також говорити і про «міждисциплінарні» дискурси (наприклад, філософсько-релігійний), як і про дискурси, у яких провідною є та чи інша модальність (слуховий релігійний дискурс), психічна функція (раціональний релігійний дискурс), засіб спілкування (вербальний релігійний дискурс), історичний (середньовічний релігійний дискурс), віковий (релігійний дискурс «середини життя») або гендерний аспект (феміністичний релігійний дискурс) тощо.

Також стисло перерахуємо перелік усіх тих видів і типів, які згадуються у філософських та наукових дослідженнях релігійного дискурсу, а саме: теологічний (С. Койл, О.В. Малікова, Ю.В. Романченко та ін.), християнський (С. К'єркегор, Е. Кемерон, В.А. Бачинін, О.Б. Казніна, О.В. Малікова, М.А. Тарівєрдієва та ін.), ісламський (М. Кемпер, Е. Сіон, К.І. Алексєєв та ін.), біблійний (О.О. Жихарєва, Т.А. Івасишина, О.С. Кирилюк, О.А. Пороль та ін.), православний (Р.В. Мартич, А.С. Стаценко, Т.В. Шиляєва та ін.), протестантський (С.В. Блুবєрг, Ч. Цзян та ін.), літургійний (О.Є. Анісімова, В.Ю. Лебєдєв, Д. Хілборн та ін.), проповідницький (С.А. Кот, Ю.Л. Олешко, О.В. Сахарова та ін.), молитовний (Б. Джон, С.Є. Ігнат'єва, Т.Є. Клименко, Л.С. Семенюк, Л.С. Яницький та ін.) та дискурс сповіді (Р. Дзик, О.О. Хахалін). Досліджують і змішані або інтегративні типи дискурсу: релігійно-філософський (І.В. Аністратенко, О.В. Сергєєва), релігійно-популярний (Ю.В. Очерєдько, О.О. Черхава), християнсько-релігійний (В.В. Кизилова) та ін.

Як бачимо, типів релігійного дискурсу, принаймні потенційно, може бути чи не безліч, особливо якщо враховувати ще й можливість їх взаємодії та перетинання між собою (наприклад, «вербальний релігійний дискурс підліткового віку»). Отже, ми повинні зупинитися лише на базових його класифікаціях з можливістю зосередження на конкретних для подальшого нашого емпіричного дослідження видах і жанрах релігійного дискурсу.

І вкотре постає питання, одне з ключових при обґрунтуванні теоретико-методологічних засад нашого дослідження: чим сутнісно характеризується релігійний дискурс не просто як теоретична абстракція, а як реально функціонуюча система висловлювань, як комунікативний процес і діалогічна феноменологія?

Важливі міркування із цього приводу знову знаходимо в К. Хубера. На його думку, по-перше, як така «загальна релігійна мова» не існує, відповідно, й *узагальнений «релігійний дискурс» – це абстракція зі сфери філософії*

релігії. У даному випадку мається на увазі, зокрема, свого роду «релігійна мета-мова», або «мета-дискурс», що передбачає теоретичне виокремлення певних гуманістичних або «ідеалістичних» рис основних релігій з відповідними їх основними критеріями. По-друге, реальний релігійний дискурс завжди виявляється через свої конкретні історичні й соціальні форми: язичницьку, християнську, католицьку, протестантську та ін. Саме такий – конкретний, або «справжній», релігійний дискурс, на думку К. Хубера, формується тим, що, наприклад, християни говорять про Бога «інституціонально» (під цим терміном автор має на увазі ритуалізовані, канонічні форми відповідної комунікації) або «де-факто» (тобто в реальному побуті) [525].

До першої сфери функціонування релігійного дискурсу – інституціолізованої – належить, насамперед, теологічний дискурс. Зокрема, як вказує Ю.В. Романченко, *теологічний дискурс* обслуговує комунікацію між теологами/нетеологами й теологами/теологами і має персуазивний характер. Його метою виступає роз'яснення християнського віровчення та переконування реципієнта в істинності такого вчення через тлумачення Святого Письма та міркування про Бога. У свою чергу, теологічний дискурс *представлений двома основними видами*: 1) популярно-теологічним (донесення теологічних істин до нетеологів) і 2) теоретико-теологічним (спілкування між спеціалістами-теологами). Основними принципами організації першого, які забезпечують його прагматичний вплив, виступають догматизм (опора на Біблію та догмати віровчення) й емоційна аргументативність; другого – догматизм, наукова авторитетність і раціональна аргументативність, що зближує його за формою з науковими текстами [335, с. 5].

Канонічний релігійний дискурс (канонічна молитва, церковна служба, різні обряди: хрещення, вінчання, миропомазання і т. д.) аналізується, наприклад, М.Г. Ізвековою в рамках аналізу ритуального дискурсу. В цьому контексті *прототипом виступає канонічна молитва*, текст якої не повинен піддаватися змінам за будь-яких умов і яка характеризується високим ступенем символізації, стереотипізації, а також плюралізацією суб'єкта, котрий має уявляти себе частиною колективу, у зв'язку з чим відбувається постійне вживання займенників першої особи множини (наприклад, «Помилуй нас»). При вимовлянні таких молитов *вірянин відчуває себе невід'ємною частиною єдиної конфесійної спільноти*, що повинно допомагати йому в складних життєвих обставинах. Дослідниця слушно стверджує, що відносна «нерелевантність мови молитви» (використання особливої небуденної мови) утруднює її розуміння і загалом сприяє сприйняттю даного тексту вірянами як сакрального. Загалом тут фасцинативна сторона дискурсу переважає інформативну [139, с. 8–11].

Релігійно-популярний дискурс, як зауважує Ю.В. Очередько (на прикладі аналізу англомовного матеріалу), становить підтип релігійного дискурсу

(поряд із загальнонрелігійним і теологічним), конститутивними ознаками якого є наступні: залучення до віровчення у певному конфесійному його різновиді, адаптація основних ідей для широких мас населення, презентація віровчення у яскравих символічних взірцях поведінки адептів та ритуалів. Він включає у себе такі жанри, як «релігійна бесіда», «популярна проповідь», «релігійно-популярна стаття» і «релігійно-популярний лист» [288, с. 4–5].

Важлива в контексті нашої теми наукова робота Н.В. Попової, де авторка з позицій сучасної філософської герменевтики пропонує оригінальний поділ усіх герменевтичних практик на догматичні (зокрема, сюди належать юридична, філологічна, теологічна практики) та адогматичні (історична, політична, економічна, релігійна та ін. практики). Відповідно до такої класифікації, *релігійний дискурс, на відміну від теологічного, – це відкрита для своєї інтерпретації система, що припускає ситуативні зміни у полі значень, у зв'язку з чим відбувається дискурсивне розширення інтерпретаційної топіки та видозміна відповідної практики у річищі логіки «герменевтики життя»* [304]. Інакше кажучи, власне релігійний дискурс характеризується більшою ситуаційністю, гнучкістю, а отже і психологічністю, аніж дискурс теологічний.

Інша логічна основа для класифікації релігійного дискурсу – це врахування поділу релігійної віри як такої на світові релігії (християнство, іслам, буддизм та ін.). Вище вже аналізувалася диференціація Е. Фроммом усіх світових релігій на авторитарні й гуманістичні, причому до останніх, безперечно, належить християнство. Вважаємо, що саме ця належність зумовлює, безсумнівно, сутнісну діалогічність відповідного дискурсу.

В унісон із нашою позицією О.Б. Казніна зазначає, що звертання до проблеми дослідження *християнського дискурсу* закономірно зумовлене комунікативною значимістю і діалогічною природою відповідних йому текстів. Такими текстовими його центрами виступають дискурси Нового та Старого Заповітів, а також святоотцівський дискурс [145, с. 5–6].

Особливий конфесійний різновид християнського релігійного дискурсу, поширений у краях Східної Європи й не тільки, – це *православний релігійний дискурс*. Його специфіку досліджують З.В. Малюська, Т.В. Шилиєва та ін. Як зазначає З.В. Малюська, котра вивчає православний дискурс на прикладі англomовних країн, його специфікою, на відміну від протестантських течій з їх тенденціями «осучаснення», виступає помітна архаїчність, вживання застарілих граматичних форм, яких вже немає у сучасному користуванні, що протиставляє дану комунікацію звичайному щоденному спілкуванню. Крім того, характерною рисою мовленнєвої поведінки вірянина у сфері православної комунікації є уникання займенника першої особи однини, що символізує собою, на думку вченої, покір перед Божеством. Найпоширеніший виняток із цього канону – сповідь як особисте каяття у гріхах [244].

В Україні православний релігійний дискурс (інституціолізований) досліджує, як вже згадувалося, *О.Г. Цукур*. В якості його основи традиційно розглядається православна ідентичність – колективна та індивідуальна, що побудована на визнанні належності до православної традиції, її інституційних норм та практик і формує відповідне уявлення суб'єкта про себе та світ. Проаналізувавши праці попередників і сучасників, *О.Г. Цукур* пропонує «дискурсивну матрицю інституційних основ православної ідентичності». Остання містить у собі, по-перше, такі базові елементи: 1) звернення до прецедентних текстів, де «смысловим центром» виступають певні сакральні положення, або базове вчення тієї чи іншої релігії; 2) тематичний репертуар, тобто змістовий рівень дискурсу; 3) інтерпретаційний репертуар як набір понять і концептів, які зазвичай використовуються для опису певних дій та подій. По-друге, до даної «матриці» входять наступні основні механізми: 1) механізм ідеологічної універсалізації (зокрема, легітимація певного стану речей); 2) механізм категоризації-концептуалізації (наприклад, протиставлення певного унікального об'єкта іншій групі об'єктів); 3) механізм уніфікації-ритуалізації (символічне конструювання форм інституційності та повсякденності й ін.) [414].

Протестантський дискурс, який також поширений у сучасній Україні та інших країнах світу, згідно з *С.В. Блувергом*, розглядається із двох точок зору: 1) у вужчому розумінні – як різновид релігійного дискурсу, сукупність способів (комунікативних стратегій, засобів) впливу на людей, що використовуються протестантською церквою та її агентами для досягнення своїх цілей; 2) у ширшому – як особливий історичний, лінгвістичний та соціально-політичний феномен, який відрізняється від інших видів релігійного дискурсу притаманною йому низкою властивостей (нерозривний зв'язок з єдиним джерелом віри – Біблією, Христоцентризм, антропоцентризм, позитивізм, толерантність, космополітизм), а також використанням особливих прийомів, що сприяють досягненню ефекту персуазивності [29].

Ще один принцип класифікації релігійного дискурсу, який враховується у сучасних дослідженнях, – це *принцип прецедентності та авторства знань, істин, цінностей, що передаються у дискурсивних просторах*. З такої точки зору виокремлюються, зокрема, *профетичний* (від гр. «profēthi» – той, хто говорить від іншої особи) й *непрофетичний* (від власного імені) *релігійні дискурси*. Перший – здійснюється через постать так зв. «ченелера», тобто посередника між Богом («наадресантом») і людьми (адресатами), котрим зазвичай виступає пророк або святий; другий – відбувається безпосередньо між учасниками релігійно орієнтованого комунікативного акту [425, с. 6].

Доволі ґрунтовний аналіз цих, як і низки інших диференційованих релігійного дискурсу здійснює *О.Є. Анісімова*. Вона стверджує, що в наш час у розробці типологізації релігійного дискурсу умовно можуть бути виокремлені *три підходи*: функціональний, прагматичний та соціально-психологічний. Сама

авторка, говорячи про поле релігійного дискурсу, його центр і периферію, а також про авторитетність (святість), одиничність (унікальність) або множинність, а також характер суб'єктно-адресатних відносин і функціональну сферу, виокремлює такі його жанри: «ядерної зони» – сакральний та літургійний дискурси; «навколоядерної зони» – адміністративно-юридичний, гомілетичний, теоретико-теологічний (богословський), популярно-теологічний; «зони ближньої периферії» – жанри релігійно-публіцистичного дискурсу; «зони дальньої периферії» – релігійно-побутовий, релігійно-художній [10].

Нам також імпонує підхід М.О. Алексєєвої, котра пропонує поділяти релігійний дискурс із точки зору його об'єму й характеру функціонування (від більш до менш об'ємного): 1) *релігійний мегадискурс* (сукупність усіх полі- та монотеїстичних вірувань), який онтологічно протистоїть іншому, не менш глобальному дискурсу – *атеїстичному*; 2) *релігійні макродискурси* – *дискурси світових релігій*, а також язичницький дискурс; 3) *релігійні мезодискурси*, до яких, насамперед, належать *конфесійні дискурси* в рамках світових релігій; 4) *релігійні міні-дискурси* – наприклад, міні-дискурс православного церковного ритуалу; 5) *релігійні мікродискурси* – наприклад, різні жанри проповіді. Авторка зазначає, що *всі типи дискурсу* (від його мега- до мікрорівня) *демонструють різні способи розуміння життя й відображення картини світу*, а також формують особливі ідентичності, в основі яких лежать специфічні моделі застосування ментальних схем носіями того чи іншого дискурсу при розумінні текстів або мовлення. Учена також класифікує дискурси на: гомогенні (з однією дискурсотвірною складовою), гібридні (такі, що поєднують у собі дві однаково важливі складові) або метадискурси (декілька складових) [126].

Отже, поряд із родовим терміном «релігійний дискурс», у сучасних наукових дослідженнях зустрічаються також поняття «теологічний дискурс», «християнський дискурс» (або «ісламістський» і т. ін.), «біблійний дискурс» («старо» й «новозаповітний»), «православний дискурс» (або «протестантський» і т. ін.). Трапляються й такі семантичні поєднання, як, наприклад, «релігійно-філософський дискурс» або «релігійно-популярний дискурс» [427], які уточнюють змістове наповнення, конкретні цілі та прогнозовану аудиторію відповідної сфери комунікації.

Окрім сучасні дослідники (наприклад, М. Раукас) говорять не стільки про релігійний, скільки про *міжрелігійний дискурс*. Наголошується, що в релігійному дискурсі, на відміну від інших видів дискурсу, ми часто презентуємо аргументи й виводимо висновки не із концепту Бога, а з таких трансцендентних досконалостей, як «максимальна доброта», «абсолютна любов», «найвища мудрість» тощо. Тобто, за певних умов, Бог хоча і є Богом, але Він не означає те ж саме, що й, наприклад, «максимальна доброта». Тому, на думку М. Раукас, така специфічна форма дискурсу «стає нормальною у

міжрелігійних дебатах, де ригідне поняття Бога (або будь-кого, хто мається тут на увазі) часто переміщується у більш гнучкі й адекватні описи» [553].

Ми ж надаємо перевагу саме терміну «релігійний дискурс», оскільки, по-перше, розуміємо релігію все таки як відносно автономну сферу соціального й особистісного, духовного буття; по-друге, враховуємо явище дифузії різних релігій та конфесій, їх частковий синтез або перетинання в умовах істотної глобалізації та інформатизації сучасного світу.

В Україні, яка опинилася на межі між Західною та Східною цивілізаціями, як і між теологією католицизму та богослов'ям православ'я, явища дифузійності ментальних світів тільки посилюються. Тому, на думку А.М. Колодного, *релігійність в Україні має наступні характерні риси: синкретичність* – на буденному рівні й негативізація щодо інших релігій – на теологічному; *секуляризація* релігії, її суспільне, зокрема господарське, офункціоналення; *поліконфесіоналізація* релігійного життя і толерантне ставлення до різних виявів релігійної духовності; *практицизм та утилітарність*, зокрема, в контексті сімейного побуту; *буденність релігійних виявів* при певній байдужості до богословських узагальнень; *феміністичність* як буденних виявів, так і інституціолізованого релігійного життя [4, с. 321].

Сучасні дослідники також вказують і на істотну *інтертекстуальність релігійного дискурсу*. Наприклад, Т.І. Кошелева, вже традиційно розглядаючи релігійний (а точніше православний) дискурс як динамічний процес мовної діяльності у соціальному (релігійному) контексті, як «мову, занурену в життя», виокремлює у ньому декілька «прошарків», які разом утворюють певний простір реалізації специфічних для релігійної мовної особистості форм мовленнєвої поведінки: церковно-богослужбний, церковно-науковий (догматичний), проповідницький, релігійно-побутовий. Усі ці «прошарки» релігійного дискурсу наскрізь пронизані, на думку вченої, інтертекстуальними включеннями, тому їх належне сприймання вимагає від учасників релігійної комунікації певної компетенції, яка досягається серйозним звертанням до основ відповідного віровчення (православного та ін.) [193, с. 75, 77].

Н.О. Дьячкова також торкається питання про інтерференцію та розширення меж релігійного дискурсу, проте з точки зору його *активної взаємодії зі світським дискурсом*. При цьому, на думку авторки, неминучі й мовленнєві конфлікти. Вона аналізує відмінності між релігійними й побутовими значеннями таких понять, як, наприклад, «міркування», «спасіння», «подвижництво» та ін. [104].

У цілому можемо стверджувати, що коли сучасна людина звертається до Бога, то доволі складно говорити, який насправді її дискурс за своїм типом – наприклад, чи дійсно «православний» або все таки змішаний. Водночас, з метою теоретичного уточнення концептуальних рамок подальшого емпіричного дослідження вкажемо, що об'єктом психологічного опису й аналізу буде, власне, християнський та переважно буттєвий релігійний дискурс.

Ще одна необхідна складова теоретичного обґрунтування засад нашого дослідження – визначення доступного для вивчення жанру релігійного дискурсу. Науковці зазвичай виокремлюють чотири основні такі жанри: проповідь, сповідь, молитву та ритуальне дійство (обряд). Проаналізуємо їх стисло, щоб порівняти й виявити, по-перше, найбільш «психологічний» такий жанр, а по-друге, найбільш доступний для емпіричного вивчення.

Почнемо з масового, переважно колективного жанру релігійного дискурсу – проповіді. *Проповідь* – це публічне мовлення, яке «оголошує та розтлумачує віровчення», а також «спонукає до відповідних почуттів та поведінки» [326, с. 234]. М.Б. Зуєв, наприклад, зазначає, що в релігійному дискурсі проповідь складає сферу найбільш активної комунікативної взаємодії промовця та аудиторії. У свою чергу, вона характеризується такими своїми *жанрами*, як храмова і позахрамова, богослужбна (або церковна) та місіонерська. І якщо традиційна храмова проповідь зорієнтована на віковічні традиції виголошення проповідницького тексту, то сучасна позахрамова (тут автором мається на увазі протестантський релігійний дискурс – Н.С.) – на сучасні західні віяння, які характеризуються наступними ознаками: частковим витісненням лексики високого стилю, орієнтацією на «адаптований варіант» Біблії, багатством експресивно забарвленої лексики та спеціально розроблених риторичних прийомів, використанням слів і виразів із семантикою конкретної дії та домінуванням лексеми «успіх» [137, с. 8].

Назагал можна стверджувати, що будь-яка проповідь задіює більшою мірою не стільки рефлексивні індивідуально-особистісні утворення (хоча і їх також), скільки переважно ірраціональні соціально-психологічні механізми, детально описані українським психологом В.О. Татенко [381]. Серед них, насамперед, приклад і наслідування, психічне зараження («інфікування»), навіювання (сугестія) і вже лише потім, на додаток – раціоналізоване переконування. Адже проповідь, як і будь-який релігійний дискурс, апелює, у першу чергу, до «логіки почуттів», а не логіки аргументів. Крім того, тут чимале значення мають не тільки вербальні, а й невербальні складові впливу проповідника на аудиторію: наприклад, його міміка й жести, а також візуальний або акустичний супровід, що насправді реально дуже складно враховувати в рамках вимог цілісності психологічного дослідження.

Ще більшою мірою висловлене вище стосується *обрядових дій та ритуалів*, які нерідко уособлюють собою найбільш глибинні пласти людської психіки – її індивідуальне й колективне несвідоме, ірраціональні потяги та архетипи, про що детально писали свого часу З. Фрейд і К.Г. Юнг [403; 459]. У найбільш загальному визначенні *обряд* – це встановлена звичаєм сукупність впорядкованих дій (переміщень, вокалізацій, вербалізацій та ін.), у яких втілюються певні поняття та традиції [326, с. 220]. Таким чином, емпіричне дослідження релігійних обрядів передбачає не стільки загальнопсихологіч-

ний чи навіть соціально-психологічний підхід, скільки системне міждисциплінарне вивчення, що виходить за тематичні й змістовні рамки нашої роботи.

Переходимо до інших – більш персоналізованих жанрів релігійного дискурсу, якими є молитва і сповідь. Так, у сучасних українських виданнях, присвячених психології релігії, *молитва* визначається як звернення віруючих до Бога, надприродних сил, святих із проханнями, подяками, уславленнями. Просити людина може про дарування певних благ, заступництво, відвернення зла тощо, а основною метою такого священнодійства вважається налагодження та підтримання належного спілкування з усіма цими вищими силами (В. Докаш [95, с. 448], О.В. Матласевич [248, с. 176], В.П. Москалець [263, с. 81]). Проаналізувавши чимало святоотцівської, богословської літератури в річищі психологічного її осмислення, О.І. Предко розглядає молитву як «своєрідний психічний стан, який характеризується надзвичайною інтенсифікацією емоційно-чуттєвої сфери, що, зрештою, призводить до переображення людини, прориву її в царину Божественного» [307, с. 234].

У цій та низці подібних дефініцій молитви окреслюються її *системотвірні компоненти*: по-перше, *молитва – це акт комунікації*, причому комунікації, насамперед, у вербалізованих формах (хоча й не тільки вербалізованих, з огляду, наприклад, на відомі традиції ісихазму); по-друге, вона *передбачає перебування свого суб'єкта в певній життєвій ситуації*, що значною мірою визначає і зміст, і цілі молитви; по-третє, якщо є певний запит, то повинна бути і якась відповідь (хоч би й уявна, віртуальна), що, очевидно чи латентно, елементарно або ускладнено, а проте *творють діалог*; і, нарешті, по-четверте, молитва у своїй регулярній для віруючої людини процесуальності й пережитій результативності неминує *формує відповідне світовідчуття і світорозуміння*.

У низці фундаментальних досліджень *молитва виступає усезагальним і необхідним джерелом, навіть вихідною засадою екзистенції віруючої людини*. Як зазначає С.С. Хоружий, у своєму найбільш загальному розумінні молитва – це зверненість (спрямованість, орієнтованість) особливого роду: до Бога як до Живого та Особистого. Тобто це ядро, «несуча опора будь-якого зв'язку двох горизонтів буття», необхідна «екзистенціальна передумова» усієї християнської онтології. Без цього ядра немає ані духовної практики, ані теорії, ані спілкування з Богом, ані вчення про Бога [412].

А тому *і європейські, й американські психологи цілком слушно описують молитву як «справжню сутність та душу (або центр) релігії»*; відповідно, історію та психологію релігії – як, насамперед, історію та психологію молитви, а проблему істинності релігійного досвіду пов'язують, у першу чергу, з істинністю самої молитви (James, Hodge, Coe) [488; 561, с. 248].

А. Уланов узагалі розглядає молитву в максимально розлогому контексті, стверджуючи, що людина молиться інколи навіть і тоді, коли сама це не

називає молитвою і не тільки в рамках релігії, а «щоразу, коли звертається по допомогу, розуміння або підтримку до будь-кого або будь-чого поза собою». При цьому *в молитві особа виражає («виговорює») свою справжню сутність* – «не те, ким би вона могла бути, й не те, якою б хотіла бути, а саме те, якою вона є насправді» [576, с. 3].

Згідно з історичними й онтогенетичними стадіями розвитку, а також за формою вираження змісту, виокремлюються численні *різні типи молитов*: прохальні молитви, молитви заступництва, молитви подяки, молитви возлюблення; молитви суб'єктивні та об'єктивні, вербальні й невербальні, а також примітивні, ритуальні та індивідуальні [238, с. 298–300]. Очевидно, що даний перелік можна й варто доповнювати – з огляду на потреби, емоції, думки та інші прояви кожної конкретної індивідуальності, але все це потребує реальних емпіричних підтверджень, результати яких поступово розкриватимуться далі.

Наразі залишився ще один не проаналізований нами жанр релігійного дискурсу – *сповідь*, яка визначається сучасними науковцями наступним чином: осмислення людиною своїх вчинків як гріха і освідчення в них перед іншою людиною, котра має владу та право ці вчинки пробачати від імені Бога [326, с. 190]. Таким чином, на відміну від індивідуальної молитви, тут у релігійну комунікацію підключається ще один суб'єкт – посередник між людиною та Богом, або, висловлюючись сучасною термінологією, медіатор відповідної комунікативної ситуації. А тому суттєва проблема і важкоздоланна перешкода для наукового, в тому числі психологічного, вивчення процесуальності й результативності сповіді полягає не тільки в її принциповій особистісній інтимності (яка за певних обставин може розкриватися перед іншими), а й у відсутності для психолога-дослідника будь-якого права виступати в ролі такого посередника для експлікації, а тим більше оприлюднення (нехай навіть і анонітного чи узагальненого) сповідницького контенту.

Отже, в якості основного, прототипного жанру релігійного дискурсу для подальшого психологічного вивчення якого було обрано саме молитву – молитовний дискурс, суб'єктом якого в рамках дискурсивної парадигми виступає не просто людина чи релігійна особистість, а релігійна дискурсивна особистість, а найбільш загальним контекстом – її релігійна активність. Обґрунтуванню цих та інших понять, як і найбільш вагомим психологічних вимірів розуміння релігійного дискурсу, будуть присвячені наступні розділи роботи.

Висновки до I розділу

1. Один із напрямків постнекласичної теоретико-методологічної та методично-інструментальної трансформації психології – так зв. «дискурсивний поворот», або «другу когнітивну революцію», доцільно спочатку аналізувати в ширшому контексті «лінгвістичного повороту» гуманітарних та соціальних

наук, що заявив про себе у другій половині ХХ ст. Офіційний його початок поклала поява аналітичної філософії, в межах якої традиційні філософські проблеми стали інтерпретуватися як проблеми аналізу мови, на якій вони сформульовані. Надалі даний феномен розглядається як характерна риса усієї філософії та науки ХХ ст. – початку ХХІ ст.

Зазначена методологічна перебудова соціального пізнання в якості центральної постулює категорію дискурсу. Остання, хоча й має історично тривалий досвід свого використання, і досі не здобула певної загальноновизнаної дефініції, особливо з огляду на чималу кількість наукових галузей, які у наш час активно залучають даний термін та надають йому доволі відмінні трактування. У найбільш глобальному та стислому розумінні дискурс можна розглядати як «текст у певному контексті» або як «мову, вплетену в життя».

2. Біля витоків дискурсивної психології за кордоном найчастіше згадуються імена Дж. Поттера і М. Уетерелл, Я. Паркера, Р. Харре, Д. Едвардса, котрі розпочали формулювання власних наукових концепцій та активні дискусії з опонентами з 80-их років минулого століття. Стимулом для виникнення й розвитку відповідних ідей стали, насамперед, філософська система М. Фуко, теорія мовних ігор Л. Вітгенштейна, концепція мовних актів Дж. Остіна, етнометодологія та соціальний конструкціонізм. Різниця спочатку в двох базових теоретичних підходах до дослідження дискурсу, що поступово виокремилися в рамках дискурсивної психології, полягає у рівнях чи вимірах його аналізу: мікрорівні, коли розглядається міжособистісна комунікація як цікава для дослідження сама по собі, й макрорівні, що передбачає вихід на загальноносупільні тенденції та масові процеси, які позначаються поняттями «ідеологія», «влада», «релігія», «фемінізм» і т. ін. Пізніше два базові підходи розгалужуються та поєднуються у так зв. «еклектичні» течії психології дискурсу. У країни Східної Європи ідеї дискурсивної психології прийшли приблизно десятиріччям пізніше, підґрунтям для чого стали, насамперед, комунікативний підхід, психолінгвістика і психологічна герменевтика.

3. У найбільш загальному теоретико-методологічному аспекті релігійний дискурс розглядається як, насамперед, діалог, який передбачає рівноправну комунікативну взаємодію щонайменше двох суб'єктів. Теоретичний аналіз сучасних загальнонаукових досліджень релігійного дискурсу дає змогу виокремити низку істотних його особливостей: обов'язкову присутність такого учасника, як Бог, необов'язкову – посередників між Богом і людьми (пророків, ангелів, святих); вагому опору на священні релігійні тексти – первинні (канонічні) та вторинні (тлумачення перших); базування на цінностях, які залишаються «законсервованими» впродовж тисячоліть (а отже, на певних архетипах людської психіки); специфічну мовну – релігійну картину світу, що лежить в його основі й, відповідно, залучення специфічної лексики та мовних зворотів; суттєву символічність і метафоричність.

У сучасній науці існують найрізноманітніші основи (філософські, історичні, соціальні, лінгвістичні, психологічні й т. д.), для класифікації даного дискурсу. А проте оскільки в умовах мегадинамічного, глобалізованого, полікультурного, інформаційно насиченого світу певні «чисті» види релігійного дискурсу існують переважно як наукові абстракції (вчення про «метамову»), то в реальному дослідженні доводиться мати справу переважно з певним змішаним його варіантом, що найбільш узагальнено й називається «релігійним». Крім видів, виокремлюються також основні жанри релігійного дискурсу – проповідь, сповідь, молитва та релігійні ритуали (обряди). У роботі констатується, що найбільш психологічним серед них і, водночас, до певної міри досяжним для емпіричного дослідження з позиції стороннього спостерігача виступає саме молитва – молитовний дискурс як активне, діалогічне за своєю природою звернення віруючої людини до Бога, святих із певним проханням, подякою, покаяттям або уславленням.

4. На основі попередньо виведеної робочої психологічної дефініції категорії дискурсу пропонується визначення релігійного дискурсу як, з одного боку, процесу когнітивно-мовленнєвої активності у релігійно релевантній соціально-комунікативній ситуації, що передбачає рецепцію, передавання та/або творення (співтворення) певних релігійних текстів у певному контексті, а з іншого – як поточного результату даної активності, що творить відповідну дискурсивну картину (модель) світу. У свою чергу, два основні рівні (або виміри) аналізу такої картини – це рівень значень як відображення загального соціокультурного середовища дискурсу і рівень смислів як втілення персоналізованих особливостей його учасників.

РОЗДІЛ II. ПСИХОЛОГІЯ РОЗУМІННЯ ТА РЕЛІГІЙНИЙ ДИСКУРС ЯК ЇЇ ОБ'ЄКТ

2.1. Герменевтичні аспекти психологічних досліджень релігійного дискурсу

2.1.1. Сучасна філософська і психологічна герменевтика

Від початку нашого століття у психології заговорили про її перехід на *етап постнекласичної раціональності*, причому, як вказує М.С. Гусельцева, однією із його особливостей виступає *герменевтична орієнтація досліджень* на протипагу попередньому класичному «об'єктивізму». Також зазначається, що поняття у таких методологічних рамках є не стільки логічними абстракціями, скільки типологічними рисами або ідеальними моделями; об'єктом дослідження виступають унікальні системи, що саморозвиваються; його предмет нерідко мислиться як текст, і до нього в міру доречності застосовується семіотичний дискурс. Якщо ж предметом дослідження виступає сам суб'єкт, то задіюються *герменевтичний та діалогічний методи* [81, с. 10].

У сучасній філософії *герменевтика* (від гр. «роз'яснюю», «витлумачую»), як і у стародавні часи, *продовжує визначатися як мистецтво тлумачення й розуміння певних текстів* (до речі, першопочатково – Біблії), *а також вчення про відповідні принципи*. Традиції такого підходу беруть свій початок ще з часів античності (ідеї Платона) та, особливо, від періоду середньовіччя, коли герменевтика назагал ототожнювалася з екзегетикою, тобто тлумаченням і коментарями до біблійних текстів [273, с. 509–513].

Як зазначає П. Рікер, власне «у християнстві герменевтична проблема існувала завжди, й вона бере початок зі звістки, з вихідної проповіді (...) Разом із тим ця вихідна проповідь, це слово йде до нас через те, що написане, через писемні джерела, і їх необхідно постійно відновлювати в якості живого мовлення, щоби залишалось завжди актуальним древнє слово, що свідчить про фундаментальну, основну подію» [329, с. 512–513]. Аналогічне можна стверджувати й щодо всіх інших світових та національних, етнічних релігій, які долають первинні свої часові, географічні чи ментальні кордони. Але якщо першопочатково герменевтика виникла внаслідок необхідності інтерпретації священних текстів та їх адекватного перекладання іншими мовами, «інспірована труднощами проникнення у глибинну сутність древніх писань» [219, с. 10], то *в наш час сутність герменевтичного підходу децю змінилася*.

Так, релігієзнавець А.М. Колодний зазначає, що *при герменевтичному вивченні сучасної релігії* основна увага повинна зосереджуватися «на важливих для людини релігійних явищах або на інтерпретаціях, які дають люди цим феноменам». Особливо продуктивними в цьому річчї вважаються

герменевтичні дослідження, де розглядаються «нові інтерпретації старих релігій як свого роду духовне вирішення проблем, що здаються нерозв'язаними іншими способами і таких, що є екзистенційними за своєю природою» (наприклад, герменевтична концепція О. Больнова) [452, с. 91].

Очевидно, що на першопочатково висловлені (у Біблії, у Корані й т. д.) релігійні істини, з одного боку, тисячоліттями нашаровуються історичні, культурні, мовні й ін. значеннєві модифікації, з іншого боку, – унікальні індивідуальні смисли кожного вірянина як дискурсивного суб'єкта, щоразу перебуваючого у неповторній соціальній, комунікативній, психологічній ситуації. Інакше кажучи, паралельно або дуже часто навіть усупереч зусиллям апостолів, богословів, теологів, певне релігійне уявлення, поняття для кожної конкретної людини – це саме те, як вона його сприймає, осмислює, реконструює або й «перекручує» у своєму «живому» мовленні.

Базове поняття класичної герменевтики – «розуміння». Свій категоріальний статус воно набуло у працях *Ф. Шлейермахера*, котрий першим переорієнтував відповідну галузь із розробки правил тлумачення конкретних текстів на дослідження загальних принципів їх розуміння. Фундаментальні філософські засади осмислення досліджуваної категорії також заклали *М. Гайдеггер*, *В. Дільтей*, *Х.-Г. Гадамер*, у працях котрих вона розкривається за допомогою *понять тексту та його смислу, автора й читача, культурного контексту, а також реконструкції, інтерпретації та тлумачення*. При цьому смисл може розглядатися як іманентний певному тексту, і тоді мова йде про *розуміння-відтворення* (традиційна герменевтика), або як трансцендентний йому, що позначає, у гайдеггерівському баченні цього слова, *«розуміння-творення»* (філософська герменевтика).

Отже, у ХІХ столітті були закладені первинні основи *психологічної герменевтики* (Ф. Шлейермахер, В. Дільтей), а у ХХ столітті – *філософської* (М. Гайдеггер, Х.-Г. Гадамер) [49; 119; 138, с. 513; 309] та *феноменологічної герменевтики* (П. Рікер) [329], що загалом визначили актуальний статус даної комплексної галузі як цілісної науково-методологічної парадигми, яка повноцінно увійшла у соціальні та гуманітарні науки.

Так, аналізуючи історію та сучасність герменевтики як філософської та спеціальної галузі досліджень, Н.В. Попова зазначає, що на сьогоднішній день герменевтика вже не є лише «мистецтвом» інтерпретації текстів, тобто «чистим», «безпомилковим», «адекватним» способом їх розуміння. Під впливом некласичної та постнекласичної філософії, зокрема, екзистенціальної філософії та філософії життя, така нова герменевтика вивчає не стільки ідеальне, скільки *фактичне розуміння, у якому істотно зростає важливість суб'єктивних елементів інтерпретації*. У цьому річищі, аналогічно до проаналізованих вище лінгвістичного й дискурсивного «поворотів» сучасного

гуманітарного знання, постулюється і «прагматичний поворот» філософії назагал та герменевтики зокрема [304, с. 9–10, с. 13].

Останнім часом, на думку деяких дослідників, намітився вихід проблематики розуміння за межі власне герменевтики – або шляхом доповнення герменевтичної методології психоаналітичною та структуралістською теоріями, або через розробку розуміння як широкої епістемологічної та логіко-методологічної проблеми [400, с. 436–437].

Узагальнюючи напрацювання попередників, П.В. Барковський, за його власним висловом, виводить «контури сучасної герменевтичної філософії» та намагається розробити *інтегративну теорію розуміння*. Розглядаючи проблему мовленнєвого вираження предмета розуміння, автор робить висновки щодо відповідного процесу в цілому. На його думку, можна стверджувати, що розуміння має справу не тільки із засвоєнням колись створених смислів, з реконструкцією того мисленнєвого та життєвого досвіду, який лежав в основі надання даних смислів, а й не в останню чергу із приписуванням певного смислу тому чи іншому феномену. В поняття смислу в найбільш загальному вигляді вкладається значення безпосередньої включеності у систему взаємних посилянь та відносин, що складають індивідуальний досвід зв'язного уявлення світу. «Смисл» використовується П.В. Барковським також і у значенні «мисленнєвий образ», що має комплексний характер і досить розгалужену структуру. Наприклад, категорія «хоробрість» у різних культурах асоціюється не тільки з побутовими, етичними, військовими, релігійними й іншими уявленнями про відповідну якість, а і з символікою кольору, ритмікою звуку (барабанний бій) і т. д., при цьому в різних культурних контекстах такі асоціації здебільшого будуть відрізнятися [20, с. 54].

Чимало відомих мислителів узагалі стверджують, що саме такий – герменевтичний підхід – єдино адекватний для психології, яка має справу щоразу з неповторно-унікальними проявами світу внутрішніх переживань. Причому подібні погляди мають вже понад столітню традицію. Як відомо, ще В. Дільтей, засновник «розуміннєвої психології», в аспекті розподілу всіх сфер людського знання на науки «про природу» та науки «про дух», саме розуміння називає основним методом останніх: «Подібно до того, як у науках про природу будь-яке закономірне пізнання можливе лише завдяки експериментам з їх правилами вимірюваності та обраховуваності, так у науках про дух будь-яке абстрактне положення в кінцевому рахунку може бути виправдане лише пов'язаністю його з тією душевною життєвістю, яка дана в переживанні й розумінні». Щодо психології така позиція конкретизується, наприклад, тією тезою, що «кожна людина начебто замкнена у свою індивідуальну свідомість (...) і будь-якому осягненню передає свою суб'єктивність» [88, с. 256].

Власне *поняття «розумінневої психології» запропонував* послідовник В. Дільтея *Е. Шпрангер*, чим хотів підкреслити, що, по-перше, вихідний принцип психології – це розуміння як спосіб безпосереднього смислового осягнення явищ «об’єктивного духу»; по-друге, все «об’єктивне» – це так зв. «життєвість», тобто певні структури або навіть «організми», наприклад, суспільство як надіндивідуальна цілісність; по-третє, все зовнішнє пізнається тільки через структуру «індивідуального духа» – індивідуальності, котра таким чином виступає «альфою та омегою» будь-якого пізнання [449]. З такої точки зору не тільки сфера релігійних феноменів, а й будь-яка соціальна система є трансцендентною та надміру абстрактною.

Але, на нашу думку, не варто впадати в крайнощі суб’єктивізму й розглядати «людину розуміючу» як такого собі «Робінзона» на необжитому іншими «істотами» (тобто певними універсальними «значеннями») острові його персональних смислів – «власних понять». Зокрема, ще один відомий розробник концепції психологічної герменевтики Ф. Шлейєрмахер, описуючи загальні завдання психологічного тлумачення у контексті відносин мовця та слухача, в якості ідеальної моделі розуміння тексту розглядає гіпотетичну ситуацію спільності (тобто тотожності) думок і мови двох сторін комунікації, а нерозуміння, навпаки, як абсолютний незбіг між ними. В обох цих випадках проблема розуміння відпадає сама собою. Насправді ж у кожній конкретній ситуації між мовцем і слухачем завжди є певна різниця у способі міркування та говоріння, проте вона, як вважає Ф. Шлейєрмахер, у принципі не є нерозв’язуваною. Тому будь-яке прагнення зрозуміти іншого передбачає можливість подолання зазначеної різниці, а задача психологічного тлумачення – якомога глибше проникнення у її властивості й основи [445, с. 167].

Таким чином, для апологетів герменевтичного підходу, котрі орієнтуються, перш за все, на цінності, уявлення, знання, що поділяються тією чи іншою спільнотою людей, предметом безпосереднього наукового інтересу виступає правильність певних висловлювань саме з точки зору цих спільнот та людей. Адже герменевтична наукова традиція не зводиться до пізнання якоїсь абстрактної істини, вона швидше зорієнтована на ціннісно-смислову інтерпретацію дійсності, тобто мова йде про значний суб’єктивний характер будь-якої «істини» як її залежність від особистісного знання, досвіду, бажань та індивідуальних точок зору [135, с. 15, 19].

З огляду на давні й визнані традиції «розумінневої психології» в сучасній науці, відповідна парадигма продовжує активно розроблятися й розвиватися. Наприклад, В.В. Знаков у *межах постнекласичної психології* виокремлює *три магістральні традиції дослідження*: когнітивну, герменевтичну та екзистенціальну. А оскільки ключовою для вченого виступає категорія розуміння, то, на його думку, когнітивні дослідження завершуються отриманням «розумін-

ня-знання», герменевтичні – «розуміння-інтерпретації», а екзистенціальні – «розуміння-осягнення» предмету наукового аналізу [135]. Тобто назагал усі три запропоновані автором поняття, як і їх детальніші описи, вказують на пріоритетність теорії та методів герменевтики у конструюванні сучасного психологічного знання.

У межах вже власне герменевтичної традиції, точніше в рамках психології розуміння, В.В. Знаков виокремлює 7 основних наукових підходів до заявленої проблеми: методологічний, когнітивний, логічний, семантичний, лінгвістичний, комунікативний та психологічний [134, с. 34]. На нашу думку, на рівні загальнонаукового психологічного аналізу реально обраний підхід до вивчення й опису розуміння визначатиметься усвідомленими та/чи неусвідомлюваними теоретичними орієнтаціями психолога-дослідника (психоаналітичними, біхевіористичними, гештальт-психологічними, екзистенційно-гуманістичними, когнітивістськими й т. ін.). У такому контексті когнітивний підхід – це тільки один із низки можливих. Водночас, усі вони можуть термінологічно й епістемологічно нашаровуватися, що інколи формує хаотично-синкретичний або, в ідеалі, виважений інтегративний погляд на дану проблему.

Логічний підхід нерозривно пов'язаний із методологічним, оскільки мова може йти, наприклад, про «класичну» логіку або про логіку «постнекласичної раціональності» тощо. Крім того, виходячи із сучасного наукового поділу, семантика – це розділ лінгвістики, відповідно, (психо)семантичний підхід – це один із різновидів (психо)лінгвістичного. Отже, проблема розуміння потребує детальнішої розробки справді системного погляду з виокремленням і співставленням відповідних різноякісних рівнів наукового аналізу, а не просто їх однопорядкового перерахування.

Етимологія ключового для герменевтичної парадигми терміну вказує на належність відповідного процесу, насамперед, до сфери «розуму», а точніше *мислення* як вищого пізнавального психічного процесу [322]. Так, аналізуючи відповідне явище та його психологічні закономірності, Г.С. Костюк використовує твердження про те, що розуміння «є невід'ємною стороною процесу пізнання людиною світу», воно «являє собою розкриття реально існуючих істотних зв'язків предметів і явищ об'єктивної дійсності», а його результатом є «ті судження, висновки, поняття, погляди тощо, які складаються в особистості» [188, с. 251–254]. Подібні трактування насправді не дають змоги теоретично хоча б частково диференціювати розуміння від інших операцій та форм мислення. До речі, й сам видатний український психолог зазначає, що «процеси розуміння – це і є процеси нашого мислення» [там само, с. 256], що, очевидно, позбавляє перше поняття, на відміну від другого (мислення), права на свою власну унікальність.

Водночас, в українській психології склався цілий окремий напрямок наукових досліджень, у якому розуміння розглядається хоча й асоційовано із процесом розв'язання задач, у тому числі творчих (В.О. Моляко, А.Б. Коваленко, Т.М. Траверсе, Н.А. Ваганова, Ю.А. Гулько та ін.) [47; 76; 171; 378; 390], а також з активністю інтелекту людини (М.Л. Смульсон) [365], а проте все таки як відносно самостійний процес та його результати.

У російській психології значною мірою аналогічні теоретичні засади при вивченні розуміння знаходимо в працях О.О. Брудного, Л.Л. Гурової, Ю.К. Корнілова, А.Д. Малахової, С.Л. Рубінштейна, Г.П. Щедровицького, С.Г. Якобсона та ін. [42; 78; 185; 242; 338; 452]. Загалом відомі російські методологи (Ф.Є. Василюк, В.П. Зінченко, Б.Г. Мещеряков, В.А. Петровський та ін.) теж констатують той факт, що розуміння нерідко ототожнюється саме з пізнанням, у тому числі, з його вищими формами – осягненням і творчістю. В якості найбільш важливих визначень терміну розуміння вони виокремлюють три основні моменти: 1) здатність осмислювати, осягати зміст, значення, смисл чого-небудь; 2) те або інше тлумачення чогось (тексту, поведінки, сновидінь і т. ін.); 3) когнітивний процес осягнення змісту, смислу [50, с. 192].

Але, віддаючи все належне відповідним моделям, розробленим у зарубіжній та вітчизняній психології в рамках вивчення пізнавальної сфери особистості, в межах когнітивного напрямку, де дослідження характеризуються комплексним своїм підходом, торкаючись не тільки мислення й мовлення, а практично всіх когнітивних процесів, усе ж таки мусимо констатувати, що вони здебільшого не враховують інші не менш важливі аспекти будь-якого психічного акту, в тому числі, розуміння – насамперед, його соціальну природу та екстралінгвістичні складові, такі важливі в ракурсі дискурсивного підходу.

У цьому аспекті О.М. Юркевич слушно розглядає *надлогічне (надрозсудливе) розуміння, що концентровано виражається в метафорі* та дає змогу розглядати певний смисл як тотожність самому буттю – його надлогічну єдність. Далі, в цьому випадку *розумінню як «вчуванню» протиставляється розуміння як «співчування»* – базове герменевтичне відношення, узятє в різних аспектах: трансцендентному, іманентному, а також міжособистісному («Я» і «Ти») та комюотарному («Я» і «Ми»). У такому ракурсі аналізу навіть християнська Трійця виступає свого роду моделлю потрібної структури духовного спілкування та логіко-символічною основою *діалогічної герменевтики*. Таким чином, розширюючи індивідуальне «Я» до символічного духовного «Ми», остання сприяє пізнанню надіндивідуальної, колективної духовної реальності [461, с. 28].

Також, розпочинаючи системну, ґрунтовну теоретико-методологічну характеристику розуміння, Г.І. Рузавін констатує: «Із самого початку очевидно, що в розумінні присутня суб'єктивно-психологічна складова, пов'язана

з осягненням думок, почуттів та інших елементів духовного світу людей». І, що найважливіше для нас, далі автор продовжує: «У широкому смислі її (суб'єктивно-психологічну складову – Н.С.) часто називають вживанням у внутрішній, духовний світ, а у психології – емпатією, або вчуттям, і вона відіграє вирішальну роль у герменевтиці» [339, с. 165].

Емпатія нерідко характеризується як «співчуття» та «співпереживання», до переліку яких можна додати і «співрозуміння» або «співпорозуміння», що виводить нас із власне психологічних, здебільшого когнітивних вимірів аналізу розуміння на ширші соціальні, трансперсональні його аспекти. Узагальнивши існуючі наукові підходи до вивчення відповідного феномену, Л.П. Журавльова стверджує, що ключовим моментом будь-якої емпатії є відображення її суб'єктом переживань об'єкта даного процесу. При цьому таке відображення на найвищому своєму рівні, соціопсихологічному, набуває форми *особистісно-смислової емпатії*, яка забезпечується системою особистісних механізмів – аналізом, оцінкою ситуації, особистісною і моральною рефлексією, емоційною і когнітивною децентрацією, установкою, антиципацією [117].

Поняття емпатії, що належить до концептуального поля категорії «почуття», неминуче пов'язує розуміння не тільки з традиційною для його розгляду сферою раціональної логіки, а і з інтуїтивними процесами. У такому контексті вагомим є *концепція інтуїтивно-почуттєвого відображення*, розроблена В.Д. Потаповою, котра вперше дослідила інтуїцію та почуття як паритетні складові психічного відображення. Учена наголошує, що логічне мислення не надає повної підтримки людині у складних або нестандартних ситуаціях, тоді як інтуїція та емоції, заповнюючи собою певний проміжок у мисленнєвому процесі, поєднують компоненти роздумів, інколи навіть і дуже віддалених, викликаючи бажаний образ дії. Інтуїтивно-почуттєве відображення – це одна з перших його форм, яка в подальшому може перетворюватися на інші форми відображувального процесу, вже опосередкованого абстрактними концептуальними структурами, диспозиціями, стратегіями тощо [305, с. 9].

У цілому концепція В.Д. Потапової настановлює на визнання не тільки власне реконструктивно-відображувального, а й *творчого характеру розуміння*, адже поняття творчості багатьма науковцями асоціюється саме з інтуїтивними процесами психіки людини. Тут існує і суголосність із сучасними теоріями взаємодії у взаємооберненій системі «Автор–Текст–Читач» (наприклад, [213]), де смисл не тільки видобувається (реконструюється), а й конструюється з огляду на психологію своїх суб'єктів.

У контексті класичної для радянської і до певної міри пострадянської психології *діяльнісної парадигми* окреслюється ще один вагомий аспект дослідження процесу розуміння. Оскільки сутністю останнього виступає пошук і творення певних смислів, а смисл О.М. Леонтьєвим розглядається

як *відношення мотиву до мети*, то, отже, розуміння може визначатися і як встановлення саме такої – інтенційної (або мотиваційно-цільової) складової у структурі свідомості особистості. Зокрема, як наголошує класик, «*питання про смисл є завжди питання про мотив*» [224, с. 182].

Відголоски та творчу інтерпретацію даного підходу знаходимо у Г.О. Бала, котрий, системно розглядаючи смислові культурні процеси, пропонує робоче трактування смислу діяльності як «ідеального модусу культури, що опосередковує детермінацію мотивації діяльності потребами її суб'єкта (індивідуального або колективного) і/або значимими для нього цінностями» [211, с. 88–89]. Отже, в дефініції відомого українського методолога смисл – не просто продукт індивідуального погляду людини на світ, а ще й культурно оформлене утворення («модус культури!»), що є цілком доречною заувагою з огляду на соціальну та аксіологічну природу безпосереднього предмету нашого наукового інтересу – релігійного дискурсу.

Зуважимо, що діяльнісний, або, ширше, *поведінковий ракурс аналізу* розуміння поширений у західній психології [133]. Так, дослідник І. Дж. Лі, розглядаючи проблему непорозуміння у спілкуванні між людьми, виокремлює 6 базових, на його думку, напрацьованих дефініцій розуміння, більшість із яких, на нашу думку, мають яскраво виражений інтенційний та конативний зміст: 1) розуміння як *слідування* певним інструкціям, 2) розуміння як *здійснення* прогнозування, 3) розуміння як *надання* вербальних еквівалентів, 4) розуміння як *узгодження* програм діяльності, 5) розуміння як *розв'язування* проблем, 6) розуміння як *здійснення* адекватних реакцій, 7) розуміння як *вчинення* правильного оцінювання [534, с. 42–43].

В українській психології ґрунтовну концепцію мотиваційно-смислової регуляції діяльності (професійної) розробляє Ж.П. Вірна, котра досліджує зазначену регуляцію в цілісній складній системі особистісної саморегуляції та самореалізації. Відповідно, смисл розглядається, з одного боку, як складова структури особистості, а з іншого боку, як фактор регуляції діяльності. Деталізуючи цей погляд та аналізуючи напрацювання попередників, дослідниця стверджує, що мотиваційно-смислові утворення особистості взаємопов'язані у єдину систему регуляції життєдіяльності, утворюючи в її межах відносно автономні динамічні смислові системи. Кожна з них, у свою чергу, включає низку взаємопов'язаних різних мотиваційно-смислових структур і забезпечує смислову регуляцію певної сфери життєдіяльності [61, с. 7–8].

Отже, важливо не забувати про практичні аспекти розуміння, оскільки воно, принаймні в ідеалі, має завершуватися реальними доцільними діями в контексті «зрозумілого» самого себе, Іншого, світу назагал. Врешті-решт, проблема розуміння повинна поступово переходити (і в історичному своєму ракурсі, й в індивідуально-онтогенетичному) від локальних нюансів «правильного прочитання» певних конкретних слів, висловів, текстів до глобаль-

них феноменів адекватного тлумачення екзистенціалів людської долі й навіть ще далі – до осягнення позачасових, позапросторових трансцендентних сутностей, якими і є, власне, базові релігійні концепти.

З такої точки зору, розуміння – це не просто складова людського життя, а його необхідна сторона, яка зачіпає усі особистісні сфери. Як зазначає Н.А. Ніколаєва, людина стає зрілою, тобто самою собою, лише у процесі розуміння, тобто розкриття того смислу, який прихований у світі, – у предметах, подіях, інших людях. Світ, у якому живе людина, становить інтерсуб'єктивне поле значень, «життєвий світ» – дорефлексивний «обрій» людського буття, вихідне положення у світі. Перебуваючи в такій своїй закоріненості в життєвому світі, людина принципово не здатна безпосередньо сприймати навколишню реальність, а звідси й виникає потреба розуміти сутне. У контексті такої «буттєвої розщепленості» людини розуміння означає прагнення до втраченої цілісності в особливому довірчому ставленні до суцього, яке розкриває себе у фокусі «спрямованості-до». У цілому *проблему розуміння* дослідниця розглядає *на трьох рівнях*: семантики (через мову), рефлексії (саморозуміння) та екзистенції (пізнання сутнього) [272, с. 8–9].

У сучасній українській психології належне втілення *методології системного підходу* до дослідження окресленого феномену знаходимо, наприклад, у концепції А.Б. Коваленко, котра в *структурі розуміння* виокремлює *три базові компоненти*: когнітивний, операціональний (мисленнєві стратегії) та регулятивно-особистісний. У свою чергу, перший із них утворюють як загальні уявлення, так і конкретні знання певної мови й відповідної предметної галузі, попередній досвід, накопичений суб'єктом, рівень його освіченості, а також суб'єктивні системи смислів; другий – пошук аналогів, комбінування, гнучка стратегія і продуктивна стратегія; а третій – мотиви діяльності, індивідуально-типологічні особливості, тип особистості, властивості мислення (гнучкість, переважання образного чи вербального мислення, рівень інтелекту, особистісні смисли) [171, с. 46–48].

На метасистемному рівні аналізу необхідно згадати і про соціальний, соціокультурний аспект розуміння – розуміння «Іншого». Саме цей аспект повноцінно включає у феноменологічний простір досліджуваного процесу мову й мовлення, діалог, а також власне дискурс. Розглядаючи мовну онтологію розуміння, В.В. Березіна зазначає, що, оскільки у філософській герменевтиці поняття інтерсуб'єктивності не вживається (як тотожне «подвійному суб'єктивізму»), його місце посідає поняття діалогу, або розмови. Тобто мова й розуміння конститууються в діалозі як «говорінні Іншому» та «говорінні з Іншим» [27, с. 9].

У такому ракурсі вагомим теоретичним орієнтиром для нас виступає і *герменевтика спілкування*, основні засади якої аналізує З.С. Карпенко [152; 153]. Учена, зокрема, вказує, що розуміння стає можливим внаслідок

діалогічної орієнтації комунікантів у задіянні обох аспектів феноменологічного відцентрування: такого, як інтуїтивно-емпатійний, смислопороджувальний, синтетичний, телеологічний, і такого, як аналітико-рефлексивний, інтерпретативно-оцінювальний, дискурсивний, каузальний. Услід за Е.Д. Хіршем, З.С. Карпенко наголошує, що правильне розуміння можливе тільки одне, а інтерпретацій – безліч, позаяк перше базується на термінології тексту, а друге – на термінології інтерпретатора і передбачає розшифрування певних смислів [153, с. 54–55].

Отже, більшість досліджень та трактувань процесу розуміння виводять нас на ключову при його характеристиці категорію – *«смысл»*. І знову звернемося, насамперед, до словникових видань, які надають досить різноспрямовані дефініції. Наприклад, у «Великому тлумачному словнику сучасної української мови» *смысл* визначається як: 1) «уявлення про щось, поняття», 2) «роль, важливість чого-небудь», 3) «внутрішній зміст, суть, значення чого-небудь», 4) «мета, завдання, призначення чого-небудь» [57, с. 1348]. Як бачимо, *в українській мові виокремлюються чотири основні контексти розгляду смыслу: когнітивний (уявлення та поняття), аксіологічний (важливість), іманентний (суть) та інтенційний (мета)*.

У «Новій філософській енциклопедії» із найбільш загальних теоретико-методологічних позицій *смысл* розглядається як «розташована поза ним сама сутність феномена, яка виправдовує його існування, пов'язуючи його із ширшим прошарком реальності». Тобто, визначаючи місце певного феномену в певній цілісності, *смысл* «перетворює його здійснення на необхідність, що відповідає онтологічному порядку речей» [273, с. 576]. Інакше кажучи, дана дефініція виокремлює *ще один істотний аспект розгляду смыслу – онтологічний*, що, вочевидь, виходить за рамки нашого дослідження, залишаючись предметом богословських і теологічних міркувань (щодо релігійного дискурсу).

На підставі вивчення великого масиву літератури, присвяченої проблемі *смыслу*, І.І. Матюшіна поділяє всі дослідження в цій галузі на *три парадигмальні напрямки*: 1) «менталістська» парадигма – вбачає джерело *смыслів* у свідомості людини, що активно породжує і зберігає *смысли*; при цьому мова виступає лише знаковою формою, механізмом об'єктивації та структуризації відповідного змісту свідомості (Г. Фреге, Е. Гуссерль, Е. Кассирер, В. фон Гумбольдт, О. Потебня та ін.); 2) «формалістська» (лінгвоцентристська) парадигма – сутність процесів *смыслотворення* розуміють як роботу власне мови, мовних форм за певними мовними правилами, адже і розуміння, і свідомість, і людське буття в цілому функціонують за законами мови (Л. Вітгенштейн, Ф. де Соссюр, П. Рікер, К. Леві-Строс, Ж. Дельоз та ін.); 3) «комунікативна» парадигма – стверджує, що «місцем» виробництва *смыслів* є не свідомість і не мова самі по собі, а комунікативна взаємодія людей, що має

різні форми й завжди включена в розлогий контекст людського буття (Ю. Габермас, М. Бахтін, О. Розеншток-Хюссі, Ст. Тулмін, Дж. Сьорл, Г. Шпет, П. Флоренський, Р. Якобсон та ін.). Саме з останньої точки зору невід'ємними властивостями смислу виступають поліфонія, діалогічність, незавершеність, динамізм, багат шаровість, взаємодія варіативного й інваріантного, об'єктивного та суб'єктивного, експліцитного й імпліцитного [250, с. 9–11]. І саме остання точка зору, додамо вже від себе, є найбільш близькою до сутності дискурсивного підходу в сучасній науці.

Власне у психології теж не існує загально визнаного, єдиного підходу до визначення «смислу», який розглядається у своїй семантичній зв'язці, насамперед, із поняттями «особистісний», «життєвий», а також із категорією «значення». Зокрема, відомий дослідник психології смислу *Д.О. Леонтьєв* виокремлює дві основні дефініції: 1) смисл – це сутність, головний, основний зміст (іноді прихований) у явищі, повідомленні або поведінкових проявах і 2) смисл – це особистісна значущість тих або інших явищ, повідомлень, дій, їх відношення до інтересів, потреб і життєвого контексту в цілому конкретного суб'єкта. Вчений уточнює, що перше визначення смислу як міждисциплінарної категорії частіше використовується у лінгвістиці, логіці та теорії пізнання і є фактично синонімічним поняттю значення, тоді як друге – у соціології, філософській антропології та психології, зазвичай утворюючи з поняттям значення полярну опозицію [279, с. 175].

Натомість Д.О. Леонтьєв пропонує *функціональне трактування зазначеної проблеми*, що є, по суті, системним її розглядом і *долає традиційну опозицію «значення–смисл»*. Із нього, за твердженням автора, можна вивести психологічне трактування «значення» як «системної якості, що набувається смислом слова або висловлювання (чи компонентом цього смислу) в умовах єдності смислотвірного контексту». Таким контекстом, з огляду на методологію діяльнісного підходу, виступає, у вужчому розумінні, конкретна комунікативна ситуація, у ширшому – діяльність певної спільноти як сукупного суб'єкта [226, с. 382]. А тому можна стверджувати, що розуміння дискурсу, стимульоване єдиною для всіх його учасників комунікативною ситуацією, – це, з одного боку, пошук і творення спільних із партнерами смислів, тобто вже власне значень певних сутностей, так і, з іншого боку, відображення, продукування, передавання власних (авторських) смислів, спровокованих унікальністю кожного конкретного суб'єкта дискурсу.

Поняття комунікативної ситуації є ключовим при розгляді проблеми розуміння і у концепції Н.Д. Павлової, що вже згадувалася вище. Учена, зокрема, зазначає, що останнім часом інформаційно-кодова модель спілкування визнана неадекватно звуженою, особливо в контексті «живого спілкування» з його унікальними суб'єктами, контекстами, ситуаціями, коли одного лише знання мови і правил побудови речень стає недостатньо. Відповідно,

уявлення про закономірності формування і передавання смислу, про те, що повинна знати та вміти людина, котра включається у комунікативну практику, значно ускладнилося й розширилося. У свою чергу, при дослідженні механізмів функціонування дискурсу виникли нові питання, серед яких і проблема розуміння дискурсу як комплексного феномену [89].

Серед сучасних українських напрацювань системне дослідження смислу знаходимо, зокрема, в монографії В.В. Жовтянської [116]. Авторка виокремлює наступні *основні функціональні сфери смислу*: смисл знака – пов'язаний з інтерпретацією цього знака (в тому числі, слова) певним індивідуальним або соціальним суб'єктом; смисл символу – передає, зокрема, той зміст, який неможливо безсередньо передати через слова; смисл об'єкта – щось сутнісне, істинне, що полягає у самому цьому об'єкті; смисл життя та діяльності – певна суб'єктивна значущість цього життя та певної діяльності для їх суб'єкта [там само, с. 8–48]. Оскільки ж об'єктом нашого дослідження виступає дискурс, структурований за допомогою системи відповідних мовних/умовних знаків, то найбільшою мірою проблема його розуміння в даному випадку стосується саме першої сфери функціонування смислу, яка в реальних умовах життя більшою або меншою мірою пов'язана й з усіма іншими окресленими сферами.

Отже, виходячи з результатів проведеного теоретичного аналізу, надалі за основу беремо трактування *смислу як особистісної значущості певних предметів та явищ світу, зумовленої як індивідуально-психологічним, так і соціальним (зокрема, комунікативним) контекстом їх розгляду. Смисл дискурсу – це особистісна значущість певних його складових зокрема (окремих уявлень і понять) та як системи назагал у всій її цілісності й сукупності, зумовлена соціокультурним, комунікативним та власне психологічним контекстом*. Така значущість, відповідно, має різні виміри свого аналізу: найбільш розлогий онтологічно-іманентний, аксіологічний, когнітивно-семантичний, мотиваційно-цільовий, комунікативно-трансперсональний та ін.

Тепер виникає необхідність детальніше обґрунтувати основні теорії та поняття, за допомогою яких доцільно описувати й вивчати розуміння власне релігійного дискурсу, в зв'язку з чим переходимо до наступного підрозділу нашої роботи.

2.1.2. Психолого-герменевтичний підхід до дослідження дискурсу: конкретнонаукові засади

Як вже зазначалося, найбільш всеохопною теоретико-методологічною базою для вивчення феномену розуміння виступає класична та дещо осучаснена філософська герменевтика, що в наші дні активно доповнюється ідеями психоаналізу, структуралізму та постструктуралізму [55]. Виходячи із провідних ідей останнього, основним об'єктом будь-якого розуміння виступає саме

«текст» (у найширшому своєму визначенні), а результатом – індивідуальне прочитання й осмислення цього «тексту» (у глобальному підсумку – тексту буття власного, буття Іншого, суспільства, Всесвіту в цілому в його антропологічних вимірах).

Враховуючи всі ці новітні тенденції, О.О. Брудний, наприклад, окрім «науки про розуміння», пропонує також термін «*наука розуміти*» – так зв. «постгерменевтика». На його думку, вона формується під впливом сучасної «радикальної психології» та психолінгвістики, являючи собою прояв і наслідок експериментального підходу до аналізу проблеми розуміння, а також будучи спробою створити у свідомості й підсвідомості читача настановлення, зорієнтовані на розуміння смислу текстів і реальності, стимулюючи таким чином відповідний процес як прояв однієї із найважливіших сутнісних сил людини [42, с. 4].

Сучасні дослідження розуміння пов'язані, зокрема, з експериментальним вивченням й описом *когнітивної обробки текстової інформації* – від окремого слова, речення до складної сукупності висловлювань. Такі розробки найбільш відомі у наступних форматах: *моделі переходу від поверхової* (синтаксичної) *до більш глибокої* (семантичної) *структури вербального утворення* (на основі ідей Н. Хомського); *моделі циклічності речень* (базується на більш загальному уявленні про циклічність пізнавальних процесів); *моделі активації певної сфери наявного категоріального знання* (що є одним із варіантів «зустрічної моделі» обробки інформації) та ін. Водночас, окрім специфічних теорій розуміння вербальних текстів, корисними орієнтирами при дослідженні окресленої сфери є і *більш загальні моделі кодування й розуміння інформації* – «ранньої семантичної пам'яті», «*послідовної переробки*», «*паралельної переробки*», «*зустрічної переробки*» тощо [174, с. 155–161]. У будь-якому випадку розуміння текстової інформації повинне розглядатися як нелінійний, складно структурований, багаторівневий процес, що сутнісно, у своєму як історичному, так і індивідуально-особистісному аспектах, є, принаймні потенційно, циклічно-незавершуваним актом.

Окремі російські та українські дослідники фокус своїх наукових пошуків також спрямували на вивчення проблеми розуміння текстів, насамперед, наукових та учбових (Л.П. Добраєв, Р.В. Кириченко, Т.В. Кравчина, О.М. Корніяка, Н.В. Чепелева, Г.Д. Чистякова й ін.) [93; 161; 186; 197; 330; 430]. Зазначений ракурс зближує психологічний аналіз категорії «розуміння» з напрацюваннями сучасної і лінгвістики, і її міждисциплінарних утворень, у тому числі філософії мови та психолінгвістики. Ключовим при цьому виступає поняття тексту, що, як вже зазначалося, в контексті тенденцій постмодерністського світогляду набуло онтологічного статусу. *Текст* – це вже не тільки цілісна система вербальних знаків, а ціле людське життя і навіть увесь Всесвіт, тому й розуміння теж *набуває фундаментальних буттєвих масштабів*.

В одному з новітніх колективних видань Київської наукової школи психологічної герменевтики (під науковим керівництвом *Н.В. Чепелевої*) розуміння визначається саме як *«розуміння тексту»* – як процес засвоєння та породження смислів, основними характеристиками якого є *відтворення смислу (концепту) вихідного повідомлення та синтез нового смислу, що відбувається через «зіткнення» (або взаємодію) смислових полів автора та читача даного тексту* [330, с. 275].

Даний процес неодмінно позначається на суб'єктних структурах «читача», входячи в його нарративні структури та перетворюючи його на «автора». Із цього приводу Н.В. Чепелева наголошує, що розуміння та інтерпретація соціокультурного досвіду ведуть до створення власного внутрішнього світу особистості, власної реальності, що вибудовується як неповторний особистісний твір за допомогою авторського ставлення – як до навколишньої дійсності, так і до власної особистості, до власної ідентичності. При цьому здатність інтерпретувати реальність за допомогою текстових, перш за все нарративних, елементів є невід'ємною сутністю особистості як соціокультурної істоти, а використання специфічних оповідних структур є основним засобом осмислення життя і, більше того, особливою формою існування людини, притаманним тільки їй способом буття [418, с. 16].

З позицій психологічної герменевтики в Україні також досліджуються: життєві обставини та особистісний розвиток (О.О. Зарецька) [120], вікові особливості розуміння особистого досвіду (О.М. Назарук) [267], когнітивні стилі особистості (Л.І. Романовська) [334] та ін.

Далі необхідно наголосити, що поряд із «розумінням» у лексико-семантичному полі герменевтичних наук співіснують і такі поняття, як «інтерпретація», а також «тлумачення», «пояснення», «трактування» тощо, причому найчастіше у наукових психологічних текстах згадуються перші два (*«розуміння» та «інтерпретація»*). В окремих зарубіжних публікаціях саме інтерпретація, а не розуміння, розглядається як важлива складова дискурсивного процесу (Metzger, 1995; Roy, 1989; Wadensjo, 1998) [555, с. 5–6].

Тому варто окремо розглянути й порівняти типові визначення відповідних категорій. Зокрема, у «Стислому словнику когнітивних термінів» О.С. Кубрякової розуміння визначається як «когнітивна діяльність (різновид мовленнєвої діяльності), результатом якої є встановлення смислу певного об'єкта (зазвичай тексту або дискурсу)» [200, с. 124]; а інтерпретація – як «когнітивний процес та одночасно результат встановлення смислу мовленнєвих та/чи немовленнєвих дій» [там само, с. 31].

На перший погляд, обидва визначення дуже подібні, але ретельніший їх аналіз дає змогу виокремити наступний основний момент: розуміння стосується, в основному, мовленнєвих актів та їх результатів; тобто, відповідне поняття тут теоретично розглядається як дещо вужче за обсягом, аніж «ін-

терпретація», з чим одразу дозволимо собі не погодитися. Крім того, не зовсім очевидно, чому розуміння – це «діяльність», а інтерпретація – «процес». І взагалі, на нашу думку, окреслені дефініції не виконують ролі чіткого наукового розмежування відповідних понять.

Натомість нам більшою мірою імпонує така позиція, відповідно до якої феномен розуміння розглядається у своєму нерозривному зв'язку з феноменом людини назагал: оскільки воно здійснюється суб'єктом в усій його цілісності, то, отже, охоплює не тільки сферу мислення й мовлення, а всю повноту життєвих проявів людини, різних її психологічних процесів і станів. Отже, розуміння, як зазначає, наприклад, С.В. Бондар, – це основа будь-якої інтерпретації, яка виникає на основі здатності суб'єкта протиставити себе тому чи іншому об'єктові, тобто спроможності до абстрагування, формалізації, рефлексії, та структурує розуміння в актах розумової діяльності. Інакше кажучи, інтерпретація містить творчий, активний аспект, водночас, від власне творчості її відрізняє все ж таки переважно вторинний, репродуктивний характер [37, с. 11]. Саме останній і залишає будь-яку інтерпретацію у загальних рамках розуміння як процесу наближення, більшою або меншою мірою, до певного наперед заданого або бажаного (ідеалізованого) смислу.

Зауважимо також, що окремі дослідники зазначені два поняття взагалі не розмежовують, а поєднують, враховуючи, мабуть, факт більшої чи меншої, та все ж таки спільності смислових полів Автора і Читача (Інтерпретатора). Так, В.В. Знаков, аналізуючи праці різних науковців у рамках герменевтичної парадигми та на прикладах роботи з текстами, описує *два основні типи «розуміння-інтерпретації»*: спрямоване на пошуки чогось ззовні «прихованого» в певному тексті (його «загадки»), що визначається як *віднаходження «авторського смислу»*, та пов'язане із феноменом розкриття «таємниць» внутрішнього світу самого глядача, читача або слухача, тобто *творення «читачього смислу»* [135, с. 19–20]. З такої точки зору, розуміння – це взаємний рух назустріч смислів «авторських» (наприклад, закладених у Біблії істин, Автором яких у релігії виступає Бог чи його пророки, апостоли) та смислів «реципієнтських» (у нашому випадку, послідовників відповідної релігійної доктрини), тобто воно має діалогічну природу і потенційно безперервний, циклічний характер (на витках як історичного поступу людства, так і перипетії індивідуальної біографії особистості).

Суголосні такому психолого-герменевтичному підходу ідеї ми знаходимо і у сучасній теорії дискурсу. Так, на думку А.О. Кибрика, оскільки в дискурсі принципово протиставлені ролі мовця та адресата, і процес мовного спілкування може розглядатися в цих двох перспективах, то моделювання процесів побудови (породження, синтезу) дискурсу – не те ж саме, що моделювання процесів розуміння (аналізу) дискурсу. Відповідно, в науці про дискурс виокремлюються дві різні групи праць – ті, які досліджують побудову

дискурсу (наприклад, вибір лексичного засобу при називанні певного об'єкта), і ті, які досліджують розуміння дискурсу адресатом (наприклад, питання про те, як слухачі розуміють редуковані лексичні засоби типу займенника «він» і т. ін.) [159, с. 10–11].

Як підкреслює Н.Д. Павлова, «дискурс», як і «розуміння», має різні наукові інтерпретації, адже «одним своїм боком він повернутий до ситуації» (співбесідники, вступаючи в комунікацію, мають певні цілі, на досягнення яких спрямований дискурс, крім того, різний соціокультурний контекст задає правила ведення розмови й адекватні форми вираження), а «іншим своїм боком дискурс повернутий до людини» (комуніканти вступають у взаємодію, реалізуючи різні типи відносин; дискурс відображає також уявлення мовців про світ, їх думки, ставлення, настановлення, інтенції, впливають на нього й інші когнітивні чинники оперування вербальним матеріалом) [89].

Системний аналіз *лінгвістичних, семіотичних і когнітивних механізмів розуміння дискурсу* знаходимо в О.С. Кубрякової. Вона зазначає, по-перше, що для розуміння дискурсу використовується не вся інформація «в голові людини», а певним чином уже «розкласифікована» така інформація («поділена репрезентація», за Дж. Дінсмором), часткова, така, що безпосередньо відноситься до певної галузі знання; по-друге, для активізації саме цієї сфери знання в голові людини у відповідному текстовому утворенні повинні міститися певні мовні сигнали, тобто воно повинне містити «свою» унікальну лексику і «свою» граматику; по-третє, активізовані знання усе такі різнопланові й гетерогенні, оскільки містять у собі обізнаність і з певною мовою, і з певною вузькою галуззю, і з соціальною (в нашому випадку – релігійною) практикою. Відповідно, обробка інформації, яка надходить до людини, проходить одночасно кількома різними каналами й системами [207, с. 11].

Як зауважує із цього приводу О.М. Лучинська, в науці описуються понад 105 герменевтичних технік, і це, на її думку, засвідчує, що чим складніший текст, тим більшу кількість технік розуміння доведеться застосовувати читачу в процесі його інтерпретації. Тобто мова тут йде про цілий комплекс як синтез таких технік. На прикладі постмодерністського дискурсу вчена демонструє, що, крім власне герменевтичного, у системі інтерпретації дискурсу присутні мовний (лінгвістичний), культурологічний, семіологічний, інтерактивний та метатекстовий коди, а також просторово-часовий субкод. При цьому зауважується, що герменевтичний рівень інтерпретації певного тексту можливий тільки при обов'язковому врахуванні індивідуальних кодів і субкодів усіх учасників комунікації, а також реконструкції тієї комунікативної ситуації, за якої розпочато творення відповідного дискурсу [233, с. 262–290].

Розглядаючи багатоканальність і різноплановість процесу розуміння дискурсу, необхідно згадати і про його етапність. На думку Н.В. Сгоршиної, смислове сприйняття тексту (що лежить в основі розуміння дискурсу) – це

поетапний процес індивідуальної генерації смислу, який детермінується, з одного боку, психічними процесами, досвідом та особистісними диспозиціями суб'єкта розуміння, а з іншого, – структурно-смысловими особливостями самого тексту. У результаті експериментів дослідниця виокремила *три основні етапи у процесі сприймання/розуміння тексту*: 1) утворення первинних смислів на основі значень слів і словосполучень; 2) формування смислових блоків внаслідок інтеграції первинних смислів; 3) формування концепту тексту, що покриває семантичне поле всього тексту [105].

Також науковці говорять не тільки про стадії, а й про *рівні розуміння*. Так, ще Л. Вітгенштейном у його класичній теорії мовних ігор були описані два базові такі рівні: примітивний – просто асоціація, та складніший – рівень значення [60, с. 271]. Тут вбачаємо аналогію з відомими теоретичними узагальненнями Л.С. Виготського щодо «синкретів», або «комплексів» (відповідають більш примітивному рівню), а також власне «понять» (рівень справжніх значень) [65].

Доцільно згадати і про стадії (рівні) розуміння, виокремлені М.М. Бахтіним: 1) елементарне психофізіологічне сприймання фізичного знака (наприклад, певного слова або ритуального жесту), 2) впізнання його як знайомого або незнайомого, розуміння повторюваного (загального) значення в мові, 3) розуміння його значення у даному конкретному контексті, 4) активно-діалогічне розуміння («суперечка – згода»), тобто включення в комунікативний контекст, що передбачає його поглиблення [22, с. 361].

Якщо ж «розуміти розуміння» як систему постановки запитань самому собі й пошуку відповідей на них [135, с. 20], то при аналізі специфіки осмислення власне релігійного дискурсу для початку можна, наприклад, зорієнтуватися на *сім основних проблем, запропонованих методологом психологічної герменевтики О.О. Брудним* своїм читачам для осмислення: «Чи існує Господь Бог? Якщо відповідь на це запитання невідома, то чи потрібно її шукати? У чому різниця між знанням і вірою? Якщо Він існує, то що собою Він являє та як впливає на наше існування? Якщо ж Він не існує, то чому більша частина людства вірить у Нього? Чи єдиний світ або крім наявного, даного, того, де ми живемо, є інший? Чи свідчить на користь буття Бога існування світу, що нас оточує, та існування нас самих?» [42, с. 264].

Вважаємо, що ці та подібні запитання сприяють поглибленню як саморозуміння суб'єкта («для чого я живу в світі»), так і осягненню ним світобудови в рамках її релігійної моделі. Більше того, як слушно зазначають Р.В. Каламаж та О.В. Матласевич, здатність розуміти та інтерпретувати соціокультурний досвід, у тому числі релігійний, має істотне не тільки теоретичне, а і практичне значення [249, с. 162]. Але основна проблема тут полягає в тому, що так чи інакше суб'єктам релігійного дискурсу здебільшого доводиться мати справу з вербалізацією позапросторових, позачасових й узагалі позаматеріальних

сутностей. Причому в контексті психології це стосується не певних «містичних» явищ, а і реальних глибинних переживань.

Згідно з Є.О. Кожемякіним, проблема «невиражальності» релігійних переживань вирішується за допомогою релігійного дискурсу двома основними способами. По-перше, мовними засобами передачі містичного досвіду виступають евфемізми, тропи, експресивно-піднята лексика, фасцинативні мовленнєві стратегії, позитивні й негативні експресиви, оцінкові номінативи, тобто все те, що забезпечує не точну раціоналізацію референта висловлювання (як це відбувається в науковому дискурсі), а його «інтуїтивне розуміння» (як це здійснюється у художньо-естетичному дискурсі). По-друге, догматичний аспект релігійного дискурсу проявляється в розлогодному використанні «консервативних» мовних стратегій – використання застарілої лексики, специфічної релігійної термінології, цитування сакрального тексту тощо [178, с. 7].

З усім вищезазначеним, якщо згадати конкретну проблематику нашого дослідження, суголосна відома теорія релігійної особистості Г. Оллпорта. У своїй праці «Становлення (Базові міркування для психології особистості)» видатний персонолог зазначає, що розвинуті релігійні переживання не можуть бути пізнані в термінах певних окремих та конкретних їх емпіричних проявів, зумовлених тими чи іншими культурними конфігураціями: ані як, наприклад, спосіб профілактики та подолання негативних почуттів, ані як винятково раціональна система віри й т. ін. Будь-яка «проста формула» в даному випадку є надто однобічною, такою, що не відповідає усій реальній складній системі функціонування релігійної особистості та її переживань. На думку Г. Оллпорта, смисловою основою такої складної та багатовекторної системи, в рамках якої релігійні переживання стають не просто «пожажальними міркуваннями» чи «фантазуваннями», а справді значущими особистісними утвореннями, виступає *цілісна «теорія Буття»* [476, с. 93–95].

На жаль, сам Г. Оллпорт не конкретизує відповідне поняття, тому звернемося до напрацювань української психології, а також психології «близького зарубіжжя», де еквівалентами даному поняттю, на нашу думку, виступають «картина світу» та «модель світу». Останнє в рамках психології віри детально аналізує Р.М. Грановська. Згідно з дослідницею, *модель світу* – це певний «психічний конструкт», у якому зосереджені накопичені людиною та систематизовані до даного моменту її уявлення про світ та саму себе; синтез особистого досвіду та історичних традицій середовища; універсальний персональний інструмент, незамінний при орієнтації та розв'язанні усіх життєвих задач; цілісна система, де беруть початок усі гіпотези, які висувуються людиною та які допомагають їй передбачити певні події та бути готовою адекватно діяти. Таким чином, саме *модель світу допомагає визначити, де в кожний поточний момент часу психологічно перебуває людина та що вона повинна робити* [74, с. 401].

Як основні елементи суб'єктивної моделі світу, кожен з яких виконує фіксовані функції, Р.М. Грановська вказує наступні: 1) мотив (сукупність мотивів) – провідний компонент і смисловий вектор між потребою та метою, що стимулює та розпочинає будь-яку діяльність, у тому числі, мисленнєву; 2) емоції – суб'єктивно виступають як переживання, основна модальність яких пов'язана з їх позитивним або негативним знаком; 3) вольові зусилля – дають змогу уникнути ситуативності поведінки й переключитися на стратегічні цілі; 4) настановлення – виконує ті ж самі функції, що і мотив, тільки щодо підсвідомих цілей. Крім того, як наголошується, модель світу має складну ієрархічну структуру – вона сконструйована з різних «поверхів» з відповідними різними рівнями узагальнення, причому якщо на першому з них розташовані мотиви та емоції, пов'язані з поточними мотивами та емоційним самопочуттям, то на найвищому – система особистісних цінностей, які впорядковують дійсність, вносячи в неї сенс і порядок [74, с. 403–409].

Поняття «моделі світу» (як і «теорія буття» Г. Олппорта), таким чином, відображає внутрішню психологічну основу інтерпретації суб'єктом будь-якого виду, типу чи жанру дискурсу, що робить зрозумілою саме для цього суб'єкта ту чи іншу реальність у її мисленнєво-мовленнєвому вираженні. Але, як вже зазначалося, на відміну від інтерпретації, розуміння – складніший, масштабніший процес, оскільки воно передбачає певні й зовнішні, насамперед соціальні, свої чинники.

Так, О.О. Чернобров, характеризуючи специфіку власне релігійного дискурсу, зазначає, що він може бути експліцитним, коли всі елементи значення слова більш-менш чіткі, або імпліцитним, тобто коли деякі елементи смислу певним чином приховані. При цьому необхідну повноту розуміння відповідного дискурсу забезпечує, на думку вченого, володіння необхідними фоновими знаннями, які поділяють члени певної релігійної спільноти [422]. Фонові знання, як і будь-що інше «фонове», – це, інакше кажучи, контекстуальний чинник. І в якому б ракурсі ми не розглядали процес розуміння, а тим більше розуміння дискурсу, неодмінно постає проблема врахування реального, хоча б найбільш загального його контексту або певної поточної ситуації, яка, поряд з особистісними утвореннями суб'єкта, істотно впливає на процес і результати розуміння. *Тенденції контекстуалізації*, на чому варто наголосити окремо, стосуються не тільки теорії дискурсу, а і, принаймні частково, усієї сучасної науки.

Як зазначає Н.В. Грішина, інтенсивні темпи змін соціальної реальності приводять до того, що сьогодні людина існує у принципово новому життєвому світі – вона вступає в активніший діалог, в активніші відносини з навколишнім світом і є, завдяки сучасним технологіям, істотно «відкритішою» до нього. Загалом чималий теоретичний та практичний інтерес сучасної науки до вивчення «життєвої» проблематики, онтологічних основ реального

людського життя робить неминучою «контекстуалізацію» і психології [75].

Для конкретизації вищезазначеного доцільно згадати, наприклад, вже справді «до болю знайоме» нам слово «війна», яке, вочевидь, в Україні віднедавна набуло цілком інших нюансів свого сприйняття та осмислення – порівняно з тими, що спостерігалися ще чотири роки тому; і ще складніші смислові трансформації пережили усі словосполучення, тексти з відповідним поняттям. Можна стверджувати, що індивідуально-особистісні диспозиції, особливо глибинні, так швидко не змінюються, а колективні психічні утворення – ще ригідніші; отож, мова йде, насамперед, про контекстуальні, ситуаційні, динамічні чинники розуміння.

Вельми важливими орієнтирами при цьому виступають чітко систематизовані Н.В. Чепелевою у рамках постнекласичного герменевтичного підходу *специфічні характеристики розуміння особистості та її досвіду*: контекстуальність, зануреність у соціокультурний контекст, що співвідноситься з діалогічністю досвіду; відкритість світу, довіра до нього, яка є результатом минулого досвіду та його спрямованості на майбутнє; гнучкість, динамічність ментальної моделі світу, здатність її відгукуватися на зовнішні впливи й перебудовуватися відповідно до змін соціокультурного контексту; усвідомлення унікальності, своєрідності власного життя, розгляду його як неповторної особистої історії, вписаної у соціокультурний та історичний контексти; відносна незалежність від зовнішніх впливів при збереженні поваги до чужих життєвих історій та усвідомленні свого включення в соціокультурний контекст; уміння вибудовувати історію власного життя як неповторний відкритий особистісний твір [330, с. 14–15].

Отже, сучасна психологічна герменевтика, з одного боку, та дискурсивна психологія, з іншого, на своїх перетинах ведуть дослідника, насамперед, до «контексту» як чинника, системотвірного для розуміння реального, «живого» дискурсу. А тому відповідна категорія потребує більш поглибленого опису та аналізу, оскільки поза врахуванням свого контексту вивчення розуміння будь-якого дискурсу залишатиметься лише формальною науковою абстракцією.

2.2. Базові для психологічного вивчення розуміння релігійного дискурсу зовнішньосистемні та внутрішньосистемні чинники

2.2.1. «Контекст» та його значення для розуміння

Сучасна психологія, як і наука, суспільство загалом, поступово позбувається ілюзій про «однозначність» чи «усезагальність» будь-якого знання, натомість сприймаючи та приймаючи ідеї про його багатовекторність, множинність, колегіальність. Але тут виникає закономірне питання: що саме задає

таку плюралістичність, якщо світ, у принципі, об'єктивний і тому мав би бути «єдиним», «однаковим» для всіх? Саме за такий «гачок» привабливої об'єктивності й «зачепилася» класична наука, яка завжди перебувала в пошуках незмінних і начебто незалежних від окремої людини чи ситуації істин. Об'єктивності й справді привабливої, тому що вона (за умови свого відкриття!) обіцяє можливість доволі зручної уніфікації практично будь-чого: мислення та дій, моралі та ідеології, способу життя цілого соціуму й окремих особистостей.

Насправді подібний ідеал – недосяжна утопія, оскільки все в цьому світі завжди виступає і проявляє себе під певним кутом зору. Це доводять, зокрема, відомі експерименти та їх інтерпретації в рамках квантової механіки, що стала одним із вагомих обґрунтувань методологічних принципів постнекласичної науки. Згідно з найпопулярнішою інтерпретацією квантової механіки – копенгагенською, чітко визначити стан тієї чи іншої системи, виокремити його серед потенційної безлічі усіх можливих може тільки спостереження. Інакше кажучи, воно робить будь-яку систему класичною, оскільки вона миттєво перестає існувати одразу в усіх своїх потенційних станах на користь одного з них [296]. На нашу думку, одним із можливих еквівалентів поняття «спостереження» квантової механіки в гуманітарних і соціальних науках виступає «контекст».

Контекст – поняття, яке активно використовується у сучасній філософії, науці, художній літературі й побутовому спілкуванні, що особливо стосується поширеного формулювання «у (такому-то) контексті...». Таке уточнення свідчить про відносність певного факту і необхідність конкретизації ракурсу його осмислення. Водночас, з точки зору психології, контекстуальні чинники все ще залишаються малодослідженими, хоча, наприклад, у *рамках герменевтичної парадигми та дискурсивного підходу саме контекст виступає одним із визначальних факторів творення й розуміння будь-якого дискурсу*. Отже, дане поняття потребує свого системного теоретичного аналізу, який, опираючись на розлогіші філософські, а також традиційні для свого вивчення лінгвістичні засади, окреслив би і специфіку їх вивчення у межах психології.

Якщо міркувати в термінах відомої *семіотичної концепції Ю.М. Лотмана*, котрий припускає можливість розгляду культури в цілому як тексту (метатексту) [232, с. 121], то у *найбільш глобальному розумінні контекст* – це те, що творить цю культуру як живу реальність в її конкретних фізичних, психологічних, духовних вимірах. Адже текст поза певним контекстом – це лише гіпотетична абстракція, «мертва мова», яка містить потенційно нескінченну множину значень, що ще не знайшли свого «автора» та/або «читача» зі здатністю виокремлювати та приписувати цим значенням їх реальні, «живі» смисли. Висловлене стосується будь-яких сутностей, які можна співставляти з певними текстовими (гіпертекстовими) утвореннями.

У сучасній філософії *контекст* (від лат. contextus – «поєднання», «тісний зв'язок») розглядається як феномен, що породжується поза-текстовим ефектом системності текстового масиву і полягає у виникненні додаткових значень і смислів тексту, зумовлених тим, що текст як «семантична цілісність переважає «смыслову суму» утворюючих його мовних одиниць». Інакше кажучи, контекст задає визначеність смислу мовних виражень у межах певного тексту, й поза ним будь-яка мовна одиниця втрачає свою «семантичну ситуативну конкретність та емоційну віднесеність» [273, с. 240]. Доцільно зауважити, що дефініції терміну «контекст» входять далеко не до всіх філософських словників та довідників, а переважно лише до тих, що позиціонують постмодерністське спрямування, в річищі якого контекст визначається спочатку позицією Автора, а надалі вже й Читача тексту.

Особливо вагомим відповідний термін виступає, як вже зазначалося, у філософській герменевтиці, чия методологічна програма, втілюючи парадигму «лінгвістичного повороту», будується навколо понять розуміння та інтерпретації, з'ясування сутності яких неможливе поза звертанням до «контексту». Крім того, згідно з тенденціями сучасної науки, така програма не обмежується герменевтикою, а є одночасно предметом розгляду в епістемології, лінгвістиці, соціальній антропології, когнітивістиці, теології та, зокрема, у психології. Відповідно, можна й потрібно вести мову про різні типи контекстуалізму, які по-різному співвідносяться і взаємодіють між собою [457, с. 381].

У лінгвістиці поняття контексту має дещо відмінне, специфічніше своє визначення, розглядаючись, насамперед, не як надсистемний, позатекстовий чинник, а як фрагмент тексту, що включає обрану для аналізу одиницю, є необхідним та достатнім для визначення значення цієї одиниці та який, разом із тим, не суперечить загальному смислу даного тексту [464, с. 238]. У принципі, якщо слідувати відомій концепції «культури як тексту» (чи, в найбільш глобальному розумінні, «світу як тексту»), то зазначений підхід має право на своє існування. Адже, якщо будь-який текст – потенційно продовжувана, нескінченна сукупність своїх одиниць, то тоді саме обмеженість певним фрагментом і надає йому відносно визначеного смислу. Водночас, інтерпретація будь-якого поняття, у тому числі «контексту», в рамках лише однієї науки надто звужує його, в даному випадку – лише до мовних одиниць та їх внутрішньосистемних взаємозв'язків.

Очевидно, що «чистий» лінгвістичний контекст – прерогатива переважно класичних лінгвістів, програмістів, технологів, які мають справу зі сферами доволі абстрактних комунікацій, позаяк реальний дискурс містить цілу гіперсистему складних контекстуальних чинників. Тому продуктивнішим є міждисциплінарний синтез: наприклад, поширені у сучасній науці лінгвокомунікативний або лінгвокогнітивний підходи. Так, Л.В. Ковальчук розглядає контекст не лише як вербальне оточення певного текстового елемента, а і як

глобальні умови здійснення комунікації, що включають просторово-часові параметри, предмет та учасників комунікації (їх статусно-рольові відносини, фонові знання тощо). Контекст при цьому виступає не як «спорадичне та факультативне явище», а як глобальний феномен, який пронизує всі мовні одиниці та рівні й поза яким жодне мовне явище розглядатися не може [173, с. 227–228].

Н.К. Кравченко аналізує «контекст» як лінгвокогнітивну категорію дискурс-аналізу. Систематизуючи основні зарубіжні підходи до її визначення (когнітивна теорія дискурсу Т. ван Дейка, соціолінгвістичний дискурс-аналіз Р. Водака, теорія конверсаційних імплікатур Г. Грайса, конверсаційний аналіз Г. Сакса та ін.), авторка пропонує розглядати контекст як сукупність синхронізованих знань комунікантів про всі фактори й аспекти дискурсивного семіозису, які самі активуються на основі знакової форми тексту та, одночасно, активують текстові смисли, виокремлюють текст із семіозису, співвідносячи його зі світом (його контекстуальними моделями). Відповідно, наголошується, що саме перетинання, взаємодія контекстів адресанта й адресата є умовою здійснення дискурсу, розуміння та інтерпретації тексту [196].

Зауважимо, що як би окремі автори не називали власні підходи, вони насправді залишаються у концептуальних рамках якоїсь однієї галузі як домінантної – переважно лінгвістичної, до якої певні інші аспекти (комунікативні, семіологічні, культурологічні, соціологічні, педагогічні, когнітивні тощо) хоча й підключаються, а проте усі вони аналізуються, насамперед, із позицій процесів і результатів мовотворення. Натомість цілісних власне психологічних відповідних досліджень все ще доволі мало.

Згідно з історичними розвідками І.Т. Касавіна, за кордоном першим психологом, котрий усвідомив значення проблеми контексту, став К. Бюлер, а серед вітчизняних психологів (терміном «вітчизняні») ми традиційно називаємо тих науковців, які належать одночасно і до української, і до російської наукової спільноти) – Л.С. Виготський [457, с. 383]. Обидва розглядають значущість контексту в річищі своїх учень про мову й мовлення, але вже не стільки з лінгвістичних, скільки із психологічних чи навіть із психолінгвістичних позицій: перший дослідник – у рамках традиційної для тогочасної європейської психології «теорії поля» або, пізніше, гештальттеорії; другий – в аспекті не-класичної культурно-історичної психології.

І хоча поняття «*психологічний контекст*» зустрічається у спеціальній літературі ще з першої третини ХХ століття, проте відносно чітка його дефініція чи не вперше була надана А.О. Вербицьким лише на початку нашого століття (у процесі розробки концепції знаково-контекстного навчання): як системи «внутрішніх і зовнішніх факторів й умов поведінки та діяльності людини, що впливають на особливості сприймання, розуміння та перетворення конкретної ситуації, визначають смисл і значення цієї ситуації як цілого

і компонентів, які до неї входять» [58, с. 128–130]. На нашу думку, власне до психологічного контексту належать, насамперед, перші, тобто внутрішні фактори, які А.О. Вербицький озвучує як внутрішній контекст. Це – суб'єктна (внутрішньо-психічна) реальність, де є особистісна значущість, смисл певного явища для самої людини, що утворюється в результаті співвіднесення даного психічного змісту з певними іншими такими змістами. Аналогом відповідного поняття в зарубіжній психології виступає термін «ментальний контекст», що зустрічається, зокрема, у працях Г. Бейтсона [там само, с. 203]. Ці, як і низка інших напрацювань, загалом засвідчують, що контекст – цілком реальна психологічна сутність, яка потребує свого врахування у найрізноманітніших сферах, істотно доповнюючи складні мовні системи в їх реальному функціонуванні – дискурсі, а деколи впливаючи на них навіть усупереч традиційним поняттям, судженням, стереотипам.

В одному з авторитетних сучасних психологічних словників (за ред. Б.Г. Мещерякова та В.П. Зінченка) поняття контексту розглядається в *двох основних значеннях*: 1) як «закінчений у смисловому відношенні уривок тексту, необхідний для визначення смислу окремого слова або фрази, що входять до нього»; автори наголошують, що у розлогодому розумінні контекст включає у себе і ситуацію, в якій текст створюється та/або сприймається (синонімічно терміну «затекст»); 2) для позначення соціального середовища, ситуації, що оточує людину (саме в такому значенні використовуються вирази «соціальний контекст», «культурний контекст», «духовний контекст» і т. ін.), причому повинен враховуватися не тільки актуальний, а і минулий контекст [36, с. 212]. Формулювання, подібне за змістом до першого визначення, ми знаходимо також в О.О. Леонтєва та Л.О. Карпенко, котрі розглядають контекст як усне або писемне мовлення, що володіє смисловою завершеністю і дає змогу з'ясувати смисл і значення окремих своїх фрагментів [222].

Попри всю авторитетність вищезгаданих джерел, на нашу думку, перша із запропонованих дефініцій контексту мало чим відрізняється від типових лінгвістичних його означувань, а друга є переважно соціально зорієнтованою. Натомість, власне психологічні складові того чи іншого контексту – це внутрішні, особистісні чинники сприйняття й розуміння.

При цьому загально визнана знакова, тобто насправді соціальна опосередкованість усього психічного враховується, проте не в радикальному дусі біхевіоризму, а, щонайменше, з огляду на зворотню опосередкованість реальної наповненості такої знаковості унікальним суб'єктивним досвідом. Тому попередньо можна стверджувати, що психологічний контекст (або психологічні складові певного загального контексту) – це всі ті психологічні фактори, які реально або потенційно здатні чинити вплив на творення й розуміння будь-якого дискурсу. Але слово «всі», тим більше у сполученні з поняттям «потенційно», наближує відповідну сукупність практично до нескінченності,

що, вочевидь, спонукає до виваженої теоретичної систематизації таких факторів відповідно до обраних теоретико-методологічних підходів.

Так, у сучасній російській психології окремими науковцями (такими, як А.О. Вербицький, Т.Д. Дубовицька, В.Г. Калашніков та ін.) *контекстний підхід* узагалі розглядається як цілісна методологія психологічного дослідження. Зокрема, на думку В.Г. Калашнікова, поняття «контекст» може претендувати на статус «нової психологічної категорії», що передбачає «оригінальний погляд на людину та її психіку». Адже експліцитно чи імпліцитно механізми контекстуального впливу нерідко залучаються дослідниками для моделювання й розуміння розлогого кола практично усіх психічних явищ – від проблем несвідомого та ілюзій сприйняття до творчого мислення, соціально-психологічних і навіть пато-психологічних феноменів. Обґрунтовуючи окреслений методологічний підхід, В.Г. Калашніков зазначає, що контекст у психологічному розумінні – це не тільки семантична структура, а ще й певна функціональна система, що поєднує усі інші психічні процеси та стани з метою забезпечення співвіднесення одного фрагменту інформації з іншими і творення таким чином певних її значення та смислу. А якщо мова йде про справді психологічний контекст, то таким фрагментом виступає, відповідно, вже певний психічний зміст як система координат для розуміння деяких інших фрагментів [146].

Як бачимо, один із можливих і, мабуть, найперших шляхів дослідження психологічного контексту – це виокремлення з наступним більш детальним вивченням зазначеного «психічного змісту», тобто відповідних процесів, станів чи властивостей, які зумовлюють ймовірні індивідуальні варіації розуміння. Причому в якості конкретних складових такого контексту розглядаються, насамперед, когнітивні психічні процеси та утворення [174].

Є й більш системні загальнопсихологічні розвідки, де до власне когнітивних компонентів підключаються інші – особистісні фактори. Так, у дослідженні Л.І. Романовської теоретично та емпірично аналізується когнітивний стиль особистості як чинник процесу розуміння тексту. Значною мірою аналогічно до вище згадуваних понять «зовнішнього» і «внутрішнього» контекстів, авторка виокремлює об'єктивні й суб'єктивні фактори даного процесу, причому до останніх відносить не тільки специфіку мисленнєвої діяльності суб'єкта (інформаційний компонент – наявність знань, досвід; операційний – здатність використовувати свої знання; стратегіальний – опрацювання інформації), а і мотиваційну сферу особистості, її індивідуально-типологічні особливості та стани [334, с. 7].

На нашу думку, й першопочаткові для з'ясування психологічної ролі контексту положення теорії поля, гештальтпсихології та культурно-історичної психології, і сучасні напрацювання у рамках системного та контекстуального підходів, назагал можна розглядати як втілення більш глобальної концепції

життєвого світу особистості, що цілком відповідає типовому визначенню дискурсу як мовлення, «зануреного у життя».

Вище вже розглядалося, що поняття «життєвого світу» («життєсвіту») спочатку було запропоноване Е. Гуссерлем, котрий осмислює процес «одягання ідей» або «одягання символів» на наочне буття, а це включає у себе все те, що для певної спільноти («освічених людей») означає перетворення й заміну просто «світу» на світ «об'єктивно дійсний та істинний» [82, с. 78].

В українську психологію відповідне поняття повноцінно увійшло завдяки напрацюванням, насамперед, Т.М. Титаренко, котра розглядає життєвий світ як створюваний особистістю її «власний світ», що є певним співвідношенням між світом зовнішнім та світом внутрішнім і який репрезентує унікальну цілісність усвідомлюваного й неусвідомлюваного внутрішнього психічного життя та його зовнішніх предметних втілень. Ученою наголошується на тому, що саме особистість з її планами, настановленнями, невсипущими потребами, несвідомими імпульсами визначає ракурс, у якому людина бачить навколишній світ, орієнтується в ньому та пристосовується до нього [385]. Як логічно випливає з такої теорії, глобальним психологічним контекстом розуміння будь-чого в цьому світі, в тому числі й саморозуміння, врешті-решт виступає особистість як цілісний епіцентр, фокус, координатор психічного життя людини, а ще точніше – її цілісна *активність* у найрізноманітніших своїх вимірах та формах.

Міждисциплінарний підхід до аналізу дискурсу як тексту в певному його контексті знаходимо у *працях Т. ван Дейка* (про що частково мова також йшла раніше). Дослідник розвиває, за його власним твердженням, «*нову теорію контексту*», а саме: в той час, як інші зосереджуються на лінгвістичних, соціолінгвістичних і когнітивних вимірах, дана теорія систематично описує і соціально-психологічні, соціологічні, антропологічні аспекти даного феномену. Саме ці підходи розкривають чимало особливостей тих «*інтераційних епізодів*», «*соціальних ситуацій*» та «*культур*», які традиційно розглядаються як контекст будь-якого мовлення. Окреслюючи сутність своєї теорії, Т. ван Дейк наголошує, що зв'язок між суспільством і дискурсом – непрямий, тобто, навіть будучи опосередкованим соціально, *дискурс базується* усе таки на *суб'єктних дефініціях комунікативної ситуації*, які динамічно конструюються та видозмінюються його учасниками. Відповідні дефініції у термінах соціолінгвістики пропонується експлікувати як «*контекстні моделі*», а в якості їх основи розглядати «*епізодичну*» («*автобіографічну*») пам'ять, як і будь-який соціальний досвід назагал. Т. ван Дейк також зазначає, що сам дискурс як такий – це лише один із багатьох факторів, які впливають на його розуміння та інтерпретацію; до інших таких факторів належать контекст читання/говоріння, наявне знання та ідеологія читця/промовця, його особиста біографія і сучасний досвід, його поточні інтенції та цілі, роль і статус і т. ін. [496].

Отож, психологічний, як і взагалі науковий аналіз проблеми впливу контекстуальних чинників на процес і результати розуміння власне релігійного дискурсу – рідкісне явище. Наприклад, З. Фіннерн, розглядаючи наратив у структурі релігійного змісту, наголошує, що такий наратив конституюється даним релігійним змістом або, щонайменше, релігійним контекстом. *Релігійний контекст* при цьому може мати одну або декілька наступних форм: 1) *особистість*, репрезентовану в дискурсі прямо чи опосередковано, релігійну або нерелігійну, співвідносно з її ідентичністю, рисами характеру, поглядами, досвідом, емоціями, поведінкою, індивідуальним досвідом, соціальним контекстом, знаннями, обов'язками, бажаннями або намірами (монах, просто вірянин або атеїст і т. д.); 2) *«надприродна істота»* (пов'язана із системою релігійної віри) як складова частина наративного світу; 3) *прямі чи непрямі покликання на релігійні тексти, вірування, ритуали, місця або будівлі*. Релігійний контекст у комунікації передається через адресанта, повідомлення та адресата, причому перший є віруючою особою або принаймні опирається на певні релігійні факти, друге є релігійним за змістом, а третій може бути як реальним, так і історичним, як віруючим, так і скептиком [509].

О.М. Прилуцький на прикладі літургійного тексту зазначає, що саме завдяки контексту звичні тексти можуть набути несподіване з літургійної точки зору, але зрозуміле учасникам конкретної ритуальної комунікації «злободенне» своє значення у зв'язку з подіями внутрішнього життя, певними діями або взаєминами між цими учасниками чи релігійними організаціями. Так, традиційні літургійні тексти можуть актуалізуватися в якості символічного засудження, підтримки, підбадьорювання, обіцянки й навіть пророчої інтенції, значення яких виявляється особливо важливим, оскільки сприймається як *«голос Бога»* [311, с. 65].

А от на думку К. Хубера, про що вже частково згадувалося раніше, дослідникові *необхідно запитувати самих християн: що саме для них робить певну ситуацію, контекст, практику релігійною*. Адже будь-які слова, в тому числі «релігія», «віра» і т. ін., не мають свого єдиного, фіксованого значення, а швидше виступають свого роду «розмитістю» довкола певного осереддя, сутність якого визначається, насамперед, певною «лінгвістичною спільнотою» (мабуť, у першу чергу, етнопсихологічною – Н.С.) [525].

Окрім контексту як системотвірного чинника розуміння, потрібно пам'ятати і про те, що будь-який дискурс, його творення, рецепція, осмислення пов'язані з актуалізацією релевантних систем знань (концептів) як ментальних репрезентацій певних фактів, ідей у їх істотних взаємозв'язках. Але, з огляду на свою специфіку, релігійний дискурс має унікальне становище. Адже його основні поняття за своїм змістом – апріорні та трансцендентні, тобто належать до сфери гранично абстрактних й узагальнених категорій. Відповідно, фідейстичні тексти, як слушно зазначає Ф.С. Бацевич, характеризуються

вищою, ніж у звичайному мовленні, формально-сисловою організацією, «вибудованістю», «вправністю». Цим зумовлені звукові повтори різних типів, семантичний паралелізм і образність (іншомовність, метафоричність, символізм), принципова наявність «темних» виразів (тобто певною мірою незрозумілих слухачам, а інколи і самим промовцям). З усім цим часто пов'язана відчутна архаїчність сакральної мови й загальна таємничість «фідейстичного слова», його потенційна смислова невичерпність і, найголовніше, принципове протиставлення звичній, щоденній («профанній») мові [23, с. 143–144].

Отже, якщо контекст – системотвірний чинник розуміння релігійного дискурсу, по суті, зовнішній щодо самого дискурсу, оскільки одне й те ж поняття, наприклад, «страждання», може сприйматися цілком по-різному з огляду, зокрема, на конкретну суспільну, комунікативну ситуацію, як і на психологічні властивості кожного конкретного свого автора та/чи реципієнта, то глобальна метафоричність – внутрішня, сутнісна складова, поза врахуванням якої, поряд із контекстом, розуміння релігійного дискурсу (як і, наприклад, художнього дискурсу) перетворюється на буквальный формалізм.

2.2.2. Метафоричність як сутнісна складова релігійного дискурсу

Як вказує відомий у дискурсології дослідник М.Л. Макаров, припущення про *метафоричність людського мислення* на сьогодні стало «спільним місцем» багатьох наукових досліджень, «очевидність якого межує з банальністю». Сама багатовікова історія людського пізнання, в тому числі наукового, регулярно підтверджує цю точку зору: в основі будь-якої теорії або навіть парадигми, як правило, лежить цілісне уявлення, що має початок у «наївному» метафоричному образі об'єкта і предмета даної наукової галузі як частини існуючої світобудови, тобто по суті – її «наївної» онтології [237, с. 22].

Метафора, метафоризація, метафоричність – явища, які, будучи детально проаналізованими в мово- й літературознавчій галузях, у психології, принаймні українській, знову ж таки переважно не вивчалися (за винятком окремих, все ще небагаточисельних наукових праць). Водночас, оскільки метафоричність – досить істотна складова повсякденного й не тільки повсякденного спілкування, а також з огляду на поширення у нас психолінгвістичних досліджень, повинна стати предметом більш пильної уваги не лише лінгвістів, а і власне психологів, особливо тих, інтереси котрих стосуються найбільш метафоризованих сфер комунікації, мовлення, дискурсу.

Наразі метафора – предмет дослідження, в першу чергу, лінгвістики й мовознавства, тому теоретичний аналіз даного поняття розпочнемо з відповідних його дефініцій. Зокрема, у «Великому тлумачному словнику сучасної української мови» *метафора* визначається як «художній засіб, що полягає в переносному живанні слова або виразу на основі аналогії, схожості або порівняння, а також слово або вираз, ужиті в такий спосіб» [57, с. 663].

Виходячи із запропонованої дефініції, можна стверджувати про істотні градації метафоричності – від майже цілковитої або очевидної подібності певних пов'язуваних нею феноменів до їх лише поверхової, дуже віддаленої схожості, яка нерідко відома тільки самому «творцеві» певної метафори або дуже вузькому колу «посвячених» осіб. І чим більше зміст метафори наближається до другого такого полюсу, тим більше її розуміння визначається мірою спільності соціальних, психологічних та деяких інших (зокрема, вікових, гендерних, релігійних) особливостей Автора й Читача тексту.

Більш *розгорнутий опис особливостей метафори* знаходимо у «Великому енциклопедичному словнику» з мовознавства, а саме: визначення її як тропу або механізму мовлення, що полягає у використанні слова, яке позначає певний клас об'єктів (предметів, явищ тощо) для характеристики або просто вказівки на інший їх клас, аналогічний першому в якомусь відношенні. Асоціюючи таким чином дві різні категорії об'єктів, метафора – семантично подвійна, двопланова, тобто від прямого значення задіяного в ній слова (або кількох слів) здійснює перевід до непрямих його значень. При цьому її функція може бути як образно-експресивною, особливо в рамках поетизованої мови, так і номінативно-ідентифікаційною, коли у зв'язку з певними причинами не можливо «дібрати інших слів» для вираження певної думки, а також когнітивно-відображувальною через сприяння кращому, точнішому пізнанню самого себе й навколишнього світу [464, с. 296–297].

Оскільки метафоризація – явище далеко не тільки й не стільки лінгвістичного вимірювання, то не залишилися осторонь його аналіз й відомі філософи. Згідно з історичною ретроспективою, *метафора в різні періоди свого вивчення розглядалася як*: 1) різновид тропу, стилістична фігура, пов'язана з перенесенням властивостей з одного предмету на інший на основі їх схожості або контрасту (Аристотель, Цицерон та ін.); 2) аналогія та уподібнення, завдяки чому пов'язуються різні категорії речей (Августин, Абельяр та ін.); 3) єдиний та немінучий спосіб відображення у мисленні об'єктів високого ступеня абстракції (Ф. Ніцше, Х. Ортега-і-Гассет та ін.); 4) вид міфопоетичної концептуалізації реальності, існуючий на протигагу логіко-дискурсивному мисленню (Е. Кассіпер); 5) спосіб утворення непередбачуваних міжфреймових зв'язків (М. Мінський); 6) спосіб створення схожості через семантичний зсув (М. Блек); 7) спосіб мислення і пізнавальної діяльності, покликаний формувати певний новий смисл (Е. Мак-Кормак); 8) перетин знань однієї концептуальної сфери в іншій концептуальній сфері (А. Хілі, Р. Харріс та ін.); 9) сутність не тільки мислення, мови, а й дій та повсякденного життя (Дж. Лакофф, М. Джонсон); 10) спосіб взаємодії «наївного» і наукового знання, механізмом чого виступає концептуальна інтеграція (Дж. Фоконьє, М. Тернер) та ін. [252, с. 12–23].

Навіть такого часткового перерахування поглядів відомих мислителів достатньо, щоб не сумніватися в тому, що *метафоризація – вагома складова не*

тільки мовлення, мислення, а й усього життя людини, відображенням якого, власне, і є мовна картина світу загалом та метафора у її структурі зокрема [574]. Адже передумовами генези зазначеного явища виступають і біологічні, в тому числі фізіологічні, психофізіологічні, й соціальні – історичні, культурні та навіть ідеологічні (політичні) чинники.

В «Енциклопедії філософії та епістемології науки» (за заг. ред. І.Т. Касавіна) зазначається, що *метафора – це комплексна образно-семантична структура, особливий спосіб пізнання, який здійснюється через генерацію образів, що виникають у результаті взаємодії двох різнопланових смислів*. Вказується також, що інтерес до метафори виник у рамках «лінгвістичного повороту» в філософії, внаслідок чого проблема метафори та її епістемологічних можливостей стала однією із найважливіших тем лінгвістичної філософії (та науки – Н.М.) останніх десятиліть. У результаті й було переглянуто існуюче ще з часів античності ставлення до метафори тільки як до мовного явища; вона стала трактуватися як особлива форма думки (М. Блек, А. Річардс). Сучасні дослідження метафори є міждисциплінарними: вона вивчається аналітичною філософією, когнітивною лінгвістикою, психолінгвістикою, психологією та ін. [457, с. 492–493].

Н.Д. Аругіюнова теж вказує, що останнім часом центр ваги досліджень метафори «перемістився з філології, де превалювали аналіз поетичної метафори, у сферу вивчення практичного мовлення та в ті сфери, які звернені до мислення, пізнання і свідомості» [382, с. 5]; закономірно переміщується він і у психологію, зокрема, у психолінгвістику й когнітивну психологію, де відповідний феномен розглядається як «асоціативний механізм і об'єкт інтерпретації та сприймання мовлення», а також як «спосіб мислення та пізнання дійсності» [464, с. 296]. Про важливість окресленої проблематики у системі гуманітарних і соціальних наук свідчить, наприклад, наступний факт: у перекладеному російською мовою ще в 1987 році збірнику праць відомих європейських та американських науковців «Мова і моделювання соціальної взаємодії» про «метафору» («метафоричне поняття») згадується на 58 сторінках із 464 наявних, що є досить вагомою часткою дослідницької уваги. Мова йде про метафору «діючу», «конвенційну» та «неконвенційну», «концептуальну» й «образну», «персоніфікаційну» і «просторово-орієнтаційну», «ресурсну» і «творчу», «субстанційну», «онтологічну», «речову», «структурну» і навіть «сплячу» [462, с. 454].

Виходячи з проведеного теоретичного аналізу, необхідно зазначити, що метафора може бути як соціально визнаною, традиційною, зовнішньо зрозумілою та очевидною, так і незвичною, спонтанною, цілком індивідуально-авторською або до кінця неусвідомлюваною навіть самим своїм «творцем». Тому що онтологічно метафора – це не просто переносне вживання певних слів чи словосполучень, а й вербальне вираження логічних та алогічних «зсу-

вів» людського життя і, відповідно, трансформації нашої свідомості, мислення, уявлювання. Такі «зсуви» – це несподівані «зустрічі», а ще частіше зіткнення, зіштовхування різнорядних життєвих якостей, фактів, подій, що далеко не завжди мають антагоністичний характер і навіть нерідко стають джерелом чогось кращого, кориснішого, етичнішого й естетичнішого.

Мабуть, більшість метафоричних форм, якими людина користується у своєму мовленні, – це результат засвоєння нею уже готових «штампів», а не дійсно самостійної інтерпретації особистісного досвіду. Виняток становлять лише поети та інші представники творчих професій, а також наукові генії, котрі самостійно творять метафори й подібними засобами намагаються популярно донести свої ідеї до свідомості «мас». І ще одна категорія діячів, котрі схильні або змушені у зв'язку з певними обставинами активно користуватися саме метафоричними зворотами, – це апостоли, пророки та священнослужителі, пастирі, проповідники й т. д., оскільки сфера їх покликання – трансцендентна, позачасова і позапросторова, сама по собі безпосередньо недосяжна для жодного з офіційно відомих органів чуття. Тому й транслиують вони свої ідеї «пастві» у формі значною мірою метафоризованого, з цілою системою переносних значень і смислів релігійного дискурсу.

Основна мета релігійно зорієнтованої комунікації, як і будь-якої іншої, – донести певні ідеї та цінності до свідомості Іншого. При цьому спостерігається цікавий момент: хоча в релігійному дискурсі певні цінності або справжні цілі, на відміну від низки інших видів дискурсу (наприклад, політичного), виражаються та стверджуються, з одного боку, цілком відкрито, проте, з іншого боку, часто у формі «іносказань», притч або наративних оповідей [31, с. 135].

З.Б. Лановик, відомий український фахівець у царині біблійної герменевтики, наголошує, що основний прийом, на якому будується усе «біблійне мислення», – це метафора. Дослідниця вважає незаперечним факт, що *Біблія належить до такої мовної сфери, де метафора настільки функціональна, що всі інші моделі мислення підкоряються саме їй*. Адже, коли ми читаємо відповідний текст, уява спрацьовує в двох напрямках: розуміння як буквального значення, так і художнього образу, що стоїть за першим. А суттєва впливовість сакральних текстів на людину стає фактором метактестуальності їх парадигм, у тому числі й метафоричних, коли, наприклад, Єгипет стає уособленням рабства, Вавилон – полону і т. ін. [219, с. 436–437].

Зауважимо, що в контексті рецепції та осмислення будь-якого релігійного тексту, зазначене друге, не буквальне значення його слів і словосполучень асоціюється, насамперед, із певною духовною або ж (у випадку антитези) антидуховною сутністю. У власне психологічній літературі таку метафорично-духовну сутність релігійного дискурсу на прикладі висловів відомих богословів обґрунтовує М.В. Савчин, котрий вказує, що *християнська традиція завжди визнавала існування двох способів розуміння Святого Письма –*

«буквального» та «духовного». Важливо зазначити, що подібні пояснення «букви» та «духу» Біблії – також переважно метафоричні, наприклад: «Для людини зміст (закон) Святого Письма спочатку прихований, неначе закопаний у полі скарб, але згодом відкритий і роз'яснений Хрестом Ісуса, об'являє мудрість Бога та Його «ойкономію» щодо людини, служить прообразом царства Христа, провіщає спадкоємство святого Єрусалиму» [342, с. 379]. Можемо констатувати, що навіть у такому короткому тексті, як цитований вище уривок, – поміщено, щонайменше, 5 вагомих метафор («закопаний скарб», «Хрест», «ойкономія», «царство», «Єрусалим»).

Тут доречно згадати і про міркування С. Штайера, котрий теж вказує на принципову метафоричність релігійного дискурсу як його конститутивну ознаку. Учений стверджує, що саме створення й використання метафор є незамінною складовою розумових здібностей людини та її здатності використовувати мову. Й особливо релігійний дискурс – це якраз той випадок, коли метафора є не лише «стилістичним трюком» чи «декоративним елементом», а справді відіграє фундаментальну роль для осмислення та передавання релігійного досвіду [568]. Аналізуючи й описуючи особливо корисні для лінгвістичного аналізу релігійного дискурсу розробки, С. Штайер відсилає нас, зокрема, до відомої *когнітивної теорії метафори Дж. Лакоффа та М. Джонсона*.

Згадані дослідники доволі переконливо доводять, що метафора – це прерогатива не тільки спеціалізованих текстів, зокрема художніх та поетичних, а взагалі усього людського життя. На їх думку, вся наша повсякденна поняттєва система, в рамках якої ми думаємо та почуваємо, а також діємо, за своєю сутністю метафорична [218, с. 25]. Зауважимо, що ці стисло окреслені ідеї Дж. Лакоффа та М. Джонсона й отримали назву когнітивної теорії метафори.

В унісон із цією теорією Л.М. Чуриліна зазначає, що *метафора в релігійному дискурсі наділена особливим статусом*: головне її призначення – слугувати інструментом пізнання, осмислення сакрального об'єкта. Тому, залишаючись вірною релігійним традиціям, метафора водночас повинна залишатися «прозорою» для суб'єкта, котрий використовує її у своїй діяльності, отже, вона не може ігнорувати систему асоціацій, що забезпечують цю діяльність «тут-і-тепер», адже розуміння передбачає «впізнання», опертя на вже існуючий досвід. Учена таким чином підводить до висновку, що тенденція до оновлення може розглядатися як обов'язкова умова існування релігійної метафорики [433, с. 200–201].

М. Скотт, пропонуючи *підхід «особистісної цінності»* до вивчення релігійного дискурсу, вказує, що якщо певні твердження у його структурі репрезентують відповідні релігійні факти, то, очевидно, розуміння їх істинності залежить від самих цих фактів, а не від реального семантичного чи пропозиційного наповнення даних речень. Наприклад, такі твердження як «Бог є любов», «Го-

сподь мій Пастир», «Я є і шлях, і істина, і життя», використовують метафори, окремі слова яких зазвичай не сприймаються у своєму буквальному значенні. У такому розумінні релігійний дискурс – це один з описових дискурсів, де суб'єкти можуть послуговуватися переносними значеннями слів та речень, використовуючи при цьому доволі різні прийоми [560, с. 153]. Назагал саме у такій – апеллятивній та персуасивній, але водночас нерідко в непрямій формі звертаються до нас автори сакральних послань. Спробуємо проаналізувати даний феномен – *метафоричність* релігійного і будь-якого іншого виду дискурсу – детальніше на загальнопсихологічному рівні наукового аналізу.

По-перше, в основі виникнення і функціонування метафор лежать відомі й цілком природні психофізіологічні механізми та відповідні їм психологічні явища – насамперед, *синестезія* як взаємодія, взаємоперехід, «змішування» відчуттів різних модальностей. У своїй повній, яскраво вираженій формі вона зустрічається порівняно рідко, водночас чимала частка людей вказують хоча б на частковий такий досвід. Проведені спеціальні дослідження також свідчать на користь поширеності психофізіологічних механізмів синестезії. Тому не дивно, що вона є вагомим компонентом сприйняття творів мистецтва, літературних і поетичних творів, де слова через вплив на слуховий аналізатор повинні викликати живі чуттєві образи інших модальностей. У цілому синестезія для людини не стільки власне перцептивна за своєю якістю, скільки більшою мірою опосередкована накопиченими асоціаціями та їх метафоричними втіленнями [317, с. 1363].

Зазначеним механізмом активно послуговується християнська традиція віровчення, яка, на думку Ю.М. Зенька, взагалі «йде не індуктивним шляхом: від органів чуття до їх синтезу, а дедуктивним: від початкового їх синтезу». Посилаючись на висловлювання С. Нового Богослова й А. Бергсона, сучасний дослідник дотримується висновку, що, на відміну від «земного світу» з його домінантними зоровими враженнями, в розумінні «божественного світу» усі аналізаторні системи рівні й навіть зливаються в одне цілісне боговідчуття [131, с. 206].

Найбільш глибоке відображення такого глобального взаємозв'язку відчуттів, а далі вже і сприйнятів, і відповідних мисленнєвих форм людини – це відомі біблійні метафори «світла» й «темряви», з яких розпочинається історія творення Світу, та які самі беруть свій психологічний початок, мабуть, ще з первісних, архетипних страхів печерних мешканців перед реальними небезпеками ночі, а також усіх нових сподівань, пов'язаних із «днем прийдешнім». Але, чим вище підіймається індивід у своєму філогенетичному, онтогенетичному, духовному становленні, тим частіше все «світле» асоціюється із праведним, рятівним не тільки для тіла, скільки, насамперед, для душі, тоді як «темне» – з безоднею людської гріховності, що є каліцтвом і, врешті-решт, смертю духовною.

По-друге, вагомим чинником, що забезпечує популярність метафори, є втілення саме таким вербалізованим чином психологічних механізмів *функціонування сфери несвідомого, зокрема, переносу та проєкції*. Очевидно, що якщо людині вказувати прямо на її недоліки, тим паче на певні «смертні гріхи», то вона, швидше за все, їх не визнаватиме, а заперечуватиме й переноситиме на інших осіб і на весь навколишній світ назагал. Позаяк завуальована у формі «кіноказання» ідея легше оmine бар'єри індивідуальної свідомості, вливаючись у несвідоме через, наприклад, механізм емоційного зараження. У цьому контексті (не в морально-релігійному, а саме у психологічному) можна частково виправдати відому тезу З. Фрейда про релігію як «масовий невроз», якщо розуміти відповідний вислів як відображення факту свідомого невизнання більшістю індивідів за собою неправедних помислів і вчинків, які проєктуються на демонів, чортів та іншу «нечисту силу» [402].

Так, почувши або прочитавши, скажімо, одну з найбільш психологічних, життєвих Ісусових притч – притчу з метафоричним образом «блудного сина», дехто може спонтанно подумати про те, коли ж востаннє відвідував батьків або, на тлі подій українського сьогодні, уявити гіпотетичні сумні наслідки своєї «втечі за кордон» тощо. При цьому спектр імовірних асоціативних образів і думок може бути дуже розлогим, адже важливим нюансом будь-якої метафори виступає те, що вона залишає свого роду «зазор» для індивідуально-суб'єктивних інтерпретацій порівняно з більш класичними, традиційними тлумаченнями (в нашому випадку – біблійними та святоотцівськими).

У цілому адресат релігійного дискурсу повинен орієнтуватися, насамперед, на певні моральні норми (Божі заповіді), які йому пропонуються нерідко у формі саме непрямого наголошення. Зокрема, на прикладі такого профетичного різновиду релігійного дискурсу як біблійне пророцтво, О.О. Черхава демонструє, що мова даних текстів традиційно протиставляється «звичайній» мові, а манера викладу думок тяжіє до притчевості, символізму й ускладненої образності. Дослідниця описує зображення пророків у релігійних текстах як чоловіків здебільшого літнього віку зі зверненими до неба чи простертими догори руками, де перебуває Вища Сила, і все це – на тлі гріховного падіння та смерті людей на землі, що суттєво підсилює ефект впливу біблійних пророцтв на вірян [425, с. 11–12].

По-третє, у творенні та функціонуванні метафори вбачаємо принципову спільність із *механізмами дивергентного мислення*, описаними, зокрема, у популярній теорії розв'язання винахідницьких завдань Г.С. Альтшуллера. Зокрема, відомі послідовникам зазначеної теорії методи «синектики», «фокальних об'єктів», «гірлянд випадковостей та асоціацій» [7] цілком придатні для створення не тільки технічних новинок, а й мовних метафоричних конструкцій.

На рівні загальнопсихологічного рівня аналізу провідним механізмом метафоризації, на нашу думку, може розглядатися *стратегія розуміння-*

аналогізування, виокремлена й описана в цілісному акті розуміння А.Б. Коваленко. Як зазначає дослідниця, якщо суб'єкту необхідно щось зрозуміти, він звертається до попереднього досвіду, прагнучи відшукати в ньому щось подібне. Тобто процес розуміння відбувається на основі порівняння, встановлення аналогів і подальшого їх перенесення, причому з наростанням складності рівнів розуміння людина переходить від повної аналогії до аналогій між такими предметами та явищами, які, на перший погляд, нічого спільного між собою не мають [172, с. 115]. Саме останній випадок – цілком поширене явище у релігійній метафоричності, де справді порівнюються між собою якісно різні сутності.

Відповідно, розуміння релігійного дискурсу особистістю може розглядатися як складноструктурована експлікація явних (стереотипних) його смислів у їх тісній взаємодії із прихованими смислами, що індивідуально відкриваються й перевідкриваються. Згідно з А.Б. Коваленко, *приховані смисли* – це динамічна адаптивна система, найвагомішими у функціонуванні якої виступають детермінанти інтенційності та вибору. Подібна система споріднює художні, поетичні тексти з творчими задачами, виступаючи необхідною ланкою розуміння і перших, і других [170]. Інакше кажучи, розуміння релігійного дискурсу, особливо в особистісному своєму форматі, це до певної міри творчий процес, пов'язаний не лише з реконструкціями, а й з конструюванням системи множинних релігійних смислів.

Так само у взаємозв'язку із творчим мисленням, до того ж у функціональній структурі цілепокладальної свідомості та ще на вищому рівні системного теоретичного аналізу характеризує метафору Ю.М. Швалб. Згідно з ученим, основний методологічний механізм дії метафори – прирівнювання одного до іншого, коли два предмети стають «розрізнено-однаковими». Інакше кажучи, в метафорі задаються не властивості предметів, а їх зв'язність, що у своєму осягненні й виступає «смыслом, який набувається». В цілому в концепції Ю.М. Швалба *метафора це одиниця існування продуктивної уяви як феномену культури* [435, с. 62–63]. Отже, якщо мова йде про духовну, релігійну культуру, релігійний дискурс, то такою одиницею виступає релігійна метафора.

Відомо, що творче мислення, як і мислення загалом, стимулюється виникненням і розгортанням проблемних ситуацій, однією із яких виступає життєва ситуація необхідності зрозуміти та/або описати щось трансцендентне й водночас таке, що істотно впливає на переживання та вчинки віруючої людини. Тому недаремно К.І. Алексеев характеризує метафору як альтернативну традиційній класифікації тих або інших об'єктів [5], що є, якщо відкинути ймовірні окремі патологічні прояви такої альтернативності (наприклад, шизофренічні), цілком доречним креативним поєднанням наших мислеформ про, наприклад, «град небесний» та «град земний».

Актуалізація концептуальних метафор, згідно з Т.С. Литвиненко, дає змогу приписувати непередметним сутностям, у тому числі релігійним, безпосередньо спостережувані й таким чином пізнаванні властивості. Адже оскільки базовим джерелом знань суб'єкта про навколишній світ слугує його первинний фізичний досвід, категоризація пізнаваної дійсності здійснюється через прості, опосередковані цим досвідом образи [227, с. 80].

Інакше кажучи, саме метафора дає змогу розуміти відносно абстрактні й неструктуровані теми в якостях більш конкретних, структурованих речей. А тому метафори зазвичай формуються з наочного – візуального, аудіального й іншого сенсорного досвіду, складові якого переносяться на значеннєві структури іншого – теоретичного рівня. Відповідно, форми втілення метафор нерідко мають конкретний іконічний характер, тобто безпосередньо відображають зміст відповідного чуттєвого досвіду людини, що відносно спростовує їх творення, осмислення та функціонування. Адже, якщо висловлюватися у когнітивних та семіотичних термінах, то і візуальний знак, і метафора поділяють загальну властивість будь-якого процесу означування, що, услід за М. Хіраго, може бути названа «мотивованою подібністю». У свою чергу, зазначена подібність може стосуватися як конкретних форм, так і доволі віддалених абстрактних структур [524, с. 16–17].

Як зазначає О.М. Прилуцький, особливістю метафори є її здатність виходити за межі раціональних настановлень світосприйняття, оскільки метафоризація передбачає відмову від строго раціонального розуміння певного предмету чи явища, свого роду «змішування елементів реальності з елементами дискурсу», завдяки якому й формуються «дискурси фантастичного». Прості раціональні модуси смислу в результаті метафоризації отримують трансформації, формується простір мовної гри з її плюралізмом смислів [310, с. 23]. У резонансі з наведеними вище теоретичними положеннями, Є.О. Кожемякін теж стверджує, що сакральний текст виявляє свою чималу культурну гнучкість та адаптивність, і це значною мірою досягається завдяки його міфологічності та великій кількості тропів, що у своїй сукупності зумовлює безліч інтерпретацій залежно від культурного «багажу» адресата [178, с. 12].

Отже, з точки зору найбільш глобального поділу та в рамках метафоричного підходу можна стверджувати, що *будь-яка інформація має два рівні свого змісту: буквальний та метафоричний*. У такому ракурсі аналізу метафора розглядається як фундаментальна когнітивна операція, яка забезпечує перенесення образних схем з однієї концептуальної сфери до іншої. Відповідно, *базові метафори* формують ключові парадигми творення й осмислення назгал тих або інших знань людини [169].

Саме з такої точки зору О.М. Кондратьєва, наприклад, обґрунтовує цілий новий науковий напрямок – *теологічну метафорологію* (поряд із політичною, педагогічною і т. ін. «метафорологіями»). *Першочерговими її завданнями на-*

зиваються: 1) визначення функцій метафори у релігійному дискурсі, 2) встановлення специфіки релігійної метафорики, 3) виявлення та аналіз базових метафоричних моделей, характерних для релігійного дискурсу, 4) вивчення специфіки метафоричної репрезентації ключових концептів релігійної сфери. На думку авторки вчення, основними *функціями метафори в релігійному дискурсі* виступають когнітивна, педагогічна і прагматична; її специфікою є максимальна яскравість, образність, що дає змогу представити у зоровій, відчутній формі основні релігійні цінності та догмати; високий ступінь емоційної навантаженості, що визначає силу впливу на адресата; значний дидактичний ефект, прецедентність, тобто базованість на культових текстах [182].

У проміжному підсумку проведеного теоретичного аналізу можна стверджувати, що саме *метафоричність* – золота «психологічна середина» між іманентною трансцендентністю подій та ідей, відображених у біблійних та інших релігійних текстах, і принципово неприпустимістю надмірного їх «охудожнення» (тобто зростання відчуття «фіктивності», адже, наприклад, англійською мовою «художня література» звучить саме як «fiction literature») та спрощення іншими мовними засобами, які потенційно здатні позбавляти ці тексти належної сакральності.

Отже, з огляду на метафоричність як сутнісну внутрішню складову релігійного дискурсу, саме *метафори* або *метафоричні концепти* та їх поєднання у метафоричних моделях світу, пропонується розглядати в якості *базових одиниць аналізу* його смислової структури. По-перше, метафора – це спосіб досяжного трансформованого називання й осмислення суб'єктом чогось спочатку незбагненого чи малозрозумілого, що розкривається новими своїми гранями у процесі дискурсу; по-друге, вербалізована у дискурсі специфіка такого осмислення, як і творення Автором/співАвтором дискурсу відповідних метафор, засвідчує глибиннопсихологічні засади розуміння, представлені, зокрема, архаїчною психікою особистості. *А в контексті релігійного дискурсу метафора – це образ, поняття та/чи ціле висловлювання, що має очевидний, або буквальний (матеріально-утилітарний) та латентний, трансцендентний (духовно-екзистенціальний) смислові виміри.*

Як вже аналізувалося, розуміння будь-якого дискурсу, в тому числі його метафоричних структур, залежить від його контексту. При цьому в рамках гуманістичного постнекласичного підходу в сучасній психології таким контекстом нерідко розглядається сама цілісна особистість в усьому розмаїтті різних параметрів і вимірів свого функціонування. Оскільки ж безпосереднім предметом нашого дослідження виступає розуміння не тексту, а дискурсу, то мова, на нашу думку, повинна йти вже про «дискурсивну особистість», а якщо дискурс релігійний, то, отже, про «релігійну дискурсивну особистість». Тому наступний підрозділ роботи буде присвячено обґрунтуванню даного поняття.

2.2.3. «Релігійна дискурсивна особистість»: на перетині статичного й динамічного вимірів ідентичності

Запропоноване для теоретичного аналізу й обґрунтування поняття містить *три основні семантичні складові* – «релігійність», «особистість» і «дискурс». Перше з них – як позначення певної особистісної якості – впливає з більш глобальної категорії «релігії», яка, у свою чергу, пов’язана із трансцендентними та трансцендентальними феноменами, що так чи інакше проникають у різноаспектне людське буття.

Релігія, як слушно зауважує О.В. Бучма, *водночас є феноменом і соціальним*, оскільки розвивається та функціонує у суспільстві, *й особистісним*, адже сприймається на індивідуальному рівні буття і фільтрується через призму свідомості кожного конкретного суб’єкта. Відповідно, під яким кутом зору вона розглядається, так і витлумачується похідне від неї поняття релігійності: одними – як деяка властивість особи, що виражає її релігійне спрямування, певна індивідуальна чи колективна якість, яка є конкретним проявом релігії в індивідуальній або колективній свідомості; іншими – як певний душевний, психічний стан окремих індивідів, груп чи спільнот, характерною ознакою чого є віра в надприродне і відправлення релігійного культу; ще іншими – як знання про релігію, використовуючи які можна брати участь у певній релігійній діяльності тощо [4, с. 520–522].

Сучасні науковці стверджують, що один з основних напрямів модернізації християнського вчення, відображений у відповідному типі дискурсу, – це відхід від буквального розуміння текстів Біблії, зокрема, намагання узгодити ідеї Книги Буття з даними останніх наукових досліджень, коадаптувати релігійні догмати та сучасні наукові положення [247]. У цілому в рамках постмодерністського світогляду християнська традиція продовжує переживати період бурхливих змін, пов’язаних з осмисленням проблеми складного співвідношення трансцендентної сутності Святого Передання та специфіки конкретної культури, причому чимала увага тут приділяється саме людській особистості як фокусу саморозкриття Бога [67]. А тому вчені-релігіознавці визнають, що в умовах сьогоденного суспільства відбувається трансформація богословських вимог до життя мирянина, пов’язана зі зміною розуміння Бога та поширенням утилітарного розуміння релігії [271].

В нашій роботі беремо за найбільш загальну теоретичну основу розуміння *релігійності як особистісної форми буття релігії*, що передбачає віру в Бога та інших, пов’язаних з Богом Істот (ангелів, святих, добрих чи злих духів тощо). Враховуючи вищезазначені ідеї постмодерністського світогляду, а також класичну тріаду вітчизняної персонології: «Індивід–Особистість–Індивідуальність», можемо стверджувати релігійність як така формується, проявляється, реалізується, насамперед, через особистісний рівень функціонування людини. Адже саме категорія особистості поєднує у собі чи навіть

«примирює» нормативність соціуму (в тому числі, релігійні орієнтири життя як спочатку зовнішні щодо кожного конкретного індивіда) із суттєвою ненормативністю кожної конкретної індивідуальності.

Отже, які б категорії та поняття ми не розглядали, базовою в нашому дослідженні психологічних особливостей розуміння релігійного дискурсу виступає засаднича *категорія особистості* у її сучасних інтерпретаціях. Тут не випадково зазначаємо, що саме в «інтерпретаціях», адже їх доволі багато.

В Україні однією із найбільш загальноновизнаних стала відповідна дефініція, запропонована С.Д. Максименком у річизці актуальних розробок генетичної, а також екзистенціальної психології: «Особистість – це форма існування психіки людини, яка являє собою цілісність, здатну до саморозвитку, самовизначення, свідомої предметної діяльності і саморегуляції та має свій унікальний і неповторний внутрішній світ». Цим визначенням учений підкреслює, насамперед, той факт, що *природа психіки людини – особистісна*, тобто характеризується своєю нерозривною єдністю і міжфункціональною системністю [241]. Отже, і релігійні почуття, думки, вчинки людини – не ізольовані психологічні акти, а втілення певної структурно-динамічної цілісності психіки, причому коли у життєвому потоці буття ситуативно чи диспозиційно домінують певні релігійні орієнтири, то мова йде вже не просто про особистість, а власне про релігійну особистість.

«*Релігійна особистість*» хоча і має відносно давні й усталені традиції свого використання у сфері психології релігії, проте чіткої дефініції досі не здобула [448]. Передумови для появи відповідного терміну сучасними дослідниками нерідко пов'язується із працею В. Джеймса «*Різноманітність релігійного досвіду*», де пропонується та обґрунтовується *поняття «особистісної релігії»*. На думку автора книги, особистісна релігія, щонайменше в одному своєму відношенні, виступає більш первинною, ніж будь-яка *церква або богослов'я*, які хоча і спираються на загальну традицію, але *усі вони колись зароджувалися з безпосереднього, особистісного спілкування своїх засновників із певним «божеством»* (а отже, через релігійні дискурси – Н.С.). Обґрунтовуючи ці та подібні міркування, В. Джеймс «домовляється» з читачами своєї праці розуміти під релігією «сукупність почуттів, дій та досвіду окремої особистості, оскільки їх змістом встановлюється ставлення її до того, що вона вшановує як Божество» [87, с. 34].

Таким чином, ще на початку минулого століття поняття «особистісної релігії» відмежовується від глобальнішої категорії «релігії», втілюючи собою унікальний внутрішній світ віруючої людини, який розвивається під впливом переживання релігійного досвіду, в тому числі, через релігійно зорієнтоване спілкування.

У ракурсі теоретичного аналізу «релігійна особистість» тісно пов'язана як з «релігійністю», що відображає суб'єктивний аспект релігії, так і з «релігійною

свідомістю», тобто сукупністю відрефлексованих образів, уявлень, почуттів і когніцій, що мають своїм предметом священне, вище, істинне буття. Свідомість і самосвідомість, як відомо, – це саме те, що значною мірою зумовлює потенційно невичерпну множинність людського буття. На думку, наприклад, О.В. Матласевич, людині хоча і властива природна схильність до релігійності, але ця схильність водночас не тотожна неминучості, оскільки *релігійність та її міра – завжди проблема індивідуального вибору*. Відповідно до такого вибору і формується релігійна особистість [248, с. 138–142].

Можливо, на перший погляд видається, що «релігійна особистість» – заїве нагромадження додаткових теоретичних конструктів. Може виникати й питання, чи стає людина певною «інакшою» психологічною цілісністю – іншого рівня, структури, функцій – тоді, коли, наприклад, перебуває у храмі й бере участь у богослужінні або індивідуально молиться вдома. Звичайно, тут є певна частка штучного наукового абстрагування від несуттєвих у даному контексті рис, але, що є значно важливішим, істинне домінування (менш або більш тривале) у свідомості й підсвідомості людини релігійних цінностей, ідей, концептів здатне істотно трансформувати як її ситуаційну поведінку, так і більш стійкі особистісні властивості.

Ще на початку минулого століття в концептуальних рамках «розуміннєвої психології» *Е. Шпрангер* виокремив *шість типів пізнання світу, «життєвих форм» і відповідних типів людини*: людину «теоретичну», «економічну», «естетичну», «соціальну», «політичну» та «релігійну». «*Релігійна людина*» – це людина, найвища цінність котрої може бути названа «єдністю», а її ключовою характеристикою – «містичність». Вона намагається осмислити всесвіт як певну цілісність, відносячи й саму себе до його всеохопної тотальності. Також релігійна людина визначається як така, «ментальна структура якої перманентно спрямована на творення найвищого й абсолютного ціннісного досвіду». Одні представники даного типу – «*іманентні містики*», знаходять свої релігійні переживання в утвердженні життя та в активній участі у ньому; інші – «*трансцендентні містики*», навпаки, намагаються поєднатися з вищою реальністю через віддалення від життя, аскетизм, самозречення та медитацію [564].

Де в чому перегукується з попередньою ще одна відома типологія особистостей, створена приблизно в той самий період, – *типологія О.Ф. Лазурського*, в основі якої лежить принцип активного пристосування особистості до навколишнього середовища (причому поняття «середовище» береться у своєму найрозлогішому розумінні). На думку вченого, *основу релігійного типу* складає ставлення до Бога як до найвищої цінності, віра в Нього, почуття єдності з ним і відповідна поведінка. Особливостями такої особистості, на думку дослідника, виступають: в афективній сфері – чимала емоційна збудливість, схильність до глибоких і сильних почуттів (у стані релігійного екстазу); в ког-

нітивній сфері – яскравість уявлень, розвинута фантазія, багатство релігійних образів, інтуїтивність та містичне спрямування мислення, схильність до самозаглиблених релігійних міркувань, оперування антитезами (наприклад, «добро–зло» і т. ін.); у вольовій сфері – спрямованість, насамперед, на саму себе (в аспекті самовдосконалення й аскетизму).

Згідно із класифікацією О.Ф. Лазурського, різні типи особистостей можуть функціонувати на різних своїх рівнях. Зокрема, серед релігійних особистостей вищого рівня зустрічаються такі підтипи, як: «реформатори» (наприклад, М. Лютер), «володарі» (папа Григорій VII), «організатори-адміністратори» (І. Лойола). На середньому рівні – переважно «релігійні споглядачі», тобто особистості, котрих О.Ф. Лазурський умовно розглядає як «непрактичних теоретиків-ідеалістів» [215].

Але найвідомішою у світовій психології стала *теорія релігійної особистості Г. Оллпорта*. Інколи її спрощено розглядають як двополосну *типологію зовнішньої та внутрішньої релігійності*, хоча детальніший аналіз напрацювань відомого персонолога дає змогу побачити чимало й інших нюансів. Так, окрім домінування зовнішньої або внутрішньої мотивації, яка пов'язана з вірою та спонукає людину відвідувати церкву, за своїм когнітивним стилем (стилем мислення) релігійні особистості поділяються на «*схильних*» і «*не схильних*» до забобон. Згідно з дослідженнями Г. Оллпорта, між обома вказаними параметрами релігійної особистості – її мотивацією та когнітивним стилем, існує певний взаємозв'язок: особи із внутрішньою релігійною мотивацією менш схильні до забобон, і навпаки. Вимальовується у даній концепції також *проміжний тип релігійної особистості – «нерозбірливий»*, котрий найбільше схильний до різних забобон [282, с. 185–204].

Ще один класичний підхід – *виокремлення типів релігійної особистості згідно з основними сферами функціонування її психіки* (класифікація за О. Пастушкою, на яку посилається Ю. Макселон): 1) інтелектуальний тип – релігію переживає як проблему пошуку і пізнання істини; 2) вольовий тип – релігія сприймається як цінність, до якої потрібно прийти через акти волі; 3) афективний (емоційний) тип – у зв'язку з почуттєвим багатством власної психіки релігію оцінює переважно суб'єктивно, все сприймає «на віру»; 4) гармонійний тип – характеризується збалансованим співвідношенням усіх вищезгаданих сфер у релігійному житті людини [238, с. 265].

Сучасніші розвідки, особливо в річищі емпіричної психології релігії, істотно доповнили й модифікували попередні концепції релігійної особистості – з «вищою/нижчою», «внутрішньою/зовнішньою», «активною/пасивною» і т. д. релігійністю, розглядаючи її вже як систему «звичайних» людських якостей, але по-особливому виражених та своєрідно поєднаних. Зокрема, останні закордонні дослідження, проведені в рамках *особистісної моделі «великої п'ятірки»* на респондентах із 19 країн світу

продемонстрували, згідно з даними В. Сароглоу, універсальну схильність усіх релігійних особистостей до «залученості (екстраверсії)» («фактор А») й «сумлінності (надійності)» («фактор С»), натомість з іншими трьома базовими рисами («доброзичливістю», «емоційною стабільністю» та «відкритістю до досвіду») релігійність не пов'язана. Посилаючись на інших дослідників, В. Сароглоу визначає ще й такі важливі якості релігійної особистості, як «потреба належати», «потреба у зниженні невизначеності» та «потреба у самопідсиленні» [556].

В Україні, незважаючи на окремі згадані й чимало інших новітніх праць у сфері емпіричної психології релігії, найбільш популярною залишається традиційна дихотомія на внутрішню і зовнішню (в іншому формулюванні – персональну та аперсональну) релігійність, а отже, переважно аналізуються відповідні їй два базові типи релігійної особистості. Наприклад, О.О. Войнівська у своєму дослідженні зосередилася саме на другому аспекті, називаючи його «особистісною релігійністю» [64, с. 7–8].

Водночас, на нашу думку, стало очевидним те, що використовувані на сьогоднішні дефініції та типології релігійної особистості є недостатньо чіткими, розгорнутими й операціоналізованими, тому відповідна сфера потребує своїх подальших досліджень, у тому числі емпіричних. Один із небагатьох винятків з такої тенденції – доволі чітке визначення В.П. Москальця, котрий релігійну особистість розглядає як «людину-носія мінімуму релігії». Тобто це така людина, котра вірить у Бога як Творця і Промислителя світу достатньо сильно, щоб це позначалося на всіх особистісних утвореннях її психіки й, насамперед, на ціннісно-орієнтаційній її складовій [263, с. 182].

Отже, релігійна особистість – це людина, цілісність функціонування і проявів психіки якої ситуаційно та/або диспозиційно забезпечується сукупністю певних релігійно релевантних зовнішніх і внутрішніх чинників: соціальних вимог і норм, а також уявлень, понять, мотивів, цінностей і т. д. Залежно від домінуючих таких чинників – наприклад, мотивації звертання до релігії, виокремлюють певні типи й рівні релігійної особистості. Але будь-яка така типологія у конкретних умовах, щодо кожної конкретної особистості – це до певної міри штучна абстракція, що потребує своєї емпіричної операціоналізації та верифікації, зокрема, в реальних культурних, етно-національних, соціальних умовах. Крім того, дослідження такої глибоко інтимної феноменології, як особистісне сприйняття та осмислення релігії, потребує вже не стільки традиційних методів, скільки новітніх підходів.

Наразі, проаналізувавши праці згаданих і деяких інших відомих та знамих дослідників, доходимо висновку, що релігійна особистість – «продукт» не просто релігійної соціалізації людини, а її активної свідомої активності, в тому числі мисленнево-мовленневої, тобто «продукт» різних релігійних дискурсів, у які вона так чи інакше вступала.

На нашу думку, введення поняття «релігійна дискурсивна особистість» у науково-психологічний обіг, з одного боку, посприяє більшій психологізації та водночас конкретизації категорії дискурсу, яка й досі багатьма психологами визначається по типу «сукупність мовленнєвих актів» або ще більш абстрактно – як «конструювання певних об'єктів» і т. ін.; з іншого боку, це втілюватиме загальну тенденцію постмодернізації психологічної картини світу, в тому числі з точки зору, власне, «релігійної особистості». При цьому зауважимо, що дочірне (або, можливо, й базове) щодо «дискурсу» поняття – *«дискурсивна особистість»*, останнім часом тільки набуває обрисів свого розвитку, адже зустрічається поки що в небагатьох наукових працях. Так, О.Г. Малишева зазначає, що якщо абстраговані моделі дискурсивно детермінованих ситуацій спілкування та взаємодії між адресантами й адресатами інституціональних дискурсів мають високий ступінь структурування, що проявляється у широкому використанні «дискурсивних формул», кліше, різних штампів і т. д., то в реальних дискурсивних практиках спостерігаються багаточисельні відступи від регламентації, ритуалізації, стереотипізації спілкування, аж до повного розмивання меж інституціональності. Й не останню роль у зазначеному процесі відіграють особливості конкретних мовних особистостей. Відповідно, авторка вводить поняття «дискурсивної мовної особистості», під яким розуміє специфічні індивідуальні характеристики та комунікативні компетенції мовної особистості, які проявляються в дискурсивній діяльності в рамках дискурсу певного типу. При цьому, на думку дослідниці, очевидною є необхідність стверджувати про існування специфічних моделей дискурсивних мовних особистостей (наприклад, на основі врахування базової комунікативної мети й т. ін.) [245, с. 40–41].

В Україні поняття «дискурсивна особистість» активно обґрунтовують Л.О. Синельникова, Л.В. Солощук [356; 357; 371]. В основі запропонованого терміну, як зазначає Л.О. Синельникова, лежить ментальний фактор, під яким розуміється мисленнева діяльність суб'єкта. Л.О. Синельникова надає досить розлогу характеристику дискурсивної особистості: і як мовної особистості в інтеракціональному контексті, яка формується на перетині комунікативних і когнітивних факторів, у діалогічному спілкуванні; і як учасниці комунікативних подій, в умовах яких відбувається вибір відповідних засобів – лексичних, граматичних, стилістичних як тактичних дій, що відповідають певній мовленнєвій стратегії; і як комунікативної особистості, котра володіє «комунікативним паспортом» (за І. Стерніном), що є сукупністю індивідуальних не тільки комунікативних стратегій і тактик, а й когнітивних, семіотичних, мотиваційних переваг, сформованих у процесах комунікації тощо [357, с. 457–458]. Отже, «дискурсивна особистість» розглядається на перетині кількох базових для її визначення понять, що в реальному житті засвідчують її динамічність, ситуаційність і контекстуальність. Як бачимо, у розкритих

характеристиках, крім власне «дискурсивної особистості», також зустрічаються поняття «мовної особистості» та «комунікативної особистості». Крім того, в деяких інших працях надibuємо ще й поняття «мовленнєвої особистості».

Тут важливо зауважити, що в науковій літературі найчастіше зустрічається «мовна особистість», чимало дефініцій якої так чи інакше пов'язані з концепцією Ю.М. Караулова, де відповідне поняття виступає системотвірним для опису тієї або іншої національної мови [150; 463]. У нас значною мірою співзвучні наукові позиції знаходимо у В.О. Васютинського, згідно з котрим «мовна особистість» – це, зокрема, *узагальнений образ носія культурно-мовних і комунікативно-діяльнісних цінностей* [54, с. 328], та Л.В. Засекіної, котра розглядає «мовну особистість» у ролі *носія певного національно-культурного простору* [126, с. 83].

Термін «мовленнєва особистість», як показує теоретичний аналіз, частіше використовують філологи та педагоги, в тому числі, представники когнітивної лінгвістики й лінгводидактики. О.О. Романов та Н.А. Білоус зазначають, що «мовленнєва особистість» – це «мовна особистість» у парадигмі *реального спілкування, в діяльності*. У такому трактуванні мовленнєва особистість концептуально виступає як набір елементів мовної особистості, реалізація яких пов'язана з усіма екстралінгвістичними й лінгвістичними характеристиками ситуації спілкування: комунікативними цілями, завданнями, темою, нормою та узусом, етнокультурними, соціальними, психологічними параметрами [331].

І якщо взаємозв'язок даних понять у рамках згаданих й деяких інших досліджень більш-менш очевидний – він, швидше за все, родо-видовий («мовна особистість» абстрактніше поняття), то у випадку із «комунікативною особистістю» ситуація, на нашу думку, дещо складніша. Тому О.Л. Аріскіна та О.А. Дрянгіна, проаналізувавши праці попередників, описують одразу три основних підходи до окреслення *співвідношення понять «мовна особистість» та «комунікативна особистість»*: 1) перше – ширше за друге (С.Г. Воркачев, В.В. Соколова, С.С. Галстян), тобто «мовна особистість» виступає тут у якості суперкатегорії; 2) обидва поняття не розмежовуються (наприклад, у концепції В.І. Карасика); 3) друге – ширше за перше (В.П. Конецька, а також самі О.Л. Аріскіна та О.А. Дрянгіна), оскільки «комунікативна особистість» включає у себе, крім вербальних, чимало і невербальних кодів [13, с. 15–18].

Спробу розмежування одночасно усіх трьох проаналізованих понять знаходимо у В.В. Красних, котра відзначає наступне: «*Мовна особистість* – особистість, що проявляє себе в мовленнєвій діяльності, володіє певною сукупністю знань та уявлень; *мовленнєва особистість* – особистість, що реалізує себе в комунікації, обирає та здійснює ту або іншу стратегію і тактику спілкування, обирає та використовує той або інший репертуар засобів (як власне лінгвістичних, так і екстралінгвістичних); *комунікативна особистість* – кон-

кретний учасник конкретного комунікативного акту, реально діючий у реальній комунікації». Причому в рамках системи понять О.О. Леонтьєва *перша «особистість» співвідноситься з «мовою як предметом», друга – з «мовою як здатністю», а третя – з «мовою як процесом»* [199, с. 51].

На перший погляд, здається, що всі основні аспекти мови й мовлення вже вичерпані, й поняття «дискурсивна особистість», у такому разі, начеб то зайве. Насправді ж залишився ще один важливий момент – і це «текст». Тому, якщо далі скористатися вище вказаною концептуальною системою О.О. Леонтьєва – В.В. Красних, то четвертим ракурсом аналізу має виступати ще й «мова як текст», що в динамічній своїй процесуальності співвідноситься вже з «дискурсивною особистістю». У свою чергу, якщо цей текст (дискурс) – релігійний, то особистість теж конкретизується у конкретній векторності своєї життєдіяльності та стає, власне, *«релігійною дискурсивною особистістю»*.

Окрім розглянутих базових, зустрічаються в сучасній науковій літературі й більш конкретні терміни, до певної міри співзвучні поняттю, запропонованому нами. Наприклад, із позицій комунікативної лінгвістики А.Г.-Б. Салахова на матеріалах сучасних православних, католицьких та протестантських проповідей *досліджує «конфесійну мовну особистість»*. Відповідне поняття авторка характеризує наступним чином: «багатовимірна й багаторівнева функціональна система логіко-лінгвістичних форм, що структурують та детермінують внутрішню і зовнішню діяльність індивіда». Вказується також, що структура сучасної конфесійної мовної особистості базується на ментально-когнітивному, дискурсивно-прагматичному та риторико-стилістичному вимірах [345, с. 27]. Можемо припустити, що другий із наведених вимірів – це вже «конфесійна (ширше – релігійна) дискурсивна особистість», якщо мова йде про окреслену тут «функціональну систему логіко-лінгвістичних форм» у її не потенційному, а реальному функціонуванні в конкретних умовах поточної комунікації.

С.В. Шепітько і М.С. Смірнова досліджують «мовну особистість в релігійному дискурсі», стверджуючи, що повний її опис передбачає: 1) характеристику семантико-структурного рівня організації; 2) реконструкцію мовної моделі світу або тезаурусу даної особистості; 3) вияв життєвих домінант, настановлень, мотивів мовної особистості, що знаходять своє відображення, зокрема, у процесах мовленнєтворення, а також у різних «чужих текстах». На думку згаданих учених, мовна особистість виступає видом повноцінного представлення особистості, що вміщує в себе і психічний, і соціальний, і етичний, і релігійний та інші компоненти, «заломлені через її мову, її дискурс» [441]. Отже, хоча саме мова як відносно кристалізована система здебільшого виступає кісткою дискурсу, в тому числі й релігійного, а проте в його реальних динамічних вимірах та по відношенню до кожної конкретної особистості вона є до певної міри надто абстрактним поняттям.

Дискурсивна особистість – носій специфічних дискурсивних утворень або структур, що в різних теоріях можуть мати дещо різні свої назви. Так, дослідник К. Фокс серед усіх інших термінів, традиційних для теорії дискурсу, розглядає поняття «дискурсивних репрезентативних структур», вперше запропоноване Кампом (Camp, 1981) для здійснення формального аналізу «натурального мовного дискурсу», доводячи, що ці структури – нова базова категорія «поруч з особистостями та їх властивостями» (або, можливо, нова особистісна категорія). У найбільш розлогому трактуванні, «дискурсивні репрезентативні структури» можуть розглядатися як не стільки внутрішні, скільки зовнішні «пристрої», що залучаються у процесі *конструювання відповідних тимчасових репрезентацій певних сутностей* [490, с. 10].

Крім «дискурсивних репрезентативних структур», дискурсивні особистості в реальній комунікативній ситуації можуть послуговуватися й іншими системами. Зокрема, Дж. Поттером і М. Уетерелл пропонується поняття «*інтерпретативний репертуар*», яке вони, поряд із «дискурсом», теж активно розвивають у своїй теорії. Відомі співзасновники дискурсивної психології зазначають, що інтерпретативні репертуари – це періодично використовувані системи термінів, які характеризують й оцінюють дії, події та інші феномени. Репертуар – такий, наприклад, як репертуар «емпіричності» або «непередбачуваності», конститується через обмежений набір термінів, задіяних у спеціальних стилістичних та граматичних конструкціях. Часто він буває організованим навколо специфічних метафор (підкреслено нами – Н.С.) та образів мовлення (тропів). Учені також уточнюють, що ці репертуари можуть розглядатися як свого роду «обмежені мовні об'єднання» або «будівельні блоки», які мовці використовують для конструювання версій дій, когнітивних процесів та інших психологічних феноменів. Тому, на думку Дж. Поттера і М. Уетерелл, *ідентифікація та аналіз таких ось репертуарів – пріоритетний компонент вивчення дискурсів* [580, с. 149, 171–172].

В українській психології до певної міри спорідненим поняттям «*інтерпретативних комплексів*», досліджуючи буденну (повсякденну) свідомість особистості, послуговується Т.М. Титаренко. Оскільки ми надалі емпірично досліджуватимемо не стільки власне інституціолізований, скільки переважно буденний релігійний дискурс особистості, то важливими ідеями для нас виступають наступні міркування ученої: 1) повсякденні інтерпретаційні комплекси характеризуються розлогим соціокультурним контекстом (є свого роду генотекстом); вони нерідко тяжіють до символічно-алегоричного тлумачення життєвих подій (що особливою мірою стосується релігійного дискурсу – Н.С.); невербальні значення у формі образів, символів рівноправно співіснують у межах згаданої свідомості з вербальними, поняттєвими [314, с. 36–37].

Ще одне вагоме поняття, яке, на відміну від попередніх, позначає собою не стільки засоби чи ресурси, якими оперують дискурсивні особистості у реаль-

них комунікативних ситуаціях, скільки суб'єктивний простір побудови певного дискурсу – це «дискурсивна модель». Як зазначає А. Гарнхем, попередником «дискурсивних моделей» було поняття «дискурсивних референтів» (Karttunen, 1976). Автор останнього доводив, що «учасники в дискурсі потребують встановлення того, що означають об'єкти, щоб коректно інтерпретувати, що, кому і хто сказав». Враховуючи напрацювання й деяких інших своїх попередників (Stenning, 1978; Webber, 1979) та спільно із Дж. Лердом, А. Гарнхем розвинув дещо відмінну теорію функціонування «дискурсивних моделей». Із врахуванням реальних мовних фактів доводиться, що адресант і адресат синтезують окремі дискурсивні моделі протягом своєї розмови, причому ці моделі містять репрезентації сутностей, релевантних поточному дискурсу, з відповідними їх властивостями. Окремі такі сутності можуть бути описані відповідним спеціальним дискурсом учасника тільки в один унікальний спосіб. І людина завжди має у своєму розпорядженні два психологічно незалежні описи – референтний (тобто досяжний для співрозмовника – Н.С.) та атрибутивний («для себе»), залежно від міри розкриття власних намірів. Інакше кажучи, дискурсивна модель – це модель «віри людини в те, яким має бути світ, включаючи й віру в те, в що вірять інші учасники дискурсу» [513, с. 44–46].

Дещо по-іншому розуміє дане поняття О.С. Кубрякова, котра, посиляючись на розробки Т. ван Дейка, а також Ю.С. Степанова, зазначає, що для кожного типу дискурсу необхідно будувати власну його модель, і лише за такої умови з'являється можливість подати «мову в мові» (тобто дискурс) як особливу і лінгвістичну, і соціальну даність, а головне – відтворити особливу ментальність «можливого світу». Відповідні тексти при цьому починають трактуватися як джерела відомостей, які виходять за межі власне мовного їх змісту, тобто джерела даних про *особливі ментальні світи* [199, с. 11].

І ще одне актуальне, на нашу думку, поняття (особливо в контексті гуманістичного підходу) – це «*вільна дискурсивна самореалізація*» мовної особистості. Воно згадується, між іншим, у теорії комунікативної свободи, яка розробляється І.О. Кудряшовим. Як зауважує автор теорії, особистості, котрі говорять, здійснюють ті мовленнєві дії, які вони вважають природно доцільними: в силу їх як відповідності соціокультурним взірцям правильності, так і у силу того, що такі дії дають змогу саме цим конкретним особистостям адекватно інтерпретувати навколишній світ [208, с. 12].

У підсумку, на основі узагальнення й реконструкції результатів проведеного теоретичного аналізу, пропонуємо наступну дефініцію: **релігійна дискурсивна особистість** – це людина, котра вірить у Бога або, щонайменше, внутрішньо приймає ідею Його буття і відповідним чином сприймає, розуміє, відтворює (як реципієнт) та/або конструює (як автор) релігійні дискурси, а вже через них відтворює та одночасно творить саму себе, значущих Інших і весь навколишній Світ. Інакше кажучи, релігійна дискурсивна особистість –

це не просто носій колективного релігійного досвіду, зокрема в архетипних, етно-національних його форматах, а й активний співАвтор (тому «дискурсивна», а не «мовна» особистість), котрий послуговується найрізноманітнішими дискурсивними засобами, а не лише мовними (тому й не «мовленнева» особистість), ключовими серед яких виступають канонічні й неканонічні релігійні тексти у своїх поняттєвих та образно-метафоричних структурах.

Висновки до II розділу

1. Однією з ключових ознак постнекласичної психології, поряд із входженням у теоретико-методологічний простір лінгвістичного і, зокрема, дискурсивного «повороту» соціальних та гуманітарних наук, виступає також прихильність до герменевтичних концепцій та методів. Герменевтична парадигма, коренями своїми сягаючи окремих праць відомих античних мислителів і базуючись на першопочаткових традиціях середньовічної екзегетики, повноцінно заявила про себе у поділі усіх наук на «науки про природу» й «науки про дух», де психологію віднесено саме до другої групи, а в якості її основного завдання визначено не «пояснення», а «розуміння».

2. Виходячи з результатів здійсненого теоретико-методологічного аналізу різних філософських, наукових, у тому числі психологічних, підходів до вивчення й аналізу даного феномену, констатуємо, що вчені з різних галузей зосереджуються переважно на дослідженні й описі когнітивних (мисленневих, або інтелектуальних) параметрів розуміння. Це ж саме стосується й аналізу його основних етапів, різних рівнів і видів. Очевидно, що більшість наявних моделей та класифікацій розуміння потребують свого системного доповнення із повноцінним врахуванням інших не менш вагомих його аспектів: емотивно-емпатійного – з огляду, зокрема, на доволі розвинуту в психології теорію емпатії та вивчення її як процесу «емоційного розуміння»; мотиваційно-цільового – спираючись на відомі положення діяльнісного підходу, в межах якого смисл традиційно розглядається як «відношення мотиву до мети діяльності»; конативно-регулятивного – враховуючи зарубіжні поведінково орієнтовані дослідницькі тенденції та ін.

Більшість різноманітних підходів до дослідження розуміння так чи інакше торкаються поняття смислу. Останнє у нашому дослідженні розглядається як особистісна значущість певних предметів та явищ світу, зумовлена як індивідуально-психологічним, так і соціальним (зокрема, комунікативним) контекстом їх розгляду. Відповідно, смисл дискурсу – це особистісна значущість певних його складових зокрема та як системи назагал у всій її цілісності, зумовлена соціокультурним, комунікативним та індивідуально-психологічним контекстом. Отже, ще одним ключовим, системотвірним моментом при дослідженні розуміння дискурсу виступає його контекст.

3. Контекст, поряд із дискурсом, – вагома категорія постнекласичної науки, причому не тільки філософії чи лінгвістики, а і низки галузей сучасної психології. З точки зору філософії контекст – це феномен, пов'язаний із позатекстовими (надтекстовими) ефектами текстового масиву; лінгвістики – фрагмент тексту, що чинить вплив на сприйняття та розуміння інших (наступних або попередніх) його фрагментів. У психології контекст може розглядатися теж у різних ракурсах свого системного аналізу: локальному семантичному (психолінгвістичному) або розлогішому – як сутність контекстуального підходу. Базовим поняттям останнього, у свою чергу, виступає особистість у всій сукупності своїх психологічних особливостей та у своїй активності.

4. Якщо контекст – системотвірний зовнішній чинник творення й розуміння будь-якого дискурсу, то в якості сутнісної внутрішньої складової власне релігійного дискурсу необхідно розглядати метафоричність. Згідно з когнітивною теорією, метафора – не просто засіб мовотворчості, а взагалі сутність людського мислення та способу світопізнання, що особливо актуальне для осягнення позапросторових, позачасових, позаматеріальних сутностей, які передаються через певні релігійні ідеологеми. Вона має у своїй основі декілька потужних психофізіологічних і психологічних механізмів: синестезію як синкретизм відчуттів і сприйнятів, психологічний захист сфери свідомого від травмуючих впливів (шляхом переносу, проєкції та ін.), а також дивергентне (нелінійне) мислення з певними його стратегіями. Виходячи з принципової метафоричності усєї релігійної системи, в якості основної одиниці аналізу смислової структури релігійного дискурсу пропонується розглядати саме метафору, втілену в певних образах, поняттях або висловлюваннях, що мають як очевидний, або буквальний (матеріально-утилітарний), так і латентний, вищий (духовно-екзистенціальний) смислові виміри.

5. У роботі вводиться та обґрунтовується поняття «релігійна дискурсивна особистість», базовими термінологічними складовими якого виступають «релігійність», «особистість» і «дискурс». Релігійна дискурсивна особистість – це людина, котра вірить у Бога або, щонайменше, внутрішньо приймає ідею Його буття і відповідним чином сприймає, розуміє, відтворює (як реципієнт) та/або конструює (як автор) релігійні дискурси, а вже через них відтворює та одночасно творить саму себе, значущих Інших і весь навколишній Світ. Поняттям «релігійна дискурсивна особистість» наголошуємо, насамперед, на тому, що це один із можливих вимірів, або варіантів, виявлення, вивчення й аналізу реальних психологічних корелятивів релігійної особистості, а саме: дослідження її через власну вербалізовану продукцію, що конститується в умовах реального діалогу як із Всевишнім та його святими, так і з іншими віруючими, а подеколи й невіруючими, людьми.

РОЗДІЛ III. ПСИХОЛОГІЧНЕ МОДЕЛЮВАННЯ РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ

3.1. Структурно-рівнева модель розуміння релігійного дискурсу: виміри та контексти розуміння

Один з основних теоретичних методів психології – моделювання. Згідно з Б.В. Мещеряковим і В.П. Зінченком, *застосування методу моделювання у психологічних дослідженнях* розвивається у двох основних напрямках: 1) знакова, або технічна, імітація механізмів, процесів і результатів психічної діяльності – моделювання психіки; 2) організація, відтворення того чи іншого виду людської діяльності шляхом штучного конструювання середовища цієї діяльності (наприклад, у лабораторних умовах), що прийнято називати психологічним моделюванням. Останній напрям можна по-іншому охарактеризувати як психологічне експериментування, особливо, якщо воно апробується у штучно створених умовах. У нашому ж випадку мова йде про *моделювання психіки* (її окремого процесу та його результатів) – метод дослідження психічних явищ, що полягає у побудові їх моделей, подальшому вивченні їх функціонування та використання отриманих результатів для прогнозування й пояснення емпіричних фактів [36, с. 268]

Отже, моделювання у психології – це метод теоретичного дослідження психологічних явищ (процесів, станів, властивостей) за допомогою їх реальних, фізичних або ідеальних, абстрагованих аналогів і моделей. Під «*моделлю*» розуміють систему об'єктів (або знаків), що відтворюють деякі сутнісні властивості системи-оригіналу. Присутність відношення такої часткової подібності («гомоморфізм») дає змогу використовувати модель у ролі замітника або представника певної досліджуваної системи, що в цілому робить останню наочнішою [285, с. 61].

Психологічне моделювання повинне здійснюватися, насамперед, із врахуванням *сучасних теоретико-методологічних принципів психології*. Грунтовну класифікацію та опис таких принципів на різних рівнях їх аналізу здійснює, зокрема, О.П. Хохліна [413]. Так, виокремлюються *три основні рівні та відповідні їм принципи*: 1) такі, що виходять із філософії – принцип історизму, принцип системності, принцип єдності якості та кількості, а також низка діалектичних принципів; 2) загальнопсихологічні – принцип детермінізму (С.Л. Рубінштейн, О.М. Леонтьєв, М.Г. Ярошевський та ін.), відображення (П.К. Анохін, С.Л. Рубінштейн, О.М. Ткаченко та ін.), системності (Б.Ф. Ломов, К.К. Платонов, О.М. Ткаченко та ін.), розвитку (Л.І. Анциферова, Г.С. Костюк, С.Д. Максименко та ін.), єдності психіки (свідомості) й діяльності (С.Л. Рубінштейн, О.М. Леонтьєв та ін.), принцип активності

(О.Г.Асмолов, О.М. Леонтьєв, А.В. Петровський та ін.); 3) конкретно-наукові (галузеві) принципи.

Щодо першого рівня, то принцип історизму врахований у нашій роботі в контексті здійсненої історичної ретроспективи становлення й розвитку основних ідей теорії дискурсу, дискурсивної психології, герменевтики назагал та психологічної герменевтики зокрема; *принцип системності* – при здійсненні теоретичного аналізу базових для дослідження категорій та понять; а *принцип єдності якості та кількості* втілюватиметься надалі при поєднанні в емпіричному дослідженні квалітативних і квантитативних його методів.

З погляду другого рівня аналізу, значущими для нас виступають, насамперед, теоретичні та емпіричні розробки Л.В. Засекоїної, котра виокремлює наступні основні структурні компоненти мовної особистості (як фундаменту функціонування дискурсивної особистості): 1) когнітивний компонент – мовна здатність, мовні здібності, мовні знання, мовні стратегії, мовна компетентність, мовна картина світу; 2) емоційний компонент – біологічні емоції, соціальні емоції, власне психологічні емоції; 3) мотиваційний компонент – мовні цілі, мовні мотиви, мовні настанови, мовна інтенціональність. При цьому найбільш пов'язаними з поняттям мовної особистості виступають «мовна свідомість» і «мовна картина світу», де перше підкреслює специфіку психолінгвістичного дослідження свідомості, тобто способів її вивчення через встановлення особливостей функціонування мови, а друге розуміється як національно своєрідна сукупність знань про світ, що фіксується у специфіці організації лексики, фразеології, граматики рідної мови [126, с. 84–88].

Таким чином можемо говорити про, щонайменше, три структурно-функціональні аспекти функціонування мовної особистості – когнітивний, емотивний та мотиваційний, а також про два його рівні – глобальний соціокультурний, узагальнено-національний (мовна картина світу) та більшою мірою персоналізований, індивідуально-специфічний (мовна свідомість). Також, коли суб'єктом, що досліджується, виступає вже не абстрагована мовна, а реальна дискурсивна особистість, котра здійснює реальну мовленнєво-комунікативну взаємодію та конструює відповідні дискурсивні моделі реальності, варто додати ще один вагомий її структурно-функціональний аспект – конативний (або нормативно-конативний), що в рамках соціуму та, зокрема, конкретної комунікації регулюється певними загальноновизнаними, колективними нормами (мовними, поведінковими й т. д.).

Останній аспект, на нашу думку, співвідноситься ще з одним вагомим моментом сучасної теорії дискурсу та споріднених концепцій – поняттям «спільні знання» (або «інтерсуб'єктивність»), що є, як зазначає Д. Едвардс, основною темою прагмалінгвістики, конверсаційного аналізу та психології

мови й, отже, виступає «сферою відображення зв'язків і контрастів у дискурсі». У прагмалінгвістиці воно переважно використовується через пояснення природи й використання спеціальних видів граматичних, лексичних та інтонаційних засобів, у той час як у психології припускається, що, коли люди задіюють дані засоби, то для них у певному сенсі предметом віри виступає не тільки те, що дане безпосередньо, а й певні припущення, які розуміються «інтерсуб'єктивно». Інакше кажучи, дослідник повинен враховувати той факт, що відповідні засоби виражають «людські актуальні, цілком реалістичні, найбільш правдоподібні, найкращі для них припущення, через які особи знають про щось і пізнають один одного» [502, с. 42]. Враховуючи таку концепцію, вважаємо, що нормативно-конативний аспект розуміння релігійного дискурсу пов'язаний із відтворенням особистістю істинних, правильних, на її думку, і спільних з іншими релігійних вірувань, що мають аксіологічну природу і зазвичай втілюються у масових діях, ритуалах, комунікаціях.

Натомість *поняття «інтерсуб'єктивності»*, з огляду на особливості та іманентний зміст релігійного дискурсу, трансформується в *нашому дослідженні в поняття «трансперсональності»*, але не у трактуванні, наприклад, С. Грофа [517] – як змінених станів свідомості та «межових» переживань, а у значенні осмислення особистістю сутнісної трансцендентності постаті Бога та всіх із ним пов'язаних святих Істот, діалог із якими віруюча людина прагне налагодити у процесі, наприклад, молитви.

Дуже важливо також враховувати окремі міждисциплінарні дослідження та відповідні їм інтегративні моделі обробки й розуміння дискурсу. В цьому аспекті нам імпонує «модель ситуації», або «епізодична модель», Т. ван Дейка, яка, на відміну від «ментальних моделей» П. Джонсона-Лерда [528; 537], «фреймів» М. Мінського [540] і «сценаріїв» Р. Шенка та Р. Абельсона [557] з їх «абстрактними знаннями про стереотипні події та ситуації», відтворює власне особистісні знання носіїв мови, що акумулюють їх попередній життєвий досвід, настановлення та наміри, почуття та емоції [85, с. 8–9].

Враховуючи особливу специфіку предмету нашого дослідження, варто згадати і про *конкретнонаукові дослідження* – наприклад, про дисертаційну роботу М.З. Єсип. Учена розробила *психологічну модель дослідження образу Бога*, в якості структурних складових якої розглядаються комунікативний, емоційно-мотиваційний, когнітивний та вольовий компоненти. Узагальнивши напрацювання попередників і власні результати, авторка доводить, що на зміст першого з них істотною мірою впливають інтерперсональні взаємини людини з оточенням (П. Хіл і Т. Хал), другого – поточні емоційні переживання (Б. Котрубець, П. Річардс), третього – особливості

розуміння людиною навколишнього світу і самої себе (П. Грінвей, Л. Майлн і В. Кларк), а четвертого – специфіка долання проблемних ситуацій (Е. Мейнард, Р. Горзук і Дж. Бйорк). Проведені на основі моделі М.З. Єсип емпіричні розвідки дали змогу виокремити два загальні типи образу Бога: позитивний та негативний з відповідними їх конкретними структурно-змістовими характеристиками [110].

Також, з огляду на проведений теоретико-методологічний аналіз у цілому, при здійсненні психологічного моделювання розуміння релігійного дискурсу необхідно враховувати наступні ключові моменти: по-перше, традиційну семіотичну опозицію «значення–смісл» – розуміння завжди відбувається одночасно на рівні значень (власне розуміння) і на рівні смислів (розуміння як інтерпретація), тісно взаємозв'язаних між собою; по-друге, розуміння будь-якого дискурсу передбачає врахування певного контексту, в нашому випадку – психологічного, що реально формується й відтворюється у цілісній структурі активності особистості; по-третє, і конструювання, і розуміння дискурсу завжди відбувається з позицій тієї чи іншої ідентичності/сукупностей ідентичностей, що характеризуються, відповідно до різних рівнів та вимірів розуміння, різними своїми аспектами.

А тепер, на основі узагальнення та критичного осмислення, доповнення результатів попередньо проведеного теоретичного аналізу наукових праць визнаних у відповідних галузях фахівців, пропонуємо наступну психологічну робочу дефініцію, ключову в нашому дослідженні: **розуміння релігійного дискурсу** – *складна, системна психологічна активність, здійснювана суб'єктом за допомогою, насамперед, мовних засобів і пов'язана з відтворенням та перетворенням системи значень і смислів релігійного дискурсу в контексті декількох співіснуючих вимірів функціонування (когнітивного, афективного, мотиваційно-цільового, конативного) релігійної дискурсивної особистості.*

При цьому, по-перше, семіотичним предметом розуміння виступає релігійний текст, що задіяний у релігійному дискурсі як його основа й ретранслюється через відносно стабільні дискурсивні інтерсуб'єктивні структури (*семіотичний аспект – рівень значень*); по-друге, розуміння проходить у рамках конкретної комунікативної ситуації взаємодії між людиною та Богом, де певним чином самовиражаються як одна, так і Інший (*прагматичний аспект – рівень смислів*); і, по-третє, розуміння почергово чи паралельно відбувається як на *соціальному* (соціальному, трансперсональному), так і на *індивідуальному* (персональному, наративному) *полюсах ідентичностей* суб'єкта; крім того, при переході з одного рівня розуміння на інший відбуваються процеси: у рамках персонального полюсу «Я» – особистісної метафоризації, а соціального полюсу «Над-Я» – відповідно, соціальної метафоризації (рис. 3.1):

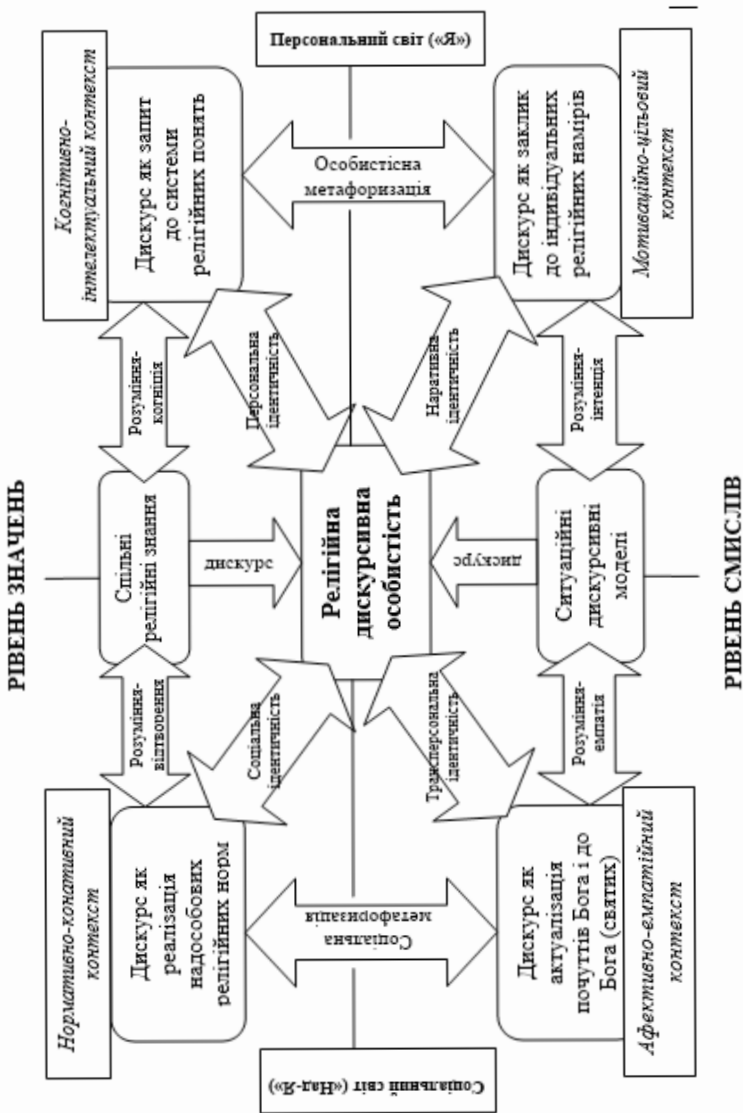


Рис. 3.1. Структурно-рівнева модель розуміння релігійного дискурсу

Проаналізуємо зазначену модель, її окремі рівні, виміри, складові та їх значення у цілісному процесі розуміння релігійного дискурсу більш детально.

I. **Суб'єкт розуміння – релігійна дискурсивна особистість** (далі – РДО), котра у процесі розуміння релігійного дискурсу перебуває в певній одній домінуючій або одразу декількох взаємодіючих своїх ідентичностях:

1) **соціальна ідентичність** – наприклад, ідентичність «ми – християни» в рамках загальноновизнаної, колективної референтності відповідних релігійних цінностей та норм;

2) **персональна (особистісна) ідентичність** – наприклад, відносно статичне, констатувальне «Я – віруюча людина» в рамках індивідуального осмислення колективного релігійного знання (як системи понять і символів);

3) **наративна ідентичність** – наприклад, «як віруюча людина я...», що розглядається вже не як «застигле» утворення, а в хронотопних рамках динамічної реалізації індивідуальних життєвих мотивів та інтенцій;

4) **трансперсональна ідентичність (співідентичність)** – ідентичність у плинні процесів співпереживання та співчуття Богу як «Значущому Іншому» (і не тільки Богу), з котрим координуються релігійно релевантні думки, почуття, мотиви та вчинки віруючої людини.

II. Контекст розуміння:

1) **нормативно-конативний (або надособово-ритуальний)** – РДО приймає/не приймає (визнає/не визнає) певні абсолютні релігійні вартості, відображені у відповідному релігійному дискурсі; тут відбувається не стільки конструювання, скільки більшою або меншою мірою точне відтворення, копіювання вже готових, наперед заданих релігійних значень, зокрема, через відповідні колективні чи індивідуальні ритуальні дії;

2) **когнітивно-інтелектуальний (насамперед, лінгвістичний)** – РДО індивідуально осмислює та переосмислює систему релігійних понять, повністю або частково репрезентованих у тому чи іншому релігійному дискурсі;

3) **мотиваційно-цільовий (або власне смисловий)** – РДО розглядає відповідний дискурс як засіб втілення і перетворення власних інтенцій (потреб, мотивів, цілей тощо), які, з одного боку, активно стимулюються релігійним дискурсом, а з іншого боку, самі його формують і розвивають;

4) **афективно-емпатійний (або контекст «Значущого Іншого»)** – РДО сприймає релігійний дискурс як втілення певних власних почуттів і намірів, а ще більшою мірою – почуттів і намірів Бога (Вищої Сили), співчуваючи та співпереживаючи Йому, а інколи й цілому світові, в рамках розгортання відповідного дискурсу.

III. Рівні розуміння:

1) **значеннєвий (семіотичний)** – РДО відтворює і перетворює колективні смисли релігійного дискурсу, при цьому або залишаючись максимально можливо в рамках канонічних релігійних трактувань (**розуміння-відтворення**),

або даючи собі змогу більшою або меншою мірою відходити від таких класичних канонів, здійснюючи відносно індивідуальні, наскільки це можливо з огляду на консервативність самої релігійної системи, інтерпретації (**розуміння-когніція**); зауважимо, що останній вид (аспект) розуміння було віднесено саме до рівня значень, а не смислів, оскільки він передбачає виокремлення в тих чи інших поняттях хоч і особистісно актуальних, значущих, але все ж, водночас, і соціально й релігійно релевантних складових (у протилежному випадку релігійний дискурс перестає, на нашу думку, бути власне релігійним, перетворюючись на анархічно-індивідуальну систему);

2) **смысловий (прагматичний)** – РДО відтворює і перетворює смисли в рамках відповідної комунікативної ситуації, одним із взаємодіючих суб'єктів якої виступає сама людина з певними своїми динамічними потребами, мотивами, намірами, що розгортаються у часі та є телеологічно спрямованими (**розуміння-інтенція**), а іншим суб'єктом – Бог («Вища сила»), теж із певними своїми переживаннями, тобто почуттями, ставленнями, намірами, які, хоча і трансцендентні для звичних психічних функцій людини, а проте вона таки намагається їх осягнути та зрозуміти (**розуміння-емпатія**).

IV. Смыслові полюси розуміння:

1) **соціальний світ («Над-Я»)** – Бог і референтні в релігійному значенні люди та спільноти, що значною мірою визначають релігійну активність суб'єкта та впливають на його релігійні переживання;

2) **персональний світ («Я»)** – психологічно розглядається як «мої власні знання та мої наміри у певному часі та просторі».

V. Основна смыслова одиниця й мовно-образна форма трансляції та розуміння релігійного дискурсу – метафора, а процеси метафоризації (відтворення і творення метафор) у процесі розуміння, як і конструювання релігійного дискурсу мають два основні свої вектори:

1) **соціальна метафоризація** – певний релігійний зміст транслюється від Бога (апостолів, пророків, Святих Отців) до людей і назад; на цьому векторі метафоризація нерозривно взаємозв'язана із символізацією, адже зміст відповідних метафор потенційно повинен бути доступний кожному;

2) **особистісна метафоризація** – релігійний зміст як система доволі абстрактних, трансцендентних релігійних уявлень і знань обґрунтовується щодо їх реального застосування на практиці, тобто в реальному житті кожної конкретної людини.

З огляду на все вищезазначене, можна виокремити **чотири базових смыслових поля**, у яких по чергово або одночасно (у двох, трьох чи навіть одразу чотирьох) перебуває релігійна дискурсивна особистість упродовж динаміки процесу розуміння релігійного дискурсу:

1. **Релігійно-нормативне поле** – певний релігійний дискурс та система його значень розглядаються як втілення надособових релігійних ідеологем,

які потрібно точно відтворювати й чітко наслідувати (отже, тут домінує, крім усіх інших, конативний аспект активності); відповідний тип релігійної дискурсивної особистості можна назвати «*особистість, котра приймає*»; на початку прогнозуємо, що в контексті семантичного диференціалу (СД) Ч. Осгуда тут домінуватимуть шкали фактору «оцінка» («загальна», «моральна» та ін.);

II. *Когнітивно-інтелектуальне поле* – тут релігійний дискурс та система його значень розглядаються як запит до системи умовно індивідуального релігійного знання; відповідно, тип релігійної дискурсивної особистості може бути озвучений як «*особистість, котра пізнає*»; також прогнозуємо, що тут домінуватиме як осгудівський фактор «оцінка» («інтелектуальна»), так і, можливо, додатковий фактор «впорядкованість»;

III. *Мотиваційно-цільове поле* – релігійний дискурс виступає як свого роду запит або заклик до системи індивідуальних потреб, мотивів, цілей та можливостей їх розвитку; а тому відповідний тип релігійної дискурсивної особистості може бути названий «*особистість, котра прагне*»; попередньо припускаємо, що тут відносно домінуватиме такий фактор СД як «активність»;

IV. *Афективно-емпатійне поле* – релігійний дискурс у даному ракурсі аналізу осмислюється як втілення персоналізованого ставлення та впливу Бога на людину, котра, у свою чергу, намагається досягнути і свої, і Його почуття, як і почуття інших релігійно значущих для неї персоналій чи навіть неживих їх уособлень (якщо вони вказують на щось сакральне); отже, відповідний тип релігійної дискурсивної особистості вербалізований як «*особистість, котра співпереживає*»; ймовірно, що тут яскравіше проявлятиметься осгудівський фактор «сила», а можливо, що й оцінкові такі фактори у своєму поєднанні.

Усі окреслені смислові поля формуються наступними **видами розуміння**:

1. *Розуміння-відтворення* – це, насамперед, відтворення та осмислення релігійного дискурсу як способу передавання й вираження певних релігійних норм у найширшому трактуванні даного слова (тобто уявлень, понять про належне з релігійної точки зору). Інакше кажучи, воно передбачає оцінку правильності, прийнятності або неприйнятності з певної точки зору тих або інших ідей, сутностей, вартостей, відтворюваних у релігійних дискурсах.

2. *Розуміння-когніція* – це відтворення, осмислення та/або творення складових релігійного дискурсу як, насамперед, способу пізнання світу, Бога в ньому й самого себе через релігійні тексти та закладені в них базові й допоміжні поняття, системи понять з відповідними базовими метафорами. Наприклад, спілкуючись на релігійну тематику, суб'єкт намагається зрозуміти, як же насправді виник, розвинувся й натепер функціонує Всесвіт або що таке «рай» та «пекло» з точки зору «сучасної людини».

3. *Розуміння-інтенція* – це відтворення, осмислення та/або творення релігійного дискурсу як способу й самовираження, і самоорганізації, і самостимулювання до певних дій та вчинків. Інакше кажучи, релігійний дискурс

у цьому ракурсі передбачає, між іншим, пошук відповідей суб'єкта на питання про справжні духовно-практичні чинники власного саморозвитку й системі відповідних своїх мотивів та цілей.

4. *Розуміння-емпатія* – це відтворення та/або творення смислу релігійного дискурсу через «вчування» («впочування») в уявленні настрої та почуття образу Бога як співучасника даного дискурсу або інших його учасників (пророків, святих, проповідників і т. д.). Наприклад, розпочинаючи молитву, її суб'єкт сприймає Бога як такого, Котрий милостиво налаштований, відповідно, він переймається стеничним емоційним станом і тому осмислює свої слова-прохання як такі, що будуть неодмінно почуті.

Таким чином, *розуміння релігійного дискурсу* втілює собою складну єдність і взаємодію соціально-нормативної, ціннісної (*розуміння-відтворення*) й інтуїтивно-почуттєвої (*розуміння-емпатія*) природи будь-якої релігії та, водночас, факту її семіотичного (зокрема, лінгвістичного) втілення в системі релігійних понять та висловлювань (*розуміння-когніція*), а також смислового заломлення через темпоральність буття та мотиваційно-цільову спрямованість особистості (*розуміння-інтенція*).

Інакше кажучи, *зустріч різних психологічних ресурсів релігійної особистості з певним релігійним текстом у конкретній комунікативній ситуації та активний дискурсивний вибір, дискурсивне моделювання та трансформація поточних смислів відповідного тексту, коли він стає основою відповідного дискурсу*, – це і є, власне, розуміння релігійного дискурсу, в якому його суб'єкт виступає вже не просто релігійною або мовною, а саме релігійною дискурсивною особистістю.

Тут варто зауважити, що пошук чітких основ і розгляд різних класифікацій розуміння досі залишається актуальною проблемою психологічної герменевтики. Наприклад, у контексті опису розуміння як процесу однозначного тлумачення чого-небудь можливо характеризувати його як правильне або неправильне, глибоке чи поверхове, повне або неповне; а в аспекті когнітивного ракурсу аналізу – як успішне чи неуспішне, самостійне або несамостійне, швидке чи повільне, довільне та усвідомлене або мимовільне та інтуїтивне [50, с. 192].

Більшість із перерахованих вище видів розуміння, на нашу думку, стосуються, насамперед, проблем класичної екзегетики та теології, оскільки, наприклад, правильність або неправильність розуміння релігійного дискурсу за своїми критеріальними та змістовними ознаками виходить за межі повноважень психологічної науки. Ще інші окремі його види – такі як, скажімо, швидке чи повільне – торкаються темпоральних вимірів життя людини. А от власне психологічними можуть вважатися, наприклад, два останні (довільне та усвідомлене або мимовільне й інтуїтивне), виокремлені за критеріями своєї усвідомленості/неусвідомленості та причинної зумовленості, що, воче-

видь, є далеко не єдиними з усіх потенційно можливих у складній феноменології психологічного буття особистості.

У нашому ж теоретичному дослідженні основні види розуміння були виокремлені із врахуванням, насамперед, того, що, як вище вже аналізувалося, систематизація різних підходів до аналізу розуміння як проблеми пошуків та знаходження смислу в певному тексті, дискурсі, життєвій ситуації загалом дає змогу виокремити не тільки істотно більш досліджений його когнітивний аспект, а й емотивний, мотиваційно-інтенційний та конативний.

Крім того, припускаємо, що в нормативно-конативному вимірі розуміння *процеси метафоризації* відбуваються переважно в соціальному річищі «від Бога до людини» – релігійна дискурсивна особистість прагне правильно відтворити сутність метафор-символів Святого Письма; в афективно-емпатійному вимірі – теж у соціальному річищі, але вже у зворотньому напрямку «від людини до Бога», коли релігійна дискурсивна особистість намагається додати щось від «свого серця» у загальноновизнані, базові релігійні метафори; в когнітивно-інтелектуальному вимірі розуміння рух процесів метафоризації відбувається в більш персоналізованому напрямку «від знання до дії», причому останній пункт може так і залишитися лише поняттям, певним ідеалом, а не власне дією; в мотиваційно-інтенційному вимірі – теж у персоналізованому спрямуванні, але вже у зворотньому напрямку «від дії до знання», коли зреалізована релігійна потреба/мета визначає «живу» наповненість відповідної метафори.

Усі зазначені міркування, крім свого графічного відтворення у формі моделі на рис. 3.1, також систематизовані в табл. 3.1:

Таблиця 3.1

Психологічна структура і зміст розуміння релігійного дискурсу

Вид розуміння релігійного дискурсу	Контекст розуміння релігійного дискурсу	Співвідносна ідентичність	Напрямок процесів метафоризації	Релігійна дискурсивна особистість
1. Розуміння-відтворення (основа – система релігійних догм, цінностей і ритуалів)	<i>Нормативно-конативний</i>	<i>Соціальна</i>	<i>Соціальна метафоризація «від Бога до людини»</i>	<i>«Така, котра приймає та відтворює релігійні смисли»</i>
2. Розуміння-емпатія (основа – емоційне співпереживання та інтуїтивно-почуттєве відображення)	<i>Афективно-емпатійний</i>	<i>Трансперсональна</i>	<i>Соціальна метафоризація «від людини до Бога»</i>	<i>«Така, котра переживає і співпереживає релігійні смисли»</i>

3. Розуміння-когніція (основа – базові уявлення, поняття релігійного дискурсу)	Когнітивно-інтелектуальний	Особистісна	Особистісна метафоризація «від знання до дії»	«Така, котра раціоналізує та інтерпретує релігійні смисли»
4. Розуміння-інтенція (основа – ситуативні та більш стійкі мотиваційно-цільові стани)	Мотиваційно-цільовий	Наративна	Особистісна метафоризація «від дії до знання»	«Така, котра прагне реалізувати релігійні смисли»

У підсумку аналізу запропонованої моделі наголошуємо, що в реальних координатах такого складного, багатоаспектного і багатовекторного процесу, яким є розуміння, тим більше розуміння релігійного дискурсу, всі виокремлені нами його види здатні активно взаємодіяти, перетинатися, доповнювати один одного. У найбільш загальному вигляді можна стверджувати, що окреслене розуміння так чи інакше, очевидно або латентно поєднує в собі всі ці види, хоча в реальних контекстах загальної активності релігійної дискурсивної особистості та з огляду на конкретні її психологічні процеси, стани та властивості, той або інший вид може домінувати. Також, окрім запропонованого опису видів розуміння, надалі важливо обґрунтувати й основні власне психологічні його рівні та ще низку відповідних теоретичних понять, адже виокремлені в моделі рівень значень та рівень смислів – це, переважно, традиційні семіотичні й лінгвістичні орієнтири, які в рамках загальнопсихологічного наукового аналізу, на нашу думку, є недостатніми для побудови комплексної програми повноцінного емпіричного дослідження.

3.2. Обґрунтування емпіричних вимірів дослідження: субперсонально-архетипного, персонального смислового та інтерперсонального значеннєвого рівнів розуміння

«Дискурс», як уже аналізувалося, входить у систему взаємозв'язаних понять та категорій постнекласичної науки. Тепер вважаємо за необхідне окремі з цих понять, що раніше згадувалися лише побіжно, розглянути детальніше, щоб теоретично обґрунтувати конкретні емпіричні кореляти дослідження розуміння релігійного дискурсу на основних його рівнях, пов'язаних із цілісною життєдіяльністю особистості.

У першу чергу зазначимо, що в науковій літературі, паралельно з «дискурсом» чи «текстом», часто озвучується поняття «дискурсивні практики». Зокрема, у сучасному словнику термінів постмодернізму наводиться трактування дискурсу як «семіотичного процесу, що реалізується в різних видах дискурсивних практик» [140, с. 77]. Така дефініція, очевидно, має свої корені у значною мірою аналогічному визначенні М. Фуко дискурсу як «практик, що формують ті об'єкти, про які вони говорять». Мислителем одночасно підкреслюється, що кожна з таких «практик» не зводиться ані до мови, ані до мовлення, оскільки робить «дещо більше», ніж просто використання певних знаків для позначування речей [406, с. 111–112].

Вважаємо, що використання терміну «практика» при характеристиці дискурсу дійсно дає змогу теоретично диференціювати реально функціонуючий дискурс від тексту як основного (проте не єдиного) продукту першого. Водночас, є очевидним, що даний термін потребує своєї конкретизації та операціоналізації, особливо в рамках актуального для нас завдання виокремлення й подальшого емпіричного вивчення базового психологічного контексту розуміння релігійного дискурсу.

Звернімося до *психолінгвістичної концепції дискурсу К.Ф. Седова*, котрий аналізує цілу низку понять спільного з дискурсом семантичного поля: 1) дискурсивна діяльність – різновид мовленнєвої діяльності, спрямованої на усвідомлене й цілеспрямоване творення цілісних мовленнєвих творів; 2) дискурсивна поведінка – розлогіший термін, що вказує не тільки на свідомі, а й на мимовільні, неконтрольовані мовленнєві вчинки; 3) дискурсивне мислення – особливий вид вербального мислення, що обслуговує процеси творення та сміслового сприймання (підкреслено нами – Н.С.) дискурсів; 4) дискурсивна компетенція – складова комунікативної компетенції, яка дає змогу визначати рівень сформованості умінь особистості у здійсненні ефективної дискурсивної діяльності [217, с. 10].

Зауважимо, що більшість дослідників дискурсу, котрі працюють в Україні та в країнах СНД, надають перевагу послуговуватися першим із перелічених понять – «дискурсивною діяльністю», пов'язуючи його із традиційною у рамках пострадянського концептуального поля діадою «суб'єкт – діяльність».

На думку, наприклад, Т.В. Мілевської, дискурсивний підхід дає можливість розставити акценти на користь зумовленості параметрів тексту роллю адресата мовлення – суб'єкта висловлювання, котрий здійснює свою діяльність у певних умовах та з певною метою. При цьому важливим для дослідниці виступає саме те, що в рамках зазначеного підходу стверджується ставлення до мови не тільки як до найважливішого інструменту категоризації світу, а і як найважливішого засобу вираження й відображення когнітивної діяльності людини. У цьому зв'язку цілком зумовленим та закономірним виглядає звертання до накопичених експериментальних фактів, якими оперує сучасна

психолінгвістика і які дають змогу комплексно розглядати такий складний процес як *дискурсивна діяльність* – мовленнєво-мислиннева діяльність комунікантів, пов'язана як із пізнанням та презентацією світу мовцем, так і з осмисленням та реконструкцією реципієнтом мовної картини світу цього мовця [254, с. 9–12].

Але, оскільки в провідних теоріях дискурсу часто постулюється, що він твориться не тільки свідомими, а й несвідомими особистісними ресурсами, то, на нашу думку, використання тільки категорії діяльності в даному випадку є не зовсім доречним. І тут, перед обґрунтуванням ключового в нашому дослідженні загального психологічного контексту розуміння релігійного дискурсу, варто наголосити, що психологи продовжують визначатися й дискутувати щодо того, яка ж категорія у психології є більш адекватною, фундаментальною, системотвірною: «активність» (В.О. Татенко, 1995) [380], «діяльність» (О.М. Леонтьєв, 2005) [224], «вчинок» (В.А. Роменець, 2011) [337], «нужда» (С.Д. Максименко, 2006) [239], «поведінка» (Furnham, 2005) [573], «переживання» (Ф.Є. Василюк, 2005) [51] та ін. Не беручись ставити остаточну крапку в цьому вагомому теоретико-методологічному питанні (що принципово неможливо), зосередимося саме на першій категорії, яка, на нашу думку, є цілком співвідносною з усіма багатомірними, свідомими й несвідомими, проявами релігійності людини.

«Активність» – окрема специфічна категорія, у першу чергу, для науковців українських та країн СНД (адже в англійській літературі «активність» і «діяльність» переважно не розмежовуються, паралельно позначаючись як «activity» або «activities» [544]); і пов'язується вона у нас, зокрема, з ім'ям В.Д. Небиліцина. На думку В.П. Зінченка, поєднання саме цього поняття з категорією діяльності допомагає здолати «безхарактерність» та «безособистісність» останньої. Обґрунтовуючи таку свою позицію, російський методолог посилається на тезу В.Д. Небиліцина про те, що *поняття загальної активності поєднує в собі групу «особистісних якостей, які зумовлюють внутрішню потребу, тенденцію індивіда до ефективного освоєння зовнішньої дійсності, до самовираження щодо зовнішнього світу»*. При цьому напрям, якість і рівень реалізації цих тенденцій визначаються іншими (змістовними) особливостями особистості – інтелектуальними, характерологічними тощо, а також її мотивами та відношеннями [36, с. 294].

Відомі українські психологи, зокрема І.В. Ващенко, О.І. Власова, І.В. Данилюк, при описі механізмів особистісної інтеграції теж послуговуються категорією активності: «соціалізація відбувається під впливом чинника особистісної активності людини як суб'єкта власного життя. Спосіб такої активності, який виступає еквівалентом розвитку її розумної сутності, є концептуалізація людиною власного життєвого шляху як темпорально-просторової цілісності» [62, с. 120]. Отже, в даному визначенні обґрунтовується активний

характер формування особистісної цілісності, що в мовленнєво-комунікативному просторі має значною мірою дискурсивний характер.

У сучасній українській психології категорія активності розглядається, зокрема, в аспекті вивчення психологічної культури (С.Б. Кузікова) [210], становлення професійно-ціннісних орієнтацій (О.В. Ямницький) [467], рівня домагань (Н.К. Лебідь) особистості [220], а також професійного становлення особистості офіцера (В.І. Осьодло) [287]. У західній психології вона пов'язується, в першу чергу, з поняттями самореалізації (Ш. Бюлер) та самоактуалізації (А. Маслоу) і трактується як прояв іманентної рушійної сили розвитку особистості [323].

Отже, саме активність, з огляду на вище згадані й низку інших праць, може розглядатися як базовий психологічний контекст творення та розуміння будь-якого виду, типу, жанру дискурсу, в якому особистість самовиражається, саморозвивається і самотвориться. При цьому під поняттям активності надалі, в найбільш розлогому трактуванні, нами буде розумітися система багатоаспектних особистісних проявів функціонування цілісної психіки, які мають певні свої емпіричні кореляти та які будуть уточнені й описані окремо в наступному розділі роботи при аналізі власне релігійної активності.

А тепер переходимо до більш детального розгляду базових рівнів функціонування суб'єкта дискурсу – дискурсивної особистості, з якими, вочевидь, пов'язані рівні його розуміння. По-перше, як слушно зазначає Л.В. Засекіна, справжньою мовною особистістю є лише той суб'єкт, мова котрого якнайповніше відтворює культурну спадщину свого народу, що проявляється у вербальних і позалінгвальних елементах комунікації, мовних стереотипах, правилах етикету тощо. Інакше кажучи, мовна особистість – це будь-яка людина, котра послуговується мовою, при цьому не стільки як сукупністю лінгвістичних правил, а, передусім, як засобом національно-культурного простору [126]. Отже, першим та базовим рівнем розуміння релігійного дискурсу виступає навіть і не власне особистісний (персональний), а *субперсональний – в першу чергу, етнокультурний, національний його вимір*.

В нашому ж випадку, при дослідженні релігійного дискурсу, доцільно говорити вже не тільки про національно-культурне його середовище, а і про релігійно-культурне, тобто вже про глобальну соціокультурну матрицю (аксіологічний простір) християнства, що, проте, тісно переплетена з його конкретно-національним, етнічним втіленням. Тут мова йде про *архетипні утворення, або рівень соціетальної психіки, що і є первинним, фундаментальним (у різних аспектах – із точки зору як антропогенезу, так і онтогенезу) рівнем розуміння релігійного дискурсу*.

Важливий для нас *глибинний аналіз української релігійної психокультури*, що загалом походить від психокультури візантійської, здійснюють О.А. Донченко та Ю.В. Романенко. Учені, зокрема, зазначають, що *компроміс між*

язичництвом та християнством, який розпочався на теренах України понад тисячоліття тому, вимагав примирення біологічно-інстинктуального підсвідомого та раціоналізуючого «Его» з його сублімативними механізмами. У підсумку, православ'я не вимагало поєднання переконань і способу життя, наполегливої послідовності, якими пронизаний, наприклад, католицизм [96, с. 162]. Відповідно, згідно з О.А. Донченко та Ю.В. Романенком, найбільшою мірою вплив на становлення українського менталітету спричинили такі архетипи візантинізму, як архетип домінування уречевленого над процесуальним (минулого над майбутнім), архетип «анігілятивної рівності», архетип «монарності буття», архетип «героїзованого злочинця» та архетип долі [там само, с. 263–264]. Серед наслідків домінування зазначених архетипів, важливих із точки зору етнонаціональних характеристик релігійності та назагал духовності українців, – це, насамперед, *некритичний традиціоналізм, соціофобія, ірраціональний гедонізм та інфантилізм, неповага до рутинної, цілепокладальної активності* та ін.

А оскільки будь-який релігійний дискурс втілює собою не тільки специфічні соціокультурні, етнонаціональні, а й більш всеохопні архетипні моделі колективного несвідомого, то доречно тут згадати про так зв. «*архетипну парадигму*» біблійної герменевтики, згідно з якою центральними архетипами релігійного дискурсу виступають архетипи «*вогню*» та «*води*», а також «*світла*» та «*темряви*» [219, с. 465–481], причому останні в цілому співзвучні, на нашу думку, з відомими юнґіанськими «Персоною» та «Тінню» [459]. У реальному релігійному дискурсі ці архетипи розгортаються у цілу систему багатьох асоціативних образів: наприклад, «*вогонь*» – у «*неопалиму купину*», а «*вода*» – в «*дощ над спраглою пустелею*» тощо.

Ще одне системотвірне для розгляду рівнів розуміння поняття, якого ми торкалися в одному з попередніх розділів роботи, – «*картина світу*», що з точки зору мовної особистості стає «*мовною картиною світу*». Як зазначає У.В. Хоречко, мовна картина світу, в тому числі її ядро – *концептосфера*, є стійким утворенням, залишаючись впізнаваною як у часі, так і у синхронному соціокультурному просторі. Водночас, сучасні дослідники, рухаючись у напрямі виокремлення субкультурно, соціально, функціонально зумовлених варіантів мовної картини світу, закономірно приходять до визнання дискурсивних сфер її репрезентації, тобто до виокремлення поняття «*дискурсивна картина світу*» [411, с. 9].

Отже, поряд з відносно усталеною, статичною «*мовною картиною світу*» співіснує більш динамічна «*дискурсивна картина світу*» (З.І. Резанова, У.В. Хоречко), при цьому остання базується на першій, виступаючи її контекстуальним втіленням. Крім того, між ними, як зазначає З.І. Резанова, існують нелінійні відносини, тобто перехід від мовних до дискурсивних картин світу не інтерпретується як «звичайна конкретизація», або певна ситуативно зу-

мовлена редуція мовної можливості. Натомість зазначена нелінійність відношення мовної та дискурсивної картин світу визначається як «впаяність» дискурсів у динамічні соціальні процеси, так і їх формуванням в активній поточній координації мовця та його адресата. Таким чином, дискурсивні картини світу формуються на перетині коду та тексту в мовленнєвій діяльності в умовах конкретного соціокультурного контексту відповідно до спрямованості інтересів комунікантів і системи їх цінностей [155, с. 39].

Окремі дослідники, наприклад, М.С. Широкова, використовують власне термін «*релігійна картина світу*» як складову ширшого, на їх думку, поняття «мовна картина світу». Домінантою першої розглядаються певні релігійні положення, що є панівними в конкретному соціумі й формують узагальнені уявлення про релігійну систему назагал. Характерними особливостями релігійної картини світу виступають сакралізованість – тобто її елементи марковані як особливо цінні, та синкретичність – вона має характер цілісної системи, компоненти якої тісно взаємозв'язані [443, с. 5].

Як відомо, ядром будь-якої мовної картини світу, в тому числі релігійної, виступає *концептосфера* – системна сукупність відповідних їй концептів. Актуальність використання даного терміну тісно пов'язана з розвитком когнітивного напрямку в психології та мовознавстві, а також суміжних дисциплін: когнітивної психології, психолінгвістики та когнітивної лінгвістики. Спираючись на дослідження попередників (зокрема, В.І. Карасика й Г.Г. Слишкіна), Г.О. Крюкова виокремлює наступні *базові характеристики концепту*: 1) ментальна природа (виступає мисленнєвою одиницею діяльності та свідомості людини); 2) трикомпонентна структура, яка включає в себе ціннісний (може бути оцінений), образний (емоційно-почуттєвий та образно-метафоричний) і поняттєвий, або фактуальний (має вербальну форму) компоненти; 3) наявність більш-менш чіткого ядра (імені) та дифузної (а потенційно – безмежної) периферії; 4) багатовимірність як представленість одиницями різних структурних типів: такими як фрейм, прототип, гештальт, схема, сценарій (скрипт), інсайт і т. ін. (які, у свою чергу, можуть бути вербалізовані на рівнях лексем, фразеологізмів, синтаксичних конструкцій і цілісних текстів); 5) певна мінливість (непостійність ознак і відповідних оцінок); 6) обмеженість свідомістю носія мови (індивідуального або колективного) [205, с. 132–133].

Аналізуючи психолінгвістичні аспекти релігійної картини світу, Ю.А. Маркіна намагається окреслити поняття «*релігійний концепт*». На її думку, релігійний концепт належить релігійній свідомості та являє собою когнітивну структуру – одиницю релігійної картини світу, яка, у свою чергу, виступає продуктом інтеріоризації релігійних текстів та спілкування з віруючими особами, має сакральний зміст і відображає ціннісні характеристики знань про відповідний фрагмент світу. Це судження і низка інших дають змогу Ю.А. Маркіній визначати релігійну картину світу як континуальну систему

релігійних концептів, що структуруються у свідомості індивіда у процесі інтеріоризації біблійного тексту, релігійних медіатекстів, текстів релігійних проповідей, інших релігійних текстів. Як її основні функції описуються аксіологічна, інтегративна, моделювальна, психотерапевтична [246].

П.В. Мацьків вивчає *концептосферу «БОГ»* в українській мовній картині світу на прикладі аналізу фольклорного та словниково-діахронного дискурсів. За результатами дослідження ученим, наприклад, констатовано, що у відповідній концептосфері вербалізується *давня (язичницька) слов'янська семіотична система, представлена опозицією «позитивне/негативне» чи, вужче, опозицією «верх/низ», вираженою в даному випадку лексемами «рай» та «пекло»*. Ця опозиція реалізується у площині «ідеальне/матеріальне», перша складова якої асоціюється із духовними ідеалами та мріями, друга – з падінням і царством темряви, зокрема із сатаною. Констатується також, що дохристиянське та християнське розуміння відповідних реалій суттєво не відрізняється, за винятком *понять «душа», «гріх» і «тіло»*. Так, якщо «тіло» у фольклорному дискурсі об'єктивує народження Христа як Боголюдини, то в християнстві воно переважно виступає розплатою за гріхопадіння людини [251, с. 20–21].

Більшість же дослідників у відповідній сфері наголошують, що метаконцептом релігійного дискурсу виступає «віра». А оскільки віра становить не стільки раціональну, скільки ірраціональну, афективну сутність, то релігійний дискурс неможливий без передавання свого емоційного компоненту (як позитивного, так і негативного). Підкреслюється, таким чином, що основною рисою, закономірністю даного виду дискурсу виступає превалювання емоційності над раціональністю [138, с. 93]. Також обґрунтовується зв'язок релігійного дискурсу із системою морально-етичних концептів [470], що теж значною мірою мають афективну природу.

Проте, на наше переконання, є певний і раціональний компонент у творенні та розумінні релігійного дискурсу. Представлений він, насамперед, навіть самим фактом використання мовних засобів при творенні, сприйнятті й осмисленні даного дискурсу. Адже й «Книга книг» – Біблія, наприклад, передана у формі саме вербалізованого тексту. А враховуючи класичний поділ функцій психіки на I та II сигнальні системи, вважаємо, що, відповідно, розуміння будь-якого явища назагал і релігійних феноменів зокрема неодмінно включає в себе як сенсорно-перцептивний рівень (первинний, довербальний, майже цілком індивідуально-смысловий), так і вербальний рівень (вторинний, пов'язаний із системою більш узагальнених значень).

Окрім «концептів», пов'язаних у контексті психолінгвістичного аналізу переважно з основними частинами мови та їх сполученням у висловлюваннях, важливим поняттям для дискурсивного дослідницького підходу і пошуку емпіричних корелятивів певних дискурсивних моделей виступають також «*дискурсивні маркери*». Класичним зарубіжним розробником відповідної

проблематики став Д. Шиффрін, котрий на початку просування своїх ідей запропонував розглядати дискурсивні маркери як сукупність лінгвістичних індикаторів, які належать до таких різних частин мови, як сполучники («та», «але», «чи» і т. д.), вигуки («О!»), прислівники («зараз», «тоді» й ін.) та окремі лексичні звороти («ти знаєш...», «я маю на увазі...» тощо). Учений розглядає, зокрема, як маркери здатні додавати певного нового, несподіваного значення дискурсу або відображати семантично допустимі значення. Крім того, вони можуть займати і проміжне положення між зазначеними двома крайнощами, одним із варіантів якого, до речі, є встановлення метафоричних зв'язків між експресивними та інтерактивними рівнями реального дискурсу. Визначене спочатку операціонально, дещо пізніше поняття дискурсивного маркеру здобуло і теоретичну свою дефініцію. У найбільш глобальному трактуванні остання передбачає його визначення, дослівно, як «вказівника» або «сигналу» контекстуалізації дискурсу [559].

А проте, як зазначає М. Ургеллес-Колл, і в наш час чітка дефініція даного терміну все ще є проблематичною, оскільки відповідні сутності насправді не належать до єдиної синтаксичної категорії. Синтаксично більшість дискурсивних маркерів виокремлюються з того речення, у якому вони з'являються; семантично окремі з них передають певне значення, в той час як інші мають тільки прагматичну роль. Наприклад, поняття «*anyway*» поза своїми типовими словниковими дефініціями в англійській мові («так чи інакше» – Н.С.), як власне дискурсивний маркер, а не прислівник, може вказувати й на завершення певної розмови або теми, й на повернення до неї після певного відступу [577]. У зв'язку з цим окремими сучасними науковцями розглядаються і так звані «прагматичні маркери» [475].

Як бачимо, дискурс – феномен, для якого поняття мови та тексту досить часто є надто абстрактними, «неживими». А тому, якщо звернутися до концепції К.Ф. Седова, процес онтогенетичної еволюції мовної особистості, після завершення стадії самонавчання мові як системи, виражається у становленні здатності Ното *loquens* до породження й розуміння (сислового сприймання) текстів (мовленнєвих творів). Згідно з ученим, тут важливу роль відіграє злиття мовного й інтелектуального розвитку особистості, оволодіння основними механізмами дискурсивного мислення, пов'язаного з операціями по перекодуванню, розгортанню, згортанню текстових смислів [347, с. 10–11].

Про розуміння та смисли в контексті розвитку особистісних якостей згадують й українські дослідники В.В. Чепак та Г.В. Ляхович, характеризуючи мовну та комунікативну компетентності в соціологічному вимірі. Мовна компетентність, між іншим, виявляється у здатності особистості розуміти та продукувати смисли за допомогою структурно оформленого висловлювання (речення) [417, с. 78]. Проте відповідний аспект (компетентнісний) наукового аналізу виходить за рамки нашого дослідження.

Отже, назагал розуміння релігійного дискурсу можна розглядати як процес розкодування й перекодування, згортання і розгортання певних різномірних смислів із системи релігійних концептів, що у своїй сукупності формують цілісну концептосферу релігійної картини світу, яка стає реальним надбанням особистості тільки через її власну релігійну активність (зовнішню та внутрішню). У свою чергу остання – базовий психологічний контекст творення й розуміння релігійного дискурсу, оскільки поза нею, у принципі, дискурс як такий не може бути власне психологічною сутністю. Усі наведені в цьому підрозділі міркування узагальнено відображені у формі схеми на рис. 3.2:

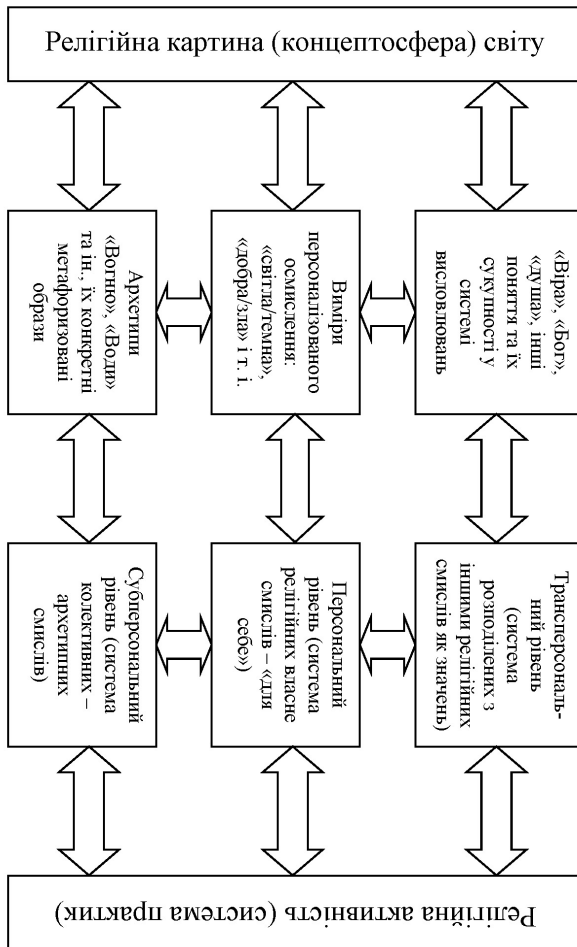


Рис. 3.2. Базовий контекст та рівні розуміння релігійного дискурсу

Здійснюючи проміжний підсумок, зазначаємо, що, втілюючи й одночасно розвиваючи певні свої ресурси, своє світобачення і світорозуміння у реальному мисленнєво-мовленнєвому самовираженні в рамках того чи іншого дискурсу, мовна особистість перетворюється на дискурсивну особистість. При цьому в динамічному середовищі релігійного дискурсу такими ресурсами для релігійної дискурсивної особистості як суб'єкта виступають і глибинні архетипні форми, втілювані в яскравих образах психіки, і за своєю природою, насамперед, сенсорно-перцептивні смислові структури первинного особистісного пізнання та переживання світу, і вторинні, тобто вербалізовані, соціалізовані у значеннях смисли, де закодовані сакральні релігійні вартості, стаючи доступними для своєї комунікативної ретрансляції в межах певної релігійної спільноти.

Отже, на нашу думку, проблема полягає не в тому, чи можна взагалі з наукової точки зору вивчати сферу релігійності, а в тому, якими методами це доречно робити. Будь-яка галузь знання, в тому числі психологія, від самих своїх початків завжди прагне віднайти та вдосконалити свої методи. А проте, на думку С.Д. Максименка, «сучасна наука (психологія, яку академік розглядає крізь призму особистісного підходу – Н.С.) не має головного – методу, який би був адекватним даному предмету. Метод виступає центральною ланкою (...), оскільки він є не лише засобом отримання наукових емпіричних фактів. Метод являє собою ще й засіб втілення наукового знання, спосіб його існування і зберігання» [239, с. 51–52].

Як відомо, психологія вже не одне століття претендує на статус «науки про душу» (принаймні за своєю етимологією), а тому її покликанням і повинні бути, зокрема, пошук та апробація способів адекватного емпіричного дослідження релігійних вимірів людського буття. Пріоритет же при цьому має належати квалітативним (якісним) методам, хоча їх і необхідно доповнювати, в чомусь навіть перевіряючи, методами квантитативними (кількісними).

Найвний на сьогодні *методологічний розподіл методів психології на дві базові групи – кількісні та якісні* – розвинувся ще з кінця XIX – початку XX століття, відколи розпочалася чи не найперша історично зафіксована криза становлення психологічної науки. Саме в той час В. Дільтей і поділив усі існуючі галузі знання на «науки про природу» та «науки про дух». Відповідні їм методи розглядаються вченим як «пояснення» та «розуміння», причому останній описується як «процес, у якому на основі чуттєво даних знаків ми пізнаємо дещо психічне, вираженням чого ці знаки слугують» [88, с. 238–239]. Інакше кажучи, якщо традиційне пояснення передбачає пошук вірогідних причин того чи іншого явища – встановлення причинно-наслідкових зв'язків, то *розуміння – це «вчування» в явище саме по собі, з його власною неповторною вартісністю.*

Отже, синонімічними до дихотомії «квантитативні – квалітативні» виступають відомі диференціації (усі значною мірою умовні!) дослідницьких підходів

на об'єктивні й суб'єктивні, номотетичні та ідеографічні, а також «пояснювальні» й «описові». В основі перших лежить класична парадигма позитивізму і тягіння до природничо-наукових канонів пізнання з їх нерідко громіздкими математичними моделями; в основі других – віяння постмодерної, постнекласичної науки з її зорієнтованістю на методи та стилі гуманітарних галузей знання, що не завжди відповідають критеріям наукової верифікації.

Ґрунтовний методологічний аналіз *проблеми співвідношення кількісних та якісних методів у сучасній психології* знаходимо, зокрема, в О.Ю. Чернова. Як зазначає учений, відповідні дві базові моделі досліджень успішно співіснують, але при цьому не стільки у формі інтеграції, скільки «взаємного критичного аналізу». З одного боку, під сумнів підпадає можливість точного математичного моделювання складної феноменології психологічних явищ, з іншого боку, якісному підходу важко позбутися звинувачень у надмірній суб'єктивності. Автор констатує, що інтеграція зазначених підходів, в основному, здійснюється за трьома напрямками: використання різних конфігурацій послідовності їх поєднання; залучення прийомів методологічної триангуляції; інтегративно-еклектичний підхід [423, с. 120–121].

Зазначена інтеграція – цілком закономірна та логічна, адже відповідний поділ методів, як ми вже наголошували, вочевидь, надміру умовний. Як слушно вказують відомі сучасні методологи психології (Ф.С. Василюк, В.П. Зінченко, Б.Г. Мещеряков, В.А. Петровський та ін.), хоча якісні методи й мають не кількісний характер, тобто оперують переважно вербальною інформацією, а інколи ще й малюнками, продуктами конструктивної діяльності, відеоматеріалами, проте, як правило, вони допускають можливість своєї квантифікації та кодування для подальшої математичної обробки, статистичної перевірки гіпотез, комп'ютерного моделювання [50, с. 413].

Розглянемо лаконічний опис *специфіки квалітативного дослідження*, наведений в одному із західних видань: воно, як і будь-яке наукове дослідження, «шукає відповіді на питання; систематично використовує стандартний набір процедур для такої відповіді; збирає докази; продукує результати, які не були заздалегідь визначені; також продукує результати, придатні для свого застосування за безпосередніми межами дослідження». Крім вищезазначеного, якісні методи «мають на меті зрозуміти певну дослідницьку проблему або тему з точки зору відповідної локальної популяції». Тому саме вони є особливо ефективними при отриманні інформації про цінності, позиції, поведінку та «соціальний контекст життя» [552, с. 3].

З огляду на предмет нашого дослідження, розроблену структурно-рівневу модель, теоретично виокремлені основні рівні, виміри, види розуміння релігійного дискурсу, а також базові його особистісні чинники, була сформована система відповідного надійного й валідного емпірико-діагностичного інструментарію, що поєднує у собі квантитативні та квалітативні методики (табл. 3.2):

Програма та інструментарій емпіричного дослідження

Сфера емпіричного дослідження	Методики	Мета
<i>I. Релігійна активність</i>		
1.1. Загальна характеристика вибірки	Анкета «Релігійні орієнтації» І.М. Богдановської	Отримання первинних даних про вибірку та її релігійні уявлення
1.2. Психодіагностика релігійної активності особистості	Особистісний питальник «Методика виміру релігійної активності» Д.О. Смірнова	Виокремлення та порівняння основних рівнів релігійної активності
<i>II. Рівні розуміння релігійного дискурсу</i>		
2.1. Психодіагностика архетипного рівня розуміння	«Піктограма» О.Р. Лурії, контент-аналіз	Отримання системи графічних зображень як репрезентантів провідних метафоричних конструкцій
2.2. Психодіагностика смислового рівня розуміння	«Семантичний диференціал» Ч. Осгуда	Експлікація та інтерпретація персональних смислових структур
2.3. Психодіагностика значеннєвого рівня розуміння	Авторська методика «Зустрічний релігійний дискурс», ПЛТА	Експлікація та категоризація інтерперсональних значеннєвих структур
<i>III. Особистісні кореляти розуміння</i>		
3.1. Психодіагностика системи ідентичностей	Тест «Хто Я» М. Куна і Т.МакПартленда	Виявлення та визначення кореляцій основних виокремлених типів ідентичностей
3.2. Психодіагностика системи захистів особистості	Методика «Індекс життєвого стилю» Р. Плутчика, Г. Келлермана, Х. Конте	Визначення міри проявів та системи взаємозв'язків механізмів психологічного захисту і розуміння релігійного дискурсу
3.3. Психодіагностика суб'єктивного благополуччя особистості	Питальник «Ваше самопочуття» О.С. Копіна, Є.А. Сулова, Є.В. Заїкіна	Вивчення окремих параметрів суб'єктивного благополуччя та їх зв'язків із розумінням релігійного дискурсу
3.4. Психодіагностика базових особистісних рис	Особистісний питальник «Методика багатofакторного дослідження особистості» Р.Б. Кеттелла	Визначення міри проявів базових особистісних рис на різних рівнях релігійної активності

Насамкінець зауважимо, що сучасна психологія у своєму поступі доводить необхідність поєднання в методології та практиці наукового дослідження квалітативних і квантитативних його методів, що дає змогу отримувати справді вірогідні та надійні результати, що є особливо важливим з огляду на специфічний предмет нашого наукового інтересу – релігійний дискурс та його розуміння. А тому в нашому дослідженні теж поєднуватимуться як квалітативний (наприклад, методика «Індекс життєвого стилю»), так і квантитативний (наприклад, методика «Піктограма») інструментарій, що дасть змогу, з одного боку, забезпечити об'єктивність і порівнюваність отриманих результатів, так і, з іншого боку, можливість комплексного осягнення унікальної внутрішньої феноменології розуміння.

Висновки до III розділу

1. На основі узагальнення та творчої реконструкції результатів теоретико-методологічного аналізу відповідних філософських, загальнонаукових та вузькоспеціалізованих напрацювань у ракурсі міждисциплінарності погляду на дослідницьку проблему, розроблено та обґрунтовано психологічну модель розуміння релігійного дискурсу.

Її основними системними складовими виступають: 1) суб'єкт розуміння – релігійна дискурсивна особистість, котра, як теоретично передбачається, у процесі розуміння релігійного дискурсу перебуває в певній одній домінантній або одразу декількох взаємодіючих своїх ідентичностях – соціальній, персональній, нарагивній та трансперсональній; 2) контекст розуміння, який, виходячи як із самої природи релігійної системи, так і з базових аспектів функціонування особистості, буває нормативно-конативний, когнітивно-інтелектуальний, мотиваційно-цільовий та афективно-емпатійний (або контекст «Значущого Іншого»); 3) зазначені ідентичності та контексти взаємозв'язані з двома основними рівнями розуміння – значеннєвим (семіотичним) і смисловим (прагматичним), а також його основними смисловими полюсами – полюсом «соціальний світ» (або «Над-Я») і полюсом «персональний світ» (або «Я»); 4) основна смислова одиниця й, водночас, мовно-образна форма трансляції та розуміння релігійного дискурсу – метафора (базова метафора), а процеси метафоризації, згідно із чотивимірністю моделі розуміння релігійного дискурсу, мають два основні свої вектори – вектор соціальної метафоризації та вектор особистісної метафоризації.

2. Обґрунтована модель дає змогу виокремити чотири базових смислових поля, у яких по чергово або одночасно (у двох, трьох чи навіть одразу чотирьох) психологічно перебуває релігійна дискурсивна особистість упродовж динаміки процесу розуміння релігійного дискурсу: релігійно-нормативне поле, якому відповідає розуміння-відтворення; когнітивно-інтелектуальне поле – розуміння-когніція; мотиваційно-цільове поле – розуміння-інтенція та афективно-емпатійне поле – розуміння-емпатія.

Розуміння-відтворення – це, в першу чергу, максимально дослівне, зовнішньо зумовлене осмислення релігійного дискурсу як способу передавання й

вираження певних релігійних норм (тобто уявлень, понять про належне з релігійної точки зору); розуміння-когніція – це осмислення складових релігійного дискурсу як, насамперед, способу пізнання світу, Бога в ньому й самого себе через релігійні тексти та закладені в них базові й допоміжні концепти; розуміння-інтенція – осмислення релігійного дискурсу як засобу одночасно й самовираження, і самоорганізації, і самостимулювання до певних релігійно релевантних дій та вчинків; розуміння-емпатія – це осмислення релігійного дискурсу через «вчування» в уявлювані настрої та почуття Бога як співучасника даного дискурсу або інших його співучасників (пророків, святих, проповідників і т. д.).

3. Пошук категорії, яка би максимально мірою висвітлювала глобальність психологічного контексту розуміння релігійного дискурсу і, водночас, досяжність такого контексту для свого конкретного емпіричного вивчення, привів до «активності», що в нашому випадку найбільш узагальнено може розглядатися як система релігійних практик і багатоаспектних проявів психіки релігійної особистості, в тому числі, й у релігійному дискурсі. Крім «активності», важливими при пошуку більш конкретних теоретико-емпіричних орієнтирів для дослідження розуміння релігійного дискурсу виступають поняття «мовної особистості» та «мовної картини світу», причому останнє в рамках теми дослідження перетворюється, спочатку через ««релігійну картину (модель) світу», на «дискурсивну релігійну модель світу». Основні складові будь-якої картини світу – концепти (образи, лексеми, фразеологізми і т. ін.), які формують цілісну концептосферу. Окрім концептів, у реальному дослідженні важливо враховувати й дискурсивні маркери – здебільшого службові частини мови, які доповнюють, а інколи й суттєво модифікують сформовану базовими концептами дискурсивну модель світу.

У цілому, за результатами проведеного теоретико-методологічного аналізу й виходячи з низки відомих загальнонаукових концепцій та конкретизованих психолінгвістичних моделей, зокрема, з архетипної парадигми герменевтики та моделі мовної особистості, виокремлено три основні психологічні рівні розуміння релігійного дискурсу: субперсональний, архетипний (втілюваний релігійною соціокультурною матрицею та певним її етнічно-національним інваріантом); персональний, власне смисловий (пов'язаний, зокрема, із функціонуванням I сигнальної системи психіки у її конкретних сенсорно-перцептивних проявах) та трансперсональний, значеннєвий (тобто такий, який базується на використанні засобів мови), цілісне поєднання яких у конкретній релігійно-комунікативній ситуації (наприклад, при здійсненні таїнства молитви) і творить релігійний дискурс та складну феноменологію його розуміння.

Усе вищезазначене обґрунтовує необхідність комплексного поєднання в подальшому емпіричному дослідженні відповідної проблеми як квантитативних, так і квалітативних методів психології, що у своїй сукупності повинні забезпечити дотримання заявлених у роботі як провідні дискурсивного та герменетичного підходів.

РОЗДІЛ IV. ЕМПІРИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ОСНОВНИХ РІВНІВ РЕЛІГІЙНОЇ АКТИВНОСТІ ЯК ЗАГАЛЬНОГО ПСИХОЛОГІЧНОГО КОНТЕКСТУ РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ

4.1. Обґрунтування поняття релігійної активності та методики її дослідження

Достатньо чітку наукову дефініцію і характеристику поняття *релігійної активності*, особливо психологічну за змістом, досить складно віднайти навіть у спеціальній літературі. Так, ми знаходимо описи й обґрунтування відповідної сфери активності з точки зору релігієзнавства (А.М. Колодний, 2008) [393], соціології (М.А. Парашевін, 2013) [292] і навіть політології (О.М. Дрінова, 2010) [99] тощо, проте в контексті теоретичного аналізу інших системних явищ соціуму й особистісних проявів.

Натомість українські психологи при розгляді тих або інших проявів релігійності особистості послуговуються дещо відмінними базовими поняттями: такими, як «духовна практика» (З.С. Карпенко, 2009) [151], «духовний потенціал» (М.В. Савчин, 2010) [342], «віра в Бога» (В.П. Москалець, 2017) [262], «релігійна віра» (О.І. Климишин, 2010) [165], «релігійна спрямованість» (М.З. Єсип, 2012) [110]. Використання власне поняття релігійної активності знаходимо, наприклад, в О.І. Предко, але при характеристиці не стільки нормативних, скільки патологічних релігійних явищ – закономірностей поширення так зв. «релігійних епідемій» [308].

Водночас розгляд зазначеної категорії як базової в нашому дослідженні цілком резонує, зокрема, із поширеним у сучасному комунікативному й науковому просторі США трактуванням релігійної активності як «будь-якої активності, яка первинно зумовлює та виявляє особливу віру в божество чи абсолютну реальність» [554]. Цікаво звернути увагу, між іншим, на включення у спеціальних програмах університету штату Аризони та Національного інституту онкології (США) релігійної активності в одну з категорій «компендіуму фізичної активності» (поряд, наприклад, зі «спортом», «танцями» або навіть «сексуальною активністю»). При цьому окремо розглядаються наступні прояви релігійної активності: участь у релігійній церемонії, комунікація в церкві або приготування відповідних страв та ін. [489]. З такої позиції релігійна активність – це повсякденна, звична активність релігійної особистості, що може мати найрізноманітніші свої прояви, цілком досяжні для емпіричного вивчення та аналізу.

Детальніше питанням «*Що саме робить релігійну активність релігійною?*» задається Р.В. Андерсон. Відповідь дослідник шукає на прикладі

аналізу використання «ема» – відомого артефакту японської релігійної культури, пов'язаного з написанням віруючими людьми молитов на спеціальних дерев'яних дощечках. У підсумку проведеного аналізу Р.В. Андерсон стверджує, що будь-який об'єкт або акт не може розглядатися як «релігійний» поза з'ясуванням інтенцій або почуттів особистості, котра обирає саме цей об'єкт або здійснює даний акт [477]. Подібна позиція цілком слухна в контексті психологічного дослідження будь-якого виду дискурсу, зокрема релігійного, де одним із ключових моментів є його конкретна цільова спрямованість. І вкотре може постати питання: чому ж тоді «релігійна активність», а не все-таки «релігійна діяльність», адже у структурі останньої, як відомо, однією із систематичних складових виступає саме мета?

Тут можемо опертися на авторитетну концепцію Ф.Є. Василюка – творця «розумінневої психотерапії» як психотехнічної системи, у якій саме «активність» – найглобальніша психологічна категорія, що поєднує у собі три базові особистісні свої прояви: спрямовану назовні, до світу та визначену сферою можливого й реальними обставинами буття «діяльність»; обернене до самої людини, пов'язане зі сферою неможливого та його переосмисленням «переживання»; спрямовану до Бога і пов'язану з «можливістю неможливого», зі сферою усього трансцендентного молитву, яка поєднує у собі як реальні обставини, так і їх переосмислення [51, с. 10–15]. Отже, згідно з відомим дослідником, «діяльність», «переживання» та «молитва» – тріада фундаментальних загальнопсихологічних категорій, що описують відмінні, але водночас і нероздільні форми людської активності як найбільш загального їх контексту. А тому в різних частинах своєї монографії (наприклад, [там само, с. 20]) Ф.Є. Василюк називає молитву особливим типом навіть не тільки релігійної, а взагалі «людської активності», неодноразово наголошуючи при цьому на нетотожності молитви та діяльності.

У Білорусі релігійну активність досліджують Л.Н. Кривцун-Левшина та З.І. Макаревич. Вони вказують, що тільки в активності як людській самодіяльності соціально належне перетворюється на суб'єктивну спрямованість, прояв фізичних та духовних сил, здібностей індивіда. Крім того, справжня релігійність, «як творчий стан індивідуальної свідомості», не є просто якась «точка зору», або «світосприйняття», або «догматично слухняне мислення та пізнання», а це – ціла нова реальність, що відбулася в більш глобальному людському світі, де мають зустрітися особистість із Богом у цій «особисто людській позиції». У такому контексті категорія «релігійна активність» розглядається як міра участі соціального суб'єкта в релігійній діяльності, що базується на його релігійній вірі та проявляється у конкретних діях із перетворення власної духовної природи засобами цієї діяльності згідно зі своїми потребами, почуттями та релігійним світосприйняттям [202].

Поняття міри участі, суб'єктності є вельми доречними при характеристиці релігійної активності особистості, адже вони вказують на необхідність врахування класичної дилеми, важливої з огляду на один із теоретично виокремлених нами смислових вимірів розуміння, а саме: проблеми співвідношення мотиву та мети будь-якої діяльності як свідомої активності. Так, віруюча людина може періодично відвідувати храмові богослужіння, але залишатиметься вагомим питанням про те, який справжній смисл особисто вкладатиме в кожний такий релігійний акт. Важливо також знати, чи відповідна їй мотивація, якщо послуговуватися відомою термінологією Г. Оллпорта, внутрішня або зовнішня, релігійна віра – афективно самодостатня або все ж таки з певними когнітивними застереженнями, а релігійна поведінка – колективно-ритуальна чи одноосібно-екзальтована.

Вважаємо, що при пошуку реальних (не абстрактних, дуже часто далеких від справжнього життя) відповідей на ці й подібні запитання необхідно активно послуговуватися саме психологічним інструментарієм (термінологією, методами, апаратом інтерпретації даних), а не тільки оперувати релігійними ідеологемами чи фактажем соціологічних даних.

Спеціальне психологічне дослідження та детальне обґрунтування *поняття релігійної активності у структурі інтегральної індивідуальності* здійснив Д.О. Смірнов. Згідно з його дефініцією, *релігійна активність* – це «складне, багатоконпонентне психологічне утворення, що характеризується як міра реалізації суб'єктом у навколишній дійсності трансцендентних – теїстичних інтенцій, спрямованих на здійснення зв'язку суб'єкта з Теосом і виражених вірою в надприродне, а також у специфічних нумінозних переживаннях, культових діях, вчинках і поведінці в цілому». Інакше кажучи, релігійна активність – це цілісне психологічне утворення, структуру якого формує єдність чотирьох компонентів: мотиваційного, світоглядного, атрибутивно-дієвого та афективно-результативного [361].

Отже, обравши категорію «релігійна активність» як системотвірну в нашому дослідженні, надалі ми повинні описати конкретні теоретичні аспекти, емпіричний інструментарій та результати дослідження психологічної структури релігійної активності особистості (релігійної дискурсивної особистості) як базового психологічного контексту розуміння релігійного дискурсу (в нашому дослідженні, насамперед, молитовного дискурсу).

Вважаємо, що теоретичне формулювання С.Д. Смірновим основних компонентів релігійної активності дещо суперечливе, а особливо виходячи з назв та змісту *чотирьох основних шкал* розробленої ним же на основі відповідної теорії «*Методики вимірювання релігійної активності*»: «Шкала релігійних переживань», «Шкала внутрішньої/зовнішньої релігійної мотивації», «Шкала релігійного/природничо-наукового світогляду» та «Шкала релігійних дій»

(Додаток А [360]). Так, за змістом першої із них відповідний аспект варто озвучити як «афективний» (або навіть як «афективно-емпатійний»), а не як «афективно-результативний», оскільки далеко не в усіх пунктах даного розділу питальника мова йде про досягнення якогось конкретного результату; другий аспект – як «мотиваційно-цільовий», а не просто «мотиваційний», адже окремі пункти методики описують, наприклад, не мотив, а мету молитви; третій аспект, поряд зі «світоглядним», може озвучуватися і як «когнітивний», або навіть «когнітивно-інтелектуальний» (оскільки важко собі навіть уявити формування будь-якого світогляду поза функціями пізнання й інтелекту особистості); і, нарешті, четвертий – не тільки як «конативний», а і як «нормативно-конативний» (з огляду на аксіологічну природу релігії, що відносно жорстко задає конкретні параметри дій і навіть думок, почуттів віруючої людини).

Враховуючи всі окреслені моменти, надалі будемо опиратися на наступну робочу дефініцію: **релігійна активність** – це інтегративна форма активності особистості, котра періодично переживає певні сакральні, дуже часто інтуїтивні, ірраціональні емоційні процеси та стани (**афективний аспект**), визнає за істинні певні типові релігійні уявлення та поняття (**когнітивний аспект**), усвідомлює, приймає та реалізує релігійно релевантні потреби, мотиви, інтенції (**мотиваційно-цільовий аспект**), а також здійснює відповідні усім цим внутрішнім почуттям, уявленням, мотивам, інтенціям і зовнішнім релігійним нормам дії та вчинки (**конативний аспект**).

Зазначена дефініція назагал суголосна з теоретичною чотиривимірною моделлю розуміння релігійного дискурсу, запропонованою та обґрунтованою в попередньому розділі роботи. Отже, виходячи з теоретично проаналізованих основних вимірів такого розуміння, релігійну активність у чотирьох основних її аспектах можемо розглядати як базовий психологічний контекст, або, інакше кажучи, систему вищого рівня, у яку розуміння вписується, якою визначається і з якою взаємодіє.

Відповідне комплексне **емпіричне дослідження** ми спланували, в найбільш загальних його обрисах, наступним чином: 1) *на першому етапі* необхідно було продіагностувати якісні та кількісні особливості релігійної активності обраної вибірки респондентів; 2) *на другому етапі* – дослідити психологічні особливості розуміння релігійного дискурсу на різних рівнях як самого розуміння (попередньо теоретично виокремлених), так і співвідносно з різними емпірично встановленими рівнями релігійної активності; 3) *на третьому етапі* – з'ясувати та проінтерпретувати кореляції попередньо встановлених параметрів релігійної активності й окремих особистісних особливостей у порівнянні зі специфікою розуміння релігійного (в першу чергу, молитовного) дискурсу.

У даному розділі розглядатимуться й аналізуватимуться результати першого з окреслених етапів емпіричного дослідження. Важливим завданням перед його початком стало формування репрезентативної, хоча б у ключових для нашої теми аспектах, вибірки. Проблема при цьому істотно ускладнювалася значною особистісною інтимністю віри в Бога, тому засадничою підставою залучення у дослідження став *принцип добровільності участі* у ньому. Так, заповнити відповідні бланки з цілісною батареєю методик пропонувалося студентам I-V курсів Кременецької обласної гуманітарно-педагогічної академії ім. Тараса Шевченка, Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки та Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника, а також їх батькам, як і представникам третього покоління.

Загалом взяти участь у дослідженні одразу погодилися 754 респонденти, але надалі шляхом аналізу отриманих робіт із них було відібрано тільки 572 достатньою мірою якісних (де були відповіді на всі передбачені запитання й виконані всі завдання). Крім того, 29 осіб із цієї загальної кількості самовизначилися як «атеїсти», відповідно, їх релігійна активність може розглядатися як практично «нульова», а отже, відповідні результати теж автоматично випали із загального контексту нашого дослідження.

У кінцевому підсумку вибірка склала 543 особи різного віку, соціального статусу та з різних регіонів Західної України (Тернопільської, Рівненської, Волинської, Івано-Франківської, Закарпатської областей). Соціально-демографічна характеристика вибірки: представників жіночої статі – 415 осіб (76,43 %), чоловічої статі – 128 (23,57 %); проживаючих у містах і селищах міського типу – 332 (61,14 %) та сільській місцевості – 211 (38,86 %); з вищою та неповною вищою освітою – 160 (29,47 %), із середньою та середньою спеціальною – 383 (70,53 %); самоідентифікованих як «православні» – 403 (74,22 %), «греко-католики» – 57 (10,50 %), «католики» – 12 (2,21 %), «протестанти» («баптисти» і т. д.) – 22 (4,05 %), «християни» – 48 (8,84 %) та 1 – «позаконфесійний» (0,18 %). Вік респондентів: від 17 до 60 років, тобто в дослідженні охоплені вікові періоди юності, ранньої та середньої дорослості.

Зауважимо, що певний гендерний перекис вибірки зумовлений значно більшою частотою відмов взяти участь у дослідженні, отриманих від представників чоловічої статі. А от щодо конфесійної структури сучасного українського суспільства (християнської його частини), то сформована вибірка може розглядатися як доволі репрезентативна – виходячи, наприклад, із даних останнього соціологічного опитування, проведеного в період із 3 по 9 березня 2017 року Центром Разумкова [328]. Репрезентативною вона є також і в контексті співвідношення міського та сільського населення, осіб із різними ступенями освіти тощо.

Отже, основним психодіагностичним інструментом на першому етапі емпіричного дослідження стала «Методика вивчення релігійної активності», або «Питальник релігійної активності» Д.О. Смірнова, детально описана у спеціальних публікаціях автора (наприклад, [360]). Допоміжним інструментом – «Анкета релігійних орієнтацій» І.М. Богдановської (Додаток Б [431, с. 79–81]), що використовувалася як для уточнення основних, так і для отримання деяких додаткових даних.

Для здійснення подальшої повноцінної інтерпретації отриманих результатів важливо дещо детальніше описати загальний зміст і наповнення чотирьох основних субтестів – шкал методики (відповідно до обґрунтованих і розглянутих базових аспектів релігійної активності). Зазначимо, що відповідні пункти питальника укладені Д.О. Смірновим: а) шляхом систематизації результатів неструктурованих бесід із віруючими людьми, б) аналізу спеціальної психологічної літератури, в) аналізу життєпису святих різних віросповідань.

При цьому «Шкала релігійних переживань» включає у себе сумарні показники трьох субшкал зазначених переживань: стенічних, астенічних та передрелігійних. І чим вищий показник за даною шкалою, тим різноманітніший особистий релігійний досвід і потужніші теїстичні трансцендентні прагнення особистості. Загалом така психологічна структура шкали питальника відображає той факт, що релігійна активність стимулюється не тільки натхненням, енергійним запалом, захопленням та іншими позитивними переживаннями, а й, нерідко, почуттями сорому, недосконалості, гріховності перед Всевишнім, що так само можуть виступати потужними мотиваторами духовно-релігійного саморозвитку. А так зв. «передрелігійні переживання» – це, швидше, переживання змінених станів свідомості, які далеко не однозначно пов'язані зі справді релігійними почуттями, хоча теж ведуть людину в сферу трансцендентного.

«Шкала релігійного/природничо-наукового світогляду» теж виступає психологічним континуумом із двома крайніми своїми полюсами. Так, нижчі за нею показники демонструють переважання природничо-наукового світогляду, коли певні трансцендентні явища пояснюються, насамперед, із наукової точки зору, а релігійна інтерпретація «незрозумілих явищ» приписується швидше процесам фантазування людини; тоді як високі показники демонструють релігійний світогляд, що виступає раціоналізацією психологічного змісту попередньої шкали («релігійних переживань»), у зв'язку з чим певні явища, їх символи не просто переживаються, а, власне, інтерпретуються як релігійні.

«Шкала внутрішньої/зовнішньої релігійної мотивації» за своєю ідеєю відповідає як загальновідомому в психології розподілу будь-якої мотивації на два базові її види – зовнішню та внутрішню [429], так і відомій у персонології теорії релігійної особистості й відповідному питальнику Г. Оллпорта, Д. Росс [431, с. 72–76]. Чим вищий загальний показник, отриманий за шкалою методики Д.О. Смірнова, тим більшою мірою мотивація у системі релігійної

активності є внутрішньою – тобто її суб'єкти не просто припускають чи знають, що Бог є, а реально керуються у своїх вчинках Його Заповідями, отримуючи таким чином внутрішній, істинний смисл свого земного життя. У протилежному випадку (низькі показники – зовнішня мотивація) інтерес до релігії є переважно поверховим, дуже часто випадковим, а тому релігійна активність спрямована вже на інші цілі й цінності та нерідко виступає лише засобом отримання певних інших бажаних благ (наприклад, кар'єрного зростання або матеріальних вигод).

Остання – *«Шкала релігійних дій»* – описує основні складові конативного аспекту релігійної активності людини: індивідуальний досвід виконання тих або інших конкретних релігійних актів, а також дає змогу, хоча і зі значною часткою суб'єктивізму, виміряти їх інтенсивність (частотність).

Кожне із запитань усіх розглянутих шкал передбачає по чотири варіанти відповідей (від «ніколи» до «дуже часто»), які надалі піддаються переведенню у чотирибальну систему оцінювання (від 1 до 4 балів – від найнижчої до найвищої активності за кожним окремим пунктом). Перший субтест («Шкала релігійних переживань») містить 36 запитань, отже, максимум за ним можна набрати 144 бали, другий («Шкала внутрішньої/зовнішньої релігійної мотивації») та третій («Шкала релігійного/природничо-наукового світогляду») субтести – по 11 пунктів (максимум – по 44 бали), а четвертий («Шкала релігійних дій») – 10 запитань (максимум – 40 балів). Загалом, таким чином, за усіма шкалами потенційно можна набрати максимум 272 бали (за умови найвищого рівня релігійної активності особистості).

Шляхом вирахування квартилів – трьох значень узагальненого бала рівня релігійної активності респондентів – **усю початкову вибірку було поділено на чотири підгрупи**: 1) 138 осіб із найнижчим рівнем релігійної активності (загальний бал 187 і менше); 2) 141 особа з рівнем релігійної активності, нижчим за середній (188–210 балів); 3) 139 осіб із рівнем релігійної активності, вищим за середній (211–225 балів) та 4) 125 осіб із найвищим рівнем релігійної активності (226 і більше балів).

Також, з метою перевірки міри відповідності отриманих емпіричних показників релігійної активності респондентів нормальному розподілу даних використовувався статистичний критерій однорідності Колмогорова-Смірнова. А оскільки визначене значення критерію (2,02) виявилось меншим за критичне ($K = 4,10$ при $p \leq 0,001$), то констатовано, що емпіричний розподіл даних істотною мірою відрізняється від нормального. Тому надалі з метою підтвердження або спростування прогнозованої наявності статистично значимих розбіжностей між узагальненими показниками релігійної активності у чотирьох підгрупах використовувався непараметричний критерій *H* Краскела-Уоллеса (ще відомий у науці як однофакторний дисперсійний аналіз Краскела-Уоллеса – [269]), що дає змогу перевіряти гіпотези про відмінність

більш ніж двох незалежних вибірок за рівнем вираженості тієї чи іншої ознаки.

За даним критерієм встановлено наступне:

1) для показників інтенсивності *релігійних переживань* – $N = 412,30$, що при $df = 3$ ($\chi^2 = 16,27$ при $p \leq 0,001$) дає змогу прийняти альтернативну гіпотезу про наявність статистично значимих відмінностей між відповідними узагальненими показниками, визначеними у чотирьох підгрупах;

2) для показників психологічних особливостей *релігійної мотивації та цілей* – $N = 316,33$, що при $df = 3$ ($\chi^2 = 16,27$ при $p \leq 0,001$) теж дає змогу прийняти альтернативну гіпотезу про наявність статистично значимих відмінностей між відповідними узагальненими показниками, визначеними у чотирьох підгрупах;

3) для показників *спрямованості пізнання* – $N = 203,08$, що при $df = 3$ ($\chi^2 = 16,27$ при $p \leq 0,001$), аналогічно, дає змогу прийняти альтернативну гіпотезу про наявність статистично значимих відмінностей між відповідними узагальненими показниками, визначеними у чотирьох підгрупах;

4) для показників *релігійних дій* – $N = 281,70$, що при $df = 3$ ($\chi^2 = 16,27$ при $p \leq 0,001$) також дає змогу прийняти альтернативну гіпотезу про наявність статистично значимих відмінностей між відповідними узагальненими показниками, визначеними у чотирьох підгрупах;

5) для узагальнених показників *релігійної активності* – $N = 508,03$, що при $df = 3$ (χ^2 кр. = $16,27$ при $p \leq 0,001$) знову дає змогу прийняти альтернативну гіпотезу про наявність статистично значимих відмінностей між відповідними підгрупами за загальним рівнем релігійної активності.

Крім того, з анкети І.М. Богдановської ключовими для нас стали 4 запитання (4, 6, 7 та 8, які так чи інакше стосуються базових аспектів релігійної активності – *Додаток Б*) із 4 варіантами відповідей на кожне з них (від 1 бала – «ніколи» до 4 балів – «часто»). У цілому вони до певної міри узагальнюють сутність питань, розгорнуто сформульованих у методиці Д.О. Смірнова, й тому теж були застосовані для порівняння отриманих результатів. До відповідних показників так само було застосовано критерій Н Краскела-Уоллеса, згідно з яким констатовано наступне (номер біля символу критерію вказує на номер відповідного запитання у зазначеній анкеті): $N_4 = 97,84$; $N_6 = 128,09$; $N_7 = 161,50$ та $N_8 = 151,06$, що при $df = 3$ ($\chi^2 = 16,27$ при $p \leq 0,001$) дає змогу прийняти альтернативну гіпотезу про наявність статистично значимих відмінностей між відповідями на ці запитання у чотирьох підгрупах.

Отже, згідно з апробацією такого різновиду *критеріальної валідності*, як валідність конвергентна [44, с. 40–42], що проявилася в ізоморфізмі статистично значимих тенденцій результатів за обома незалежними використаними у дослідженні методиками, можемо ще впевненіше стверджувати про відмінність чотирьох підгруп респондентів за рівнем їх як релігійної активності

(далі по тексті – РА) назагал, так і за проявами її окремих аспектів зокрема. Переходимо тепер до якісного опису й аналізу відмінностей між підгрупами за усіма такими аспектами.

4.2. Опис та інтерпретація результатів емпіричного дослідження

4.2.1. Загальна психологічна характеристика підгруп респондентів із різними рівнями релігійної активності

Розглянемо, насамперед, відмінності між підгрупами окремо за усіма пунктами ключового на даному етапі дослідження питальника (за критерієм Н Краскела-Уоллеса та за усередненими показниками оцінювання кожного такого пункту). При цьому важливо мати на увазі, що усереднений показник оцінювання будь-якого пункту відповідної методики в межах 0–1,4 відповідає узагальненому значенню «не стосується зовсім» («ніколи»); 1,5–2,4 – «майже не стосується» («дуже рідко»); 2,5–3,4 – «стосується частково» («іноді, нерегулярно») та 3,5–4,0 – «цілком стосується» («дуже часто»).

I. Афективно-емпатійний аспект релігійної активності.

1.1. Стенічні релігійні емоції:

1. *«Молячись, я неодноразово переживала душевний підйом»* – $N = 153,90$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); \bar{x} у 1-й, 2-й, 3-й та 4-й підгрупах – відповідно, 2,64; 3,18; 3,46; 3,68. Як бачимо, спостерігається статистично значима тенденція зростання частоти переживання відповідного стенічного стану в процесі молитви як релігійного дискурсу від усередненого значення «іноді» до «дуже часто» (останнє – на найвищому рівні РА).

2. *«Мене охоплювало почуття вдячності Богові»* – $N = 136,49$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); \bar{x} – 3,23; 3,72; 3,90 і 3,94. Отже, спостерігається статистично значима тенденція посилення описаного почуття від узагальненого значення «іноді» (на найнижчому рівні РА) до показників «дуже часто» (на всіх вищих рівнях РА).

3. *«Беручи участь у релігійній церемонії, я переживала радість, що переповнювала мене»* – $N = 167,14$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); \bar{x} – 2,38; 2,94; 3,48 і 3,58. Таким чином, у даному випадку констатуємо статистично значиму тенденцію переходу переживання зазначеної радості від усередненого «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до «дуже часто» (на найвищому рівні РА).

4. *«Звертаючись до Бога у хвилини страждань, знаходила втіху»* – $N = 179,14$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); \bar{x} – 2,76; 3,37; 3,76; 3,87. З огляду на отримані показники, можна стверджувати, що на двох нижчих рівнях РА описаний стан у середньому переживається переважно «нерегулярно», натомість на двох вищих таких рівнях – в основному «дуже часто».

5. *«Відвідавши храм, отримувала спокій та умиротворення»* – $N = 150,30$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); \bar{x} – 2,83; 3,50; 3,75 і 3,86. Отже, спостерігається ста-

тистично значима тенденція посилення відповідного переживання від його усередненого показника «іноді» (на найнижчому рівні РА) до узагальнених показників зі значеннями «дуже часто» (на всіх вищих рівнях РА).

6. «Я переживала до Бога почуття, близьке до любові» – $N = 170,00$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,55$; 3,27; 3,64 і 3,77. Можемо констатувати, з огляду на отримані статистичні показники, що на двох нижчих рівнях РА окреслене почуття у середньому переживається лише «іноді», тоді як на двох вищих таких рівнях – переважно «дуже часто».

7. «Для мене вислів «милість Господа» – не метафора, а факт» – $N = 199,99$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,52$; 3,41; 3,71 і 3,91. Таким чином, аналогічно до попереднього пункту, на двох нижчих рівнях РА переживання реальності згаданого вислову виникає переважно лише «іноді», на двох вищих рівнях РА – істотною мірою частіше.

8. «Спілкуючись із віруючими людьми, переживала приплив сил та ентузіазму» – $N = 184,40$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 1,92$; 2,52; 3,03 і 3,46. Як бачимо, навіть на найвищому рівні РА, як і на двох попередніх її рівнях, описаний стан переживається лише «іноді», тоді як на найнижчому рівні РА – назагал «дуже рідко».

9. «Духовний заряд, отриманий мною у храмі, нерідко поширювався на інші сфери життя» – $N = 204,50$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,09$; 2,92; 3,29 і 3,59. Можемо констатувати, з огляду на отримані дані, що спостерігається статистично значима тенденція посилення відповідного переживання від усередненого показника «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до значення «дуже часто» (на найвищому рівні РА).

10. «Моє життя може слугувати підтвердженням вислову, що віра в Бога приносить щастя» – $N = 200,78$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,28$; 3,22, 3,47 і 3,78. Отже, знову спостерігається статистично значима тенденція зростання вагомості описаного переживання від узагальненої позначки «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до усередненого «дуже часто» (на найвищому рівні РА).

11. «Атмосфера храму схиляє до того, щоб знову відвідати його» – $N = 202,67$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,42$; 3,23; 3,60 і 3,85. Як бачимо, вкотре продемонстрована статистично значима тенденція зростання частотності відповідного переживання від «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до «дуже часто» (на двох вищих рівнях РА).

12. «Я гостро усвідомлюю присутність Божественної сутності у своєму житті» – $N = 239,22$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,42$; 3,18; 3,59 і 3,89. Аналогічно, спостерігаємо статистично значиму тенденцію зростання показників частотності даного переживання від «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до «дуже часто» (на двох вищих рівнях РА).

13. «Буває таке захоплене почуття, наче сам Бог заповнює все серце» – $N = 193,46$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,20$; 2,99; 3,37 і 3,69. Вкотре констатуємо,

що спостерігається статистично значима тенденція зростання інтенсивності описаного почуття від усередненої позначки «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до «дуже часто» (на найвищому рівні РА).

14. *«Я відчувала, що Бог знаходиться скрізь, в усьому, що мене оточує»* – $N = 194,80$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,38$; 3,14; 3,48 і 3,82. Таким чином, знову виявлена тенденція істотного посилення відповідного переживання від усередненого значення «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до домінантних позначок «дуже часто» (на найвищому рівні РА).

15. *«Молячись, мені важко стримувати сльози»* – $N = 130,95$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 1,75$; 2,25; 2,72 і 3,02. З огляду на отримані статистичні показники, можемо констатувати, що відповідний стан у процесі молитви на двох нижчих рівнях РА у середньому виникає «дуже рідко», тоді як на двох вищих її рівнях – переважно лише «іноді».

16. *«Я маю досвід, що бажання, згадане у звертанні до Бога, виконується»* – $N = 188,94$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,42$; 3,28; 3,53 і 3,81. Отже, спостерігається статистично значима тенденція зростання частотності описаного переживання від усередненого показника «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до показника «дуже часто» (на двох вищих рівнях РА).

З порівняльною метою доцільно зауважити, що, згідно із критерієм Краскала-Уоллеса, найбільша відмінність між підгрупами в контексті міри переживання респондентами стенічних релігійних процесів і станів спостерігається за оцінюванням твердження *«Я гостро усвідомлюю присутність Божественної сутності у своєму житті»* ($N = 239,22$), а найменша – *«Молячись, мені важко стримувати сльози»* ($N = 130,95$). Адже, якщо перше за своїми усередненими показниками у різних підгрупах охоплює увесь спектр можливих узагальнених значень, то друге, як вже зазначалося, навіть на найвищому рівні РА переживається здебільшого тільки «іноді».

1.2. Астенічні релігійні емоції.

1. *«Я переживала почуття провини перед Богом за здійснені вчинки»* – $N = 107,29$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,96$; 3,40; 3,61 і 3,83. Як можемо бачити, спостерігається статистично значима тенденція посилення відповідного почуття від узагальненого значення «іноді» (на двох нижчих рівнях РА) до значення «дуже часто» (на двох вищих рівнях РА).

2. *«Реальне усвідомлення можливості потрапити в Пекло викликало в мене тривогу, страх»* – $N = 116,93$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,22$; 3,00; 3,10 і 3,53. Констатуємо, таким чином, статистично значиме зростання частотності описаного переживання від усередненої позначки «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до узагальненого «дуже часто» (на найвищому рівні РА).

3. *«Я гостро усвідомлювала свою гріховність, що призводило до незадоволеності та душевного болю»* – $N = 145,25$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,36$; 3,04; 3,27 і 3,63. Отже, аналогічно, спостерігається статистично значиме

зростання частоти такого переживання від «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до «дуже часто» (на найвищому рівні РА).

4. *«Мені знайоме почуття недосконалості або нікчемності перед Богом»* – $N = 157,02$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,27$; 2,87; 3,22 і 3,57. Вкотре констатуємо статистично значиму тенденцію посилення описаного почуття від усередненого показника «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до «дуже часто» (на найвищому рівні РА).

5. *«Випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали в мене сором і докори»* – $N = 90,47$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,31$; 2,82; 3,00 і 3,39. Як бачимо, відповідні переживання, пов'язані з молитовним дискурсом, хоча й зі зростанням рівня РА істотною мірою посилюються, а проте навіть на найвищому такому рівні у середньому виникають лише «іноді».

6. *«Не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, я переживала роздратування»* – $N = 47,63$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,04$; 2,33; 2,55 і 2,81. Аналогічно до попереднього пункту, описане астеничне переживання у процесі молитви навіть на найвищому рівні РА не досягає узагальненої позначки «дуже часто», хоча й істотно змінюється за частотою свого прояву. Попередньо припускаємо: тут спрацьовують окремі механізми психологічного захисту особистості, що буде детальніше розглянуте в одному з наступних розділів.

7. *«Стан безпорадності на нікчемності штовхав мене звернутися до Бога»* – $N = 117,61$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,59$; 3,12; 3,41 і 3,73. Можемо констатувати, таким чином, статистично значиме посилення частоти такого переживання від «іноді» (на перших трьох рівнях РА) до «дуже часто» (тільки на найвищому рівні РА).

8. *«Я чітко відчуваю, що в мені живуть два «Я» – «Я-грішник» та «Я-праведник»* – $N = 47,92$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,50$; 2,96; 2,99 і 3,31. Як бачимо, на всіх рівнях РА описане відчуття у середньому виникає, згідно із самооцінюванням респондентів, лише «іноді». А проте, оскільки тут теж виявлені статистично значимі відмінності між підгрупами, можна стверджувати, що на вищих рівнях РА описана суб'єктивна «роздвоєність» (двополосність) релігійної особистості має тенденцію виникати частіше.

9. *«Я переживала розкаяння перед Богом за зроблені вчинки»* – $N = 145,41$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,73$; 3,29; 3,58 і 3,78. Отже, спостерігаємо статистично значиму тенденцію зростання частотності даного переживання від усереднених показників «іноді» (на двох нижчих рівнях РА) до «дуже часто» (на двох вищих рівнях РА).

Тепер доцільно окремо зауважити, що, згідно із критерієм Краскела-Уоллеса, найбільша відмінність між підгрупами в контексті міри переживання астеничних релігійних процесів і станів спостерігається за оцінками твердження *«Мені знайоме почуття недосконалості або нікчемності перед*

Богом» ($N = 157,02$), найменша – «Я чітко відчуваю, що в мені живуть два «Я» – «Я-грішник» та «Я-праведник» ($N = 47,92$). І якщо в усереднених показниках оцінювання першого різними підгрупами виявлено весь інтервал можливих їх значень (від «дуже рідко» до «дуже часто»), то, як вже зазначалося, друге респондентами з різними рівнями РА назагал переживається тільки «іноді». Ймовірно, що останній факт є показником належного психічного здоров'я більшості досліджених осіб, адже часте переживання будь-якої особистісної «роздвоєності» – це вже показник порушення психологічного благополуччя.

1.3. Передрелігійні переживання.

1. «*Перебуваючи на природі, переживала незвичний стан гармонії з навколишнім світом*» – $N = 30,03$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,64; 2,76; 3,00$ і $3,21$. Як бачимо, у середньому на всіх рівнях РА описане переживання виникає тільки «іноді». А проте, з огляду на встановлені статистично значимі відмінності між відповідними показниками у підгрупах, можемо констатувати істотне зростання його частотності на вищих рівнях РА.

2. «*Складно передати ті почуття, які я реально переживала, намагаючись відчути вічність (нескінченність)*» – $N = 94,64$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,17; 2,69; 2,99$ і $3,30$. Таким чином, виявлено статистично значиме зростання суб'єктивної вагомості такого складного почуття від усередненого показника «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до домінуючих позначок «іноді» (на всіх вищих рівнях РА).

3. «*Я помічала дивні збіги обставин, які неможливо пояснити з точки зору здорового глузду та науки*» – $N = 82,84$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,57; 2,87; 3,22$ і $3,52$. Констатуємо, отже, статистично значиме зростання частотності відповідного стану від усереднених його показників «іноді» (на перших трьох рівнях РА) до узагальненого значення «дуже часто» (тільки на найвищому рівні РА).

4. «*Я гостро переживала потребу віднайти сенс життя*» – $N = 80,03$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,24; 2,70; 2,94$ і $3,26$. Як можемо бачити, тут теж спостерігається статистично значима тенденція зростання інтенсивності описаного передрелігійного стану, яке, проте, переживається «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) або в основному «іноді» (на всіх вищих рівнях РА).

5. «*Я переживала таку самотність, наче була одна у цілому світі*» – $N = 7,20$ ($\chi^2 = 16,27$; $p = 0,07$); $\bar{x} - 2,18; 2,43; 2,37$ і $2,51$. Отже, по-перше, важливо зазначити, це – єдиний пункт методики, за яким між підгрупами не виявлено відмінностей, значимих на прийнятному статистичному рівні (при $p \leq 0,05$). По-друге, більшість респондентів, за винятком представників 4-ї підгрупи, у середньому переживали таку самотність «дуже рідко», й тільки останні – «іноді». Вважаємо, що відсутність у даному випадку усередненого показника «дуже часто» (як і відсутність гострого усвідомлення особистісної «роздво-

еності», що аналізувалася вище) – один із показників загального психічного здоров'я респондентів.

6. «*Я реально переживала складні почуття, співвідносячи своє життя з вічністю*» – $N = 117,40$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 1,96; 2,39; 2,68$ і $3,18$. Отже, констатуємо статистично значиму тенденцію посилення відповідного почуття від його усередненої позначки «дуже рідко» (на двох нижчих рівнях РА) до позначки «іноді» (на двох вищих рівнях РА).

7. «*У незнайомому місці здається, що ти вже тут колись була*» – $N = 25,11$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,62; 2,63; 2,82$ і $3,14$. Як бачимо, відчуття «дежавю» на всіх рівнях РА у середньому виникає лише «іноді». А проте, оскільки за критерієм Краскела-Уоллеса виявлено статистично значимі відмінності між підгрупами за його оцінками, то, отже, з наростанням рівня РА існує істотна тенденція почастішання зазначеного переживання.

8. «*Бувають відчуття, що хтось спостерігає за мною збоку*» – $N = 57,06$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,33; 2,69; 2,81; 3,21$. Таким чином, відповідне відчуття статистично значимо посилюється від свого усередненого показника «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до «іноді» (на всіх вищих рівнях РА).

9. «*Мені знайомий стан осяяння, коли я несподівано починала розуміти те, що було недосяжне для розуміння*» – $N = 113,64$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,19; 2,47; 2,89$ і $3,22$. Отже, частотність описаного стану істотною мірою відрізняється у різних підгрупах, зростаючи від свого усередненого показника «дуже рідко» (на двох нижчих рівнях РА) до узагальненого «іноді» (на двох вищих рівнях РА).

10. «*Буває, що всі люди докола здаються такими близькими та рідними*» – $N = 123,50$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,11; 2,42; 2,80$ і $3,26$. Таким чином, відповідний стан демонструє тенденцію статистично значимих змін своєї інтенсивності від «дуже рідко» (на двох нижчих рівнях РА) до «іноді» (на двох вищих рівнях РА).

11. «*Я гостро відчуваю засміченість своєї свідомості непотрібним*» – $N = 56,21$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,38; 2,60; 2,78$ і $3,18$. Можемо констатувати, що частотність описаного відчуття статистично значимо змінюється від узагальненого «дуже рідко» (на найнижчому рівні РА) до домінантних показників «іноді» (на всіх вищих рівнях РА).

Також зазначаємо, що, згідно із критерієм Краскела-Уоллеса, найбільша статистично значима відмінність між підгрупами в контексті міри переживання передрелігійних процесів і станів спостерігається за оцінюванням твердження «*Буває, що всі люди докола здаються такими близькими та рідними*» ($N = 123,50$), найменша – «*У незнайомому місці здається, що ти вже тут колись була*» ($N = 25,11$), а взагалі не спостерігається – щодо твердження «*Я переживала таку самотність, наче була одна у цілому світі*» ($N = 7,20$). Отож, екзистенціальний стан самотності, принаймні за даними нашого дослідження,

не пов'язаний із рівнем релігійної активності особистості. Як буде продемонстровано згодом, на різних рівнях такої активності особистості самотність компенсується (або не компенсується) різними аспектами людського життя.

Підсумуємо тепер у цілому щодо *афективно-емпатійного аспекту РА*: найменші статистично значимі відмінності між підгрупами констатовано за мірою переживання передрелігійного стану «У незнайомому місці здається, що ти вже тут колись була» (N = 25,11), найбільш значимі – за *стенічним релігійним переживанням* «Я гостро усвідомлюю присутність Божественної сутності у своєму житті» (N = 239,22). Також констатуємо, що найбільш істотно респонденти з різними рівнями РА відрізняються за показниками частоти переживання стенічних релігійних процесів і станів (Hсер. = 181,04), меншою мірою – астенічних (Hсер. = 108,39), а найменшою – так зв. «передрелігійних» процесів і станів (Hсер. = 71,61).

Для кращого сприйняття й осмислення описаних результатів співставимо наочно відображені усереднені показники частоти переживання респондентами з різних підгруп стенічних та астенічних релігійних процесів і станів, пов'язаних власне із релігійним дискурсом (рис. 4.1):

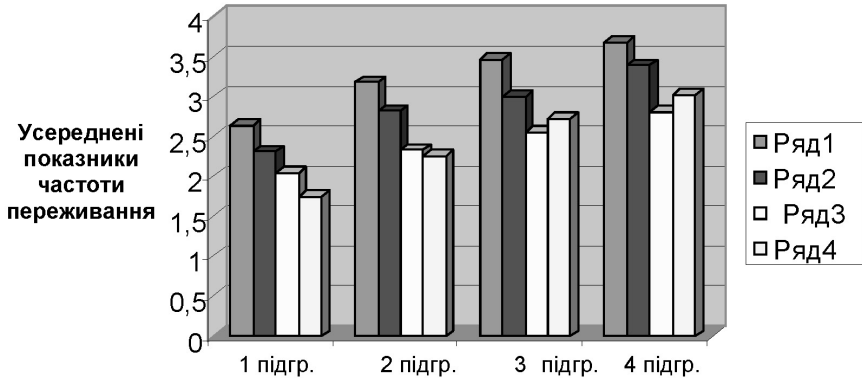


Рис. 4.1. Графічне відображення усереднених показників частоти переживання різних афективних станів у процесі релігійного (молитовного) дискурсу

Примітка. Ряд 1 – «Молячись, я неодноразово переживала душевний підйом», ряд 2 – «Випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали в мене сором і докори», ряд 3 – «Не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування», ряд 4 – «Молячись, мені важко стримувати сльози».

Як наочно демонструє діаграма на рис. 4.1, в усіх досліджених підгрупах найбільш суб'єктивно значущим є стенічне релігійне почуття душевного підйому під час молитви, яке має усереднені показники «іноді» та «дуже часто». Другим за значущістю в усіх підгрупах виявилось астенічне почуття сорому та докорів від усвідомлення зайвості певних думок у процесі молитви; його усереднені показники, відповідно, є нижчими – від «дуже рідко» до «іноді». Щодо двох останніх зі згаданих переживань у процесі релігійного дискурсу, то ситуація у різних підгрупах відрізняється: якщо на двох нижчих рівнях РА за своєю суб'єктивною значущістю дещо превалює роздратування від неспроможності достатньою мірою зосередитися на відповідному процесі, то на двох вищих рівнях РА – частотність стану «просльозіння».

Отже, можемо тепер констатувати, що афективно-емпатійний контекст (або вимір) релігійного дискурсу, незалежно від рівня релігійної активності, має, насамперед, стенічний характер, який на вищих рівнях РА посилюється зі статистичною значимістю. І це пов'язано, між іншим, з істотним зростанням частоти переживання реальної присутності Бога у життєдіяльності релігійної особистості.

II. Мотиваційно-цільовий аспект релігійної активності.

1. *«Я намагаюся, щоб...»* – $N = 188,65$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,10; 3,01; 3,37$ і $3,81$. Згідно з усередненими за підгрупами показниками констатуємо, що респонденти з найнижчим рівнем РА переважно «намагаються, щоб релігійні міркування не впливали на їх повсякденне життя»; з нижчим і вищим за середній рівнями РА – «сумніваються», чи хочуть такого впливу, і тільки з найвищим рівнем РА – здебільшого «намагаються, щоб релігія проникла в усі їх повсякденні справи».

2. *«Я брав участь у релігійних церемоніях...»* – $N = 66,60$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,76; 3,37; 3,35$ і $3,70$. Отже, відповідно до отриманих статистичних показників, можемо стверджувати, що особи з найнижчим рівнем РА брали участь у релігійних діях переважно «з цікавості», тоді як представники двох проміжних рівнів РА «сумніваються» у власних справжніх мотивах таких дій, а от особи з найвищим рівнем РА відповідні релігійні вчинки здійснювали переважно «за світоглядними переконаннями».

3. *«Я часто подумки спонтанно звертаюся до Бога (навіть на вулиці, на роботі й т. п.)»* – $N = 101,34$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 3,06; 3,67; 3,71$ і $3,91$. Таким чином, частотність мисленевого, внутрішньо мотивованого звертання людини до Бога на вищих рівнях РА зростає зі статистичною значимістю, й тільки на найнижчому такому рівні воно відбувається в основному «рідко».

4. *«Згадую про Бога...»* – $N = 127,14$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,33; 2,87; 3,42$ і $3,70$. Даний пункт до певної міри співзвучний із попереднім, а проте тут, з огляду на отримані статистичні показники, спостерігається дещо інакша картина: респонденти з найнижчим рівнем РА згадують про Бога

«швидше тоді, коли мають певні проблеми», представники двох дещо вищих рівнів – переважно «сумніваються» у відповідних мотивах, натомість особи з найвищим рівнем РА, на їх думку, «пам'ятають про Бога постійно».

5. «У пошуках відповіді на питання про сенс життя відкрив книгу...» – $N = 107,83$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 1,65; 2,10; 2,56$ і $3,07$. Можемо констатувати, таким чином, що зі зростанням рівня РА респонденти дедалі частіше звертаються у подібних життєвих ситуаціях саме до творів релігійної літератури (що майже не стосується осіб на двох нижчих таких рівнях).

6. «Моє життя...» – $N = 148,88$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,18; 3,04; 3,24$ і $3,69$. Особи з найнижчим рівнем РА здебільшого впевнені, що їх життя має «речі цінніші, аніж релігія», представники двох середніх рівнів РА так чи інакше «сумніваються» у справжніх життєвих цінностях, і тільки респонденти з найвищим рівнем РА переважно впевнені в тому, що «релігія – сутнісна частина їх життя».

7. «Я звертаюся до Бога...» – $N = 179,06$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,13; 2,93; 3,46$ і $3,80$. Аналогічно до попереднього пункту, спостерігається наступний розподіл усереднених результатів: респонденти з найнижчим рівнем РА звертаються до Бога, в основному, «лише у крайніх, особливих випадках», з нижчим і вищим за середній рівнями РА – до певної міри «сумніваються» в цьому, тоді як респонденти з найвищим рівнем РА переважно впевнені в тому, що звертаються до Бога «завжди, оскільки це для них природно».

8. «Щоб вірити в Бога, мені вистачає аргументованих доказів» – $N = 65,30$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,64; 3,20; 3,46; 3,63$. Згідно з отриманими показниками, описана обґрунтованість особистої віри зростає з кожним наступним рівнем РА на статистично значимому рівні. Її тільки на найвищому такому рівні релігійна віра – здебільшого поза будь-якими сумнівами.

9. «Прихована мета молитов...» – $N = 76,06$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,36; 2,98; 3,16$ і $3,57$. Отож, для респондентів із найнижчим рівнем РА мета релігійного дискурсу – це переважно «досягнення стану душевної рівноваги» (зовнішня мотивація), для представників двох середніх рівнів РА вона значною мірою амбівалентна (вони «сумніваються» у виборі), натомість тільки суб'єкти з найвищим рівнем РА здебільшого «впевнені», що така мета – це «спілкування з Богом» (внутрішня мотивація).

10. «У цілому релігія усе ж звільняє людину» – $N = 98,44$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,41; 3,18; 3,29$ і $3,55$. Показники, отримані за даним пунктом, демонструють, що зі зростанням рівня РА статистично значимо збільшується кількість тих, хто безумовно приймає відповідне твердження. Її тільки на найнижчому рівні РА респонденти однозначно прихильні до протилежної думки про те, що «в цілому релігія усе ж обмежує свободу людини».

11. «Я відвідувала храм...» – $N = 173,16$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,92; 3,72; 3,90$ і $3,94$. Констатуємо, таким чином, що в усіх досліджених під-

групах респонденти відвідували храм, здебільшого «маючи свідоме бажання звернутися до Бога» (а не «просто з цікавості»), причому, починаючи з нижчого за середній рівня РА, вони однозначно впевнені саме в такій своїй мотивації.

Отже, в контексті *мотиваційно-цільового аспекту* РА між усіма його усередненими показниками, отриманими в різних підгрупах, існують статистично значимі відмінності. *Найбільше* такі відмінності стосуються оцінювання респондентами з різними рівнями РА міри впливу релігії на їх повсякденне життя та діяльність (N = 188,65), найменше – міри власної впевненості в достатності аргументів для особистого визнання існування Бога (N = 65,30). Тобто остання – значною мірою когнітивна складова релігійної активності найбільшою мірою ментально споріднює представників найрізноманітніших її рівнів.

III. Когнітивно-інтелектуальний аспект релігійної активності.

1 «Бог існує» – N = 95,35 ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); \bar{x} – 3,67; 3,94; 3,98 і 3,99. Респонденти з усіх підгруп переважно впевнені в існуванні Бога, до того ж, відповідно до критерію Краскела-Уоллеса, така впевненість на вищих рівнях РА посилюється на статистично значимому рівні. Несподіваним став той факт, що навіть у 4-й підгрупі виявилися 2 особи, котрі «дещо сумніваються» в цьому. Припускаємо, що це або наслідок недостатньої уважності при позначуванні правильної відповіді, або ситуативне сприйняття власної віри.

2. «Релігія – це...» – N = 82,10 ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); \bar{x} – 3,29; 3,81; 3,84 і 3,98. Аналогічно до усереднених оцінок за попереднім пунктом методики, респонденти з усіх досліджених підгруп більшою або меншою мірою схиляються до думки, що релігія – це «шлях єднання зі Всевишнім» (а не «пережиток минулих часів»), причому, починаючи із нижчого за середній рівня РА, досліджені особи майже одностайно впевнені в цьому.

3. «Рай та Пекло існують...» – N = 129,06 ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); \bar{x} – 2,36; 3,09; 3,27 і 3,75. Згідно з отриманими показниками, можемо констатувати, що особи з найнижчим рівнем РА розглядають Рай та Пекло швидше як «продукти людської уяви», представники двох середніх таких рівнів – більшою або меншою мірою «сумніваються», і тільки особи з найвищим рівнем РА переважно впевнені в тому, що «Рай та Пекло існують реально».

4. «Релігійна віра...» – N = 149,74 ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); \bar{x} – 2,80; 3,55; 3,72 і 3,90. Отож, респонденти з усіх підгруп здебільшого схиляються до думки про те, що релігійна віра дає змогу «бачити все в істинному світлі» (а не «спотворює сприйняття реальності»), причому тільки особи з найнижчим рівнем РА дещо «сумніваються» в цьому, тоді як представники усіх інших підгруп – в основному «впевнені» в окресленій ролі релігійної віри.

5. «Святе Письмо (Біблія та ін.)...» – N = 125,47 ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); \bar{x} – 2,17; 3,05; 3,21 і 3,70. Констатуємо, що зі зростанням рівня РА відбувається

перехід від більшої світоглядної прихильності до «земного походження» священних текстів (на найнижчому рівні РА) до переважного визнання «Небесної природи» Святого Письма (на найвищому рівні РА).

6. *«Бог присутній у храмі...»* – $N = 159,39$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,81$; 3,59; 3,72 і 3,96. Як бачимо, респонденти з усіх підгруп більшою або меншою мірою назагал визнають за істину реальну присутність Бога у храмі, але на найнижчому рівні РА досліджені особи ще «сумніваються» в цьому.

7. *«Ікона – це зображення...»* – $N = 28,00$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,71$; 3,11; 3,19 і 3,71. Таким чином, респонденти у більшості підгруп «дещо сумніваються», що ікона – це «зображення образу самого Бога» (а не «уявного об'єкта поклоніння»). І тільки на найвищому рівні РА прийняття відповідного твердження виявилось переважно поза сумнівами.

8. *«Релігійні ритуали існують для того, щоб людина змогла відчутти реальність Божественного»* – $N = 69,04$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 3,09$; 3,61; 3,60 і 3,80. Аналогічно щодо ставлення до присутності Бога у храмі, тільки на найнижчому рівні РА респонденти переважно «сумніваються» в такій реальності, тоді як на всіх вищих її рівнях – більшою мірою «впевнені».

9. *«Коли людина молиться, то Бог чує її»* – $N = 108,13$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 3,28$; 3,86; 3,87 і 3,94. І знову, аналогічно до результатів оцінювання попереднього пункту, майже в усіх підгрупах респонденти безумовно вірять у цей трансцендентний факт, за винятком представників найнижчого рівня РА, котрі здебільшого «сумніваються».

10. *«Коли людина щиро вірить у Бога, то Господь допомагає їй»* – $N = 136,66$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 3,19$; 3,82; 3,88 і 3,98. Вже вкотре респонденти майже з усіх підгруп, окрім 1-ї (де частіше «сумніваються»), переважно згодні із зазначеним моментом.

11. *«Свята вода володіє лікувальними властивостями як для душі, так і для тіла»* – $N = 63,36$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 3,06$; 3,57; 3,54 і 3,66. Уже типова картина результатів: у всіх підгрупах, крім осіб із найнижчим рівнем РА, у середньому беззастережно визнається таке твердження, причому його прийняття на вищих рівнях РА зростає зі статистичною значимістю.

Підсумуємо, що за всіма описаними складовими когнітивно-інтелектуального аспекту релігійної активності між підгрупами з різними її рівнями існують статистично значимі відмінності, при цьому найбільші такі розбіжності спостерігаються щодо визнання того, що Бог реально присутній у храмі ($N = 159,39$), найменші – прийняття (а точніше, відносного прийняття) того, що ікона справді є зображенням Бога ($N = 28,00$).

Відтворимо наочно співвідношення усереднених оцінок, отриманих у 4-х підгрупах за пунктами тих двох шкал питальника («мотиваційної» та «когнітивної»), які прямо стосуються релігійного дискурсу (рис 4.2):

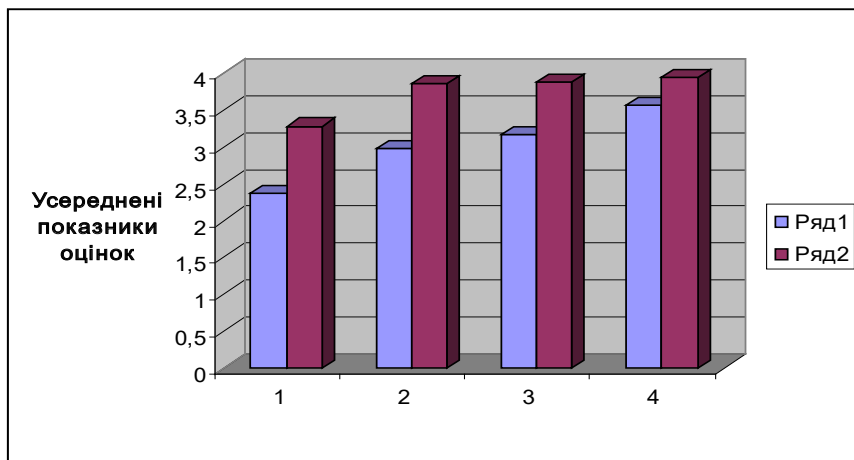


Рис. 4.2. Співвідношення усереднених показників оцінювання мотиваційно-цільового та когнітивного аспектів релігійного дискурсу

Примітка. Ряд 1 – «Прихована мета молитов – спілкування з Богом», ряд 2 – «Коли людина молиться, то Бог чує її».

Як можемо бачити на діаграмі на рис. 4.2, когнітивно-інтелектуальний контекст молитви є більш потужним в усіх досліджених підгрупах, аніж мотиваційно-цільовий її контекст, а саме: якщо у 3-х із 4-х таких підгрупах респонденти переважно беззастережно сприймають молитву як і справді комунікацію людини з Богом (а не «самої із собою»), то внутрішня її мотивація є справді домінантною тільки на найвищому рівні РА. Тут спостерігається свого роду когнітивний дисонанс: чимала частка досліджених осіб визнає, що Бог чує людину, котра щиро молиться, а проте в реальному процесі релігійного дискурсу зосереджуються не стільки на відповідній іманентній його меті, скільки на власному стані душевного комфорту.

IV. Нормативно-конативний аспект релігійної активності.

1. «Участь у розмовах на релігійні теми» – $N = 140,78$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,03; 2,21; 2,49$ і $2,98$. Таким чином, респонденти з більшості підгруп відповідні комунікативні дії здійснюють у середньому «дуже рідко», за винятком представників 4-ї підгрупи, але й вони вдаються до таких розмов переважно тільки «іноді (нерегулярно)».

2. «Участь у релігійних ритуалах, церемоніях, богослужіннях» – $N = 135,32$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,41; 2,84; 3,11$ і $3,42$. Відповідно до встановлених показників, частотність участі в релігійних діях із кожним наступним рівнем РА зростає статистично значимо, а проте навіть на найвищому

такому рівні так і не досягає усередненого показника «дуже часто». Припускаємо, що це може бути пов'язано з певною самокритичністю віруючих людей, котрі значення «дуже часто» пов'язують, наприклад, зі щоденним відвідуванням усіх богослужінь відповідно до церковного укладу життя.

3. «Дотримання постів із релігійних міркувань» – $N = 128,07$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 2,04$; 2,45; 2,81 і 3,08. Отже, регулярність такого дотримання теж зростає на статистично значимому рівні, але навіть у 4-ій підгрупі його усереднена оцінка не досягає бажаної позначки «завжди», залишаючись переважно довкола узагальненого показника «намагаюся дотримуватися».

4. «Читання духовно-релігійної літератури» – $N = 178,46$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 1,91$; 2,47; 2,83 і 3,08. Таким чином, тут знову спостерігаємо свого роду суб'єктивний розподіл наших підгруп на два «табори»: представники двох нижчих рівнів РА у середньому здійснюють відповідну дію «дуже рідко», тоді як представники двох вищих її рівнів – здебільшого «нерегулярно». Зауважуємо, що навіть у 4-й підгрупі усереднений показник не досягає значення «щодня».

5. «Звертання до віруючих людей для з'ясування життєво важливих особистих питань» – $N = 157,18$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 1,59$; 2,14; 2,51 і 2,98. Ситуація, як бачимо, аналогічна до узагальнених результатів оцінювання представниками різних підгруп змісту двох попередніх тверджень.

6. «Розповіді іншим людям про Бога, проповідування» – $N = 120,67$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 1,23$; 1,49; 1,96 і 2,49. З огляду на отримані показники, можемо констатувати, що частотність зазначеного релігійного акту статистично значимо зростає. Адже, зокрема, якщо представники 1-ї та 2-ї підгруп переважно «ніколи» цього не робили, то представники 3-ї та 4-ї підгруп назагал здійснили хоча б «один чи два рази».

7. «Слухання проповідей, лекцій релігійної спрямованості» – $N = 129,07$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 1,83$; 2,39; 2,57 і 3,12. Таку активність респонденти, досить очікувано, проявляють дещо частіше – у середньому «один чи два рази» на двох нижчих рівнях РА і «нерегулярно» – на двох вищих її рівнях.

8. «Слухання релігійно-духовної музики та піснеспівів» – $N = 110,70$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 1,88$; 2,23; 2,51 і 3,02. Аналогічно до попереднього пункту, тут також спостерігається статистично значиме зростання частотності згаданої релігійної дії, причому на двох нижчих рівнях РА у середньому вона реалізовувалася «один чи два рази», на двох вищих рівнях РА – «нерегулярно».

9. «Відстоювання власних релігійних переконань у суперечці» – $N = 50,15$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 1,79$; 1,90; 2,17 і 2,46. Отже, представники усіх досліджених підгруп описаний різновид релігійної комунікації реалізують в основному «нерегулярно». Водночас, згідно із критерієм Краскела-Уоллеса, його частотність із кожним наступним рівнем РА статистично значимо зростає.

10. «Дотримання певної дієти з релігійних міркувань» – $N = 58,00$ ($\chi^2 = 16,27$; $p \leq 0,001$); $\bar{x} - 1,46; 1,88; 1,91$ і $2,38$. Як можемо бачити з наведених показників, представники найнижчого рівня РА у середньому «ніколи» не дотримувалися подібної дієти, тоді як респонденти з усіх інших підгруп – «пробували» дотримуватися. Зауважимо, що отримані в цілому менші показники регулярності зазначеної дії, порівняно з такими ж показниками щодо пощення, вказують на менше її прийняття. Припускаємо, що, можливо, це пов'язане з більш сучасною семантикою «дієти», аніж поняття «піст», у зв'язку з чим перша не вписується у класичні канони осмислення релігійності.

Також, оскільки відповідною шкалою, як і назагал методикою Д.О. Смірнова, не передбачене опитування щодо регулярності здійснення власне молитви як прототипу релігійного дискурсу, до загального масиву емпіричних даних нами було додано відповідний пункт «Анкети релігійних орієнтацій» І.М. Богдановської: «*Чи звертаєтеся Ви з молитвою до Бога?*». Згідно із критерієм Краскела-Уоллеса ($N = 151,06$; $p \leq 0,001$) та усередненими показниками у підгрупах ($\bar{x} - 3,03; 3,56; 3,77$ і $3,96$) констатуємо наступне: зі зростанням рівня РА частотність здійснення таїнства молитви теж статистично значимо зростає, причому тільки на найнижчому рівні РА усереднена оцінка відповідає значенню «нерегулярно», тоді як на всіх інших рівнях РА – «часто».

Як можемо тепер стверджувати, звертання з молитвою до Бога – найчастотніша, серед переліку запропонованих для самооцінювання, релігійна дія. Інакше кажучи, саме молитва – найбільш дієвий та значущий зв'язок досліджених релігійних особистостей із Богом. Також підсумуємо в рамках четвертої шкали методики, що в контексті *нормативно-конативного аспекту РА найбільш істотні розбіжності між підгрупами спостерігаються щодо частоти «читання духовно-релігійної літератури»* ($N = 178,46$), найменш істотні – «відстоювання релігійних переконань у суперечці» ($N = 50,15$).

Але, як слушно зазначають Б. Спілка і К. Ледд із приводу доволі поширених за кордоном подібних досліджень, у яких спочатку визначається частота здійснення молитви шляхом відповідного шкалювання, а тоді шукаються ймовірні взаємозв'язки даного параметру з масою інших показників, релігійних і нерелігійних, «основна роль (і смисл – Н.С.) молитви так і залишається нечіткою». А тому при емпіричному вивченні молитви відомими зарубіжними її дослідниками відстоюється теза про те, що найбільш важливі тут – багатовимірні показники [373, с. 63–65]. Погоджуючись із такою думкою, ми використали в роботі не тільки різні шкали та лінійні статистичні показники, а й математичний апарат факторного аналізу, до розгляду результатів якого і переходимо.

4.2.2. Факторна структура осмислення базових аспектів та складових релігійної активності

З метою більшої смислової інтеграції та системнішої інтерпретації отриманих на даному етапі емпіричного дослідження результатів вимірювання релігійної активності, усі кількісні показники за всіма пунктами методики Д.О. Смірнова були піддані *процедурі факторного аналізу* (за допомогою пакету комп'ютерних програм SPSS, версія 17.0) – окремо для кожної підгрупи. За основу факторизації масиву емпіричних даних узято традиційний у психологічних дослідженнях *метод головних компонент*; також використовувалося *варімакс-обертання* первинно отриманої факторної структури до досягнення її оптимальності [167, с. 144–157]. Крім того, за основу виокремлення з подальшим описом найбільш значущих факторів узято *критерій відсіву* (або «кам'янистого насипу») Р.Б. Кеттелла, що передбачає побудову та візуальний аналіз графіків власних значень експлікованих факторів [269, с. 251–276]. Також ми послуговувалися *рекомендацією Дж. Стевенса включати до складу інтерпретації певної структури тільки ті шкали, показники факторних навантажень яких більші за 0,4* [566, с. 394].

Отже, розглянемо та проаналізуємо отримані таким чином результати.

I. Результати факторного аналізу для суб'єктів із найнижчим рівнем РА. Згідно із критерієм Р.Б. Кеттелла, у математично експлікованій факторній структурі основних емпіричних показників релігійної активності респондентів із найнижчим її рівнем виявлено 5 найбільш значущих факторів, які спільно пояснюють 50,73 % дисперсії відповідних оцінок.

Фактор 1 (18,46 % від загальної дисперсії оцінок) – утворений виключно когнітивно зорієнтованими твердженнями методики, за винятком одного пункту з її «афективного» блоку, що за своєю значущістю посідає тут останню позицію. Узагальнено він проінтерпретований як **«Бог існує, і Він чує релігійну людину та допомагає їй»** у зв'язку з наступними найвагомішими шкалами у своєму складі (табл. 4.1):

Таблиця 4.1

Категоріально-смислова структура першого фактору РА у 1-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
1	2	3
1.	«коли людина молиться, то Бог чує її»	0,73
2.	«коли людина щиро вірить у Бога, Господь допомагає їй»	0,71
3.	«релігія – це шлях єднання зі Всевишнім»	0,67
4.	«релігійні ритуали існують для того, щоб людина змогла відчувати реальність Божественного»	0,65

Продовження Таблиці 4.1

1	2	3
5.	«Бог існує»	0,64
6.	«Бог реально присутній у храмі»	0,60
7.	«свята вода володіє лікувальними властивостями як для душі, так і для тіла»	0,59
8.	«релігійна віра дає змогу бачити світ в істинному світлі»	0,54
9.	«священні Писання (Біблія) були дані людині Згори, Богом»	0,44
10.	«ікона – це зображення образу самого Бога»	0,43
11.	«Рай та Пекло існують реально»	0,42
12.	«маю досвід, що бажання, згадане у звертанні до Бога, виконується»	0,40

Описаний фактор – когнітивний за змістом, і в такому домінантному смисловому річищі навіть остання шкала, що первинно належить до низки «афективних», набуває дещо інакшого звучання. Отже, суб'єкти з найнижчим рівнем РА розуміють релігійний дискурс, насамперед, у когнітивно-інтелектуальному, навіть прагматичному контексті, через персональну свою ідентичність («Я маю такий позитивний досвід – і отже, Бог існує!»).

Фактор 2 (11,38 % дисперсії) – переважно афективно-астенічний за змістом «*Душевний біль від власної гріховності та звернення з покайням до Бога*» (табл. 4.2):

Таблиця 4.2

Категоріально-смислова структура другого фактору РА у 1-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
1.	«не спромігшися достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування»	0,70
2.	«стан безпорадності та нікчемності штовхав мене звернутися до Бога»	0,62
3.	«переживала розкаяння перед Богом за здійснені вчинки»	0,56
4.	«гостро відчуваю засміченість своєї свідомості непотрібним»	0,53
5.	«випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали сором і докори»	0,52
6.	«гостро переживала потребу віднайти сенс життя»	0,51
7.	«буває таке захопливе почуття, наче сам Бог заповнює усе серце»	0,51
8.	«мені знайоме почуття недосконалості або нікчемності перед Богом»	0,48
9.	«реально переживала складні почуття, співвідносячи своє життя з вічністю»	0,48
10.	«реальне усвідомлення можливості потрапити в Пекло викликало тривогу, страх»	0,47
11.	«гостро усвідомлювала свою гріховність, що призводило до незадоволеності та душевного болю»	0,45
12.	«переживала почуття провини перед Богом за здійснені вчинки»	0,41

Усі шкали, які формують відповідний фактор, належать до «афективного» блоку; причому більшість із них (а саме 9) мають астеничний характер; ще дві пов'язані з передрелігійними переживаннями й лише одна – зі стеничним станом («Бог заповнює усе серце»), що деякою мірою полегшує ймовірний душевний біль від усвідомлення власної недосконалості.

Фактор 3 (9,27 % дисперсії), порівняно із двома попередніми, більш дифузний за змістом, оскільки поєднує в собі одразу три типи шкал, переважаючими серед яких є вже афективно-стеничні; його узагальнена назва – «*Духовний заряд від участі у релігійних діях і молитві*» (табл. 4.3):

Таблиця 4.3

**Категоріально-смілова структура третього фактору
РА у 1-й підгрупі**

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
1.	«беручи участь у релігійній церемонії, переживала радість, що переповнювала»	0,71
2.	«відвідавши храм, отримувала спокій та умиротворення»	0,63
3.	«молячись, неодноразово переживала душевний підйом»	0,56
4.	«мене охоплювало почуття вдячності Богові»	0,52
5.	«звертаючись до Бога у хвилини страждань, знаходила втіху»	0,49
6.	«атмосфера храму схиляє до того, щоб знову відвідати його»	0,49
7.	«часто подумки спонтанно звертаюся до Бога»	0,45
8.	«беру участь у релігійних ритуалах, церемоніях, богослужіннях»	0,44
9.	«складно передати ті почуття, які реально переживала, намагаючись відчути вічність (нескінченність)»	0,41
10.	«духовний заряд, отриманий у храмі, нерідко поширювався на інші сфери мого життя»	0,40

Зазначимо, що в даному випадку більшість афективних шкал (7) мають стеничний характер, а ще одна стосується передрелігійних переживань. Окрім того, сюди увійшли також мотиваційна та конативна шкали (по 1). Порівнюючи цей фактор із попереднім, можемо стверджувати, що стеничні та астеничні аспекти релігійного дискурсу в осмисленні респондентів поділені між собою, про що свідчить експлікація відповідних шкал у складі різних факторів.

Фактор 4 (7,49 % дисперсії) – знову цілком афективний і озвучений як «*Присутність Бога навколо та в моєму житті*» (табл. 4.4.):

Таблиця 4.4

**Категоріально-сміслова структура четвертого фактору
РА у 1-й підгрупі**

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
1.	«я відчувала, що Бог знаходиться скрізь, у всьому, що оточує»	0,65
2.	«гостро усвідомлюю присутність Божественної сутності у своєму житті»	0,64
3.	«я помічала дивні збіги обставин, які неможливо пояснити з точки зору здорового глузду та науки»	0,58
4.	«бувають відчуття, що наче хтось спостерігає збоку»	0,52
5.	«буває захоплене почуття, наче сам Бог заповнює усе серце»	0,41

Отже, відповідний фактор утворений виключно афективними шкалами, 3 з яких – стеничні, а 2 – «передрелігійного» характеру. У зв'язку зі змістом двох таких шкал, дану категоріально-сміслову основу можна розглядати не просто як афективну, або афективно-іраціональну, а й навіть до певної міри як афективно-містичну. Також, на перший погляд, душевний біль від усвідомлення власної гріховності в цій підгрупі виявився другим за своєю значущістю, тоді як духовний ентузіазм, почуття вдячності Богові та стеничне переживання Його присутності у житті – лише на третій та четвертій позиціях. А проте обидва більш «оптимістичні» фактори за своєю сумарною дисперсією помітно перевершують другий – «песимістичний» фактор.

Фактор 5 (4,13 % дисперсії) – єдиний у цій підгрупі двополосний фактор, який проінтерпретовано як *«Пошук зрозумілого та рідного в цьому світі – Віддаленість від релігії та Бога»* у зв'язку з наступним наповненням його семантичних полюсів (табл. 4.5):

Таблиця 4.5

Категоріально-сміслова структура п'ятого фактору РА у 1-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
I.	Позитивний полюс фактору:	
1.	«у незнайомому місці здається, що ти вже тут колись була»	0,62
2.	«мені знайомий стан осяяння, коли я несподівано починала розуміти те, що було раніше недосяжне для розуміння»	0,52
3.	«буває, що всі люди довкола здаються такими близькими та рідними»	0,45
4.	«переживала таку самотність, наче я одна у цілому світі»	0,42
5.	«бувають відчуття, що наче хтось спостерігає збоку»	0,42
II.	Негативний полюс фактору:	
1.	«релігія – це істотна частина мого життя»	-0,46
2.	«я звертаюся до Бога завжди, оскільки це для мене природно»	-0,45

Як бачимо, афективні шкали першого полюсу, причому всі вони – «пердрелігійні» за змістом, перебувають тут у смислової опозиції із двома мотиваційними шкалами. Інакше кажучи, окремі трансцендентні переживання не спонукають суб'єктів із найнижчим рівнем РА звертатися до Бога та релігії, а навіть навпаки, до певної міри відштовхують від цього. Натомість при переживанні зазначених станів такі люди переважно шукають близькості й розуміння тут – серед собі подібних, на землі (3 шкала першого полюса).

Назагал, домінуючий у першій підгрупі фактор вказує на, насамперед, *когнітивну категоріально-смислову основу релігійного світосприймання і світорозуміння*, яку далі дещо доповнюють переважно афективні за змістом фактори. І значно рідше тут репрезентовані мотиваційні чи конативні семантичні складові. Причому конотації окремих елементів релігійного ентузіазму й оптимізму для осіб із найнижчим рівнем РА врешті-решт істотно переважають астеничні почуття власного тягара гріховності, а прагнення до переживання близькості з навколишніми людьми – потребу регулярного звернення до Бога та релігійного життя. Отже, основна експлікована тут (у складі першого фактору) *метафора «Релігія – це шлях єднання зі Всевишнім»*, у зв'язку з усім вищезазначеним, *набуває смислів егоцентричної прагматичності та зовнішньої, а не внутрішньої особистісної релігійності*.

Проаналізуємо тепер окремо факторно-кореляційне оточення тих пунктів методики, де з різних аспектів згадується власне про молитву. Найбільш значуща для респондентів даної підгрупи шкала «коли людина молиться, то Бог чує її», що увійшла до складу першого фактору, перебуває, як вже зазначалося, у домінантному когнітивному контексті свого осмислення, як і, частково, в контексті прагматично-стенічного почуття реалізації індивідуальних бажань. До складу другого за значущістю фактору увійшли дві шкали, пов'язані з констатацією негативних почуттів (роздратування, сорому) в зв'язку з усвідомленою неможливістю належно зосередитися на молитві. В оточенні переважно астеничних шкал це створює відповідні конотації базового жанру релігійного дискурсу в його розумінні суб'єктами з найнижчим рівнем РА, пов'язані з неможливістю (а можливо, з відсутністю іманентного бажання?) позбутися важкого тягара людської гріховності. Душевний же підйом під час молитви, тобто її стенічний аспект, опиняється у складі третього за значущістю фактора, де він тісно пов'язаний із перебуванням у храмі та участю у релігійних богослужіннях, а також із почуттям вдячності Богові.

Натомість у жоден із виокремлених найвагоміших факторів не увійшла шкала про осмислення мети молитви: як досягнення стану душевної рівноваги або як спілкування з Богом. Констатуємо, таким чином, що мотиваційно-цільовий контекст розуміння майже не проявляється на найнижчому рівні РА, особливо в порівнянні з однозначно домінуючим тут когнітивно-інтелектуальним і персоналізованим таким контекстом. А окремі інші шкали мотива-

ційно-цільового блоку методики, як вже зазначалося, взагалі конфронтують із реальним «земним» життям респондентів на даному рівні РА.

II. Результати факторного аналізу для суб'єктів із нижчим за середній рівнем РА. Згідно із критерієм Р.Б. Кеттелла, у встановленій факторній структурі релігійної активності респондентів із нижчим за середній її рівнем теж виокремлено 5 найбільш значущих факторів – категоріально-сміслових основ, які разом пояснюють 66,05 % дисперсії усіх отриманих емпіричних оцінок.

Фактор 1 (14,26 % дисперсії) – двополюсний, утворений одразу трьома типами шкал: афективними («передрелігійними»), когнітивними та конативними; водночас, перші два типи шкал перебувають в опозиції до чималої кількості шкал із «конативного» блоку методики, у зв'язку з чим фактор проінтерпретовано як *«Щось надприродне існує – Але я не обговорюю це з іншими»* (табл. 4.6.):

Таблиця 4.6

**Категоріально-сміслова структура першого фактору РА
у 2-й підгрупі**

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
I.	Позитивний полюс фактору:	
1.	«бувають відчуття, що хтось спостерігає за мною збоку»	0,50
2.	«свята вода володіє лікувальними властивостями як для душі, так і для тіла»	0,46
II.	Негативний полюс фактору:	
1.	«звертання до віруючих людей для з'ясування життєво важливих питань»	-0,59
2.	«розповідання іншим людям про Бога»	-0,59
3.	«читання духовної літератури»	-0,57
4.	«слухання проповідей, лекцій релігійної спрямованості»	-0,56
5.	«слухання духовної музики та піснеспівів»	-0,55
6.	«участь у розмовах на релігійні теми»	-0,53
7.	«відстоювання власних релігійних переконань у суперечках»	-0,44

Отже, відповідний фактор як домінуюча категоріально-сміслова основа релігійного світосприйняття та світорозуміння респондентів із нижчим за середній рівнем РА втілює собою, з одного боку, наявність певних передрелігійних переживань та визнання окремих моментів релігійного світогляду, що, з іншого боку, не стимулюють, а навіть до певної міри стримують особистостей на даному рівні РА від реальних релігійних дій (принаймні, комунікативного характеру – обміну відповідною інформацією з іншими віруючими людьми й ін.). Можемо тепер констатувати той факт, що з деяким наростанням рівня

РА досліджені особи переходять від домінантного когнітивно-прагматичного контексту пошуку різних можливостей задоволення індивідуальних потреб, зокрема, і в результаті комунікації з Богом, до більш змішаного контексту пасивно-іраціонального й одноосібного переживання свого роду «передре-лігійної містики».

Фактор 2 (13,23 % дисперсії) – теж двополюсний, але вже більшою мірою релігійно спрямований; за змістом домінантних шкал на обох своїх полюсах озвучений як *«Духовний заряд від відвідування храму та участі в богослужінні – Зникнення гріховної особистісної роздвоєності»* (табл. 4.7):

Таблиця 4.7

Категоріально-смыслова структура другого фактору РА у 2-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
I. Позитивний полюс фактору:		
1.	«атмосфера храму схиляє до того, щоб знову відвідати його»	0,70
2.	«відвідавши храм, отримувала спокій та умиротворення»	0,67
3.	«відвідувала храм, маючи свідоме бажання звернутися до Бога»	0,51
4.	«духовний заряд, отриманий у храмі, нерідко поширювався на інші сфери мого життя»	0,48
5.	«беручи участь у релігійній службі, переживала радість, що переповнювала»	0,43
6.	«свята вода володіє лікувальними властивостями як для душі, так і для тіла»	0,41
II. Негативний полюс фактору:		
1.	«чітко відчуваю, що в мені живуть два «Я» – «Я-грішник» і «Я-праведник»	-0,43

Як бачимо, перший полюс відповідного фактору сформований, насамперед, стеничними афективними шкалами (одразу 4), а також однією мотиваційною та однією когнітивною шкалами, яким на іншому полюсі опозиціонує астенічна афективна шкала. Отже, якщо в попередній підгрупі другий за значущістю фактор цілком астенічний за змістом, то в даному випадку окремим негативним настроєм потужно протистоїть духовний енергетичний заряд від участі в релігійних богослужіннях (останній, зауважимо, в 1-й підгрупі у складі третього фактору перебуває сам по собі, відірвано за змістом).

Фактор 3 (13,07 % дисперсії) – цілком когнітивна за своїм семантичним наповненням *«Реальність Божої помочі та її залежність від щирості віри й молитви людини»* (табл. 4.8):

Таблиця 4.8

Категоріально-сміслова структура третього фактору РА у 2-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
1.	«коли людина щиро вірить у Бога, то Господь допомагає їй»	0,57
2.	«коли людина молиться, то Бог чує її»	0,51
3.	«релігійна віра дає змогу бачити світ в істинному світлі»	0,47
4.	«Рай та Пекло існують реально»	0,46

Фактор 4 (12,96 % дисперсії) – диполіусний; з одного боку, цілком афективно-астенічний, з іншого боку, конативний за змістом; отримав свою узагальнювальну назву **«Душевний біль і провина перед Богом від власної гріховності – Недотримання релігійних постів»** (табл. 4.9):

Таблиця 4.9

Категоріально-сміслова структура четвертого фактору РА у 2-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
I.	Позитивний полюс фактору:	
1.	«мені знайоме почуття недосконалості або нікчемності перед Богом»	0,65
2.	«я переживала почуття провини перед Богом за здійснені вчинки»	0,62
3.	«гостро усвідомлювала свою гріховність, що призводило до незадоволеності та душевного болю»	0,57
4.	«гостро відчуваю засміченість своєї свідомості непотрібним»	0,46
5.	«я переживала розкаяння перед Богом за зроблені вчинки»	0,41
II.	Негативний полюс фактору:	
1.	«дотримання постів із релігійних міркувань»	-0,43

Отже, якщо відвідування храму й участь у релігійних ритуалах позбавляє, принаймні частково, респондентів даної підгрупи відчуття гріховної особистісної роздвоєності, то переважне недотримання ними релігійних постів – навпаки, призводить до низки астенічних переживань, а також, як наслідок такого переживання, і до розкаяння перед Богом.

Фактор 5 (12,53 % дисперсії) – теж диполіусний та більш дифузний за змістом; поєднує афективні, когнітивні, мотиваційні шкали; узагальнено проінтерпретований як **«Визнання неояснюваності життя тільки науковими засобами – Але й сумніви в релігійному світогляді»** (табл. 4.10):

Категоріально-сміслова структура п'ятого фактору РА у 2-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навант.
I.	Позитивний полюс фактору:	
1.	«я помічала дивні збіги обставин, які неможливо пояснити з точки зору здорового глузду та науки»	0,42
II.	Негативний полюс фактору:	
1.	«щоб вірити в Бога, мені вистачає аргументованих доказів»	-0,52
2.	«релігія – це шлях єднання зі Всевишнім»	-0,50
3.	«я постійно пам'ятаю про Бога»	-0,49

Отже, у складі даної категоріально-сміслові основи шкала, пов'язана з передрелігійним переживанням, опозиціонує шкалам, що втілюють собою аргументованість віри в Бога та визнання релігії як способу єднання з Ним. Зауважимо, що якщо в попередній підгрупі респондентів смисл індивідуального звертання до Бога послаблюється віднаходженням чогось більш зрозумілого та стабільного тут, на землі, то представники цієї підгрупи, на нашу думку, перебувають у більш невизначеній смисловій позиції, адже, з одного боку, переживають існування чогось надприродного, а з іншого боку, вважають, що для визнання буття Бога прямих доказів недостатньо. Водночас, у складі домінантного на даному рівні РА першого фактору *проявилася метафора «релігії як способу цілення людини», пов'язана з базовим архетипом води («свята вода володіє лікувальними властивостями...»)*.

Проаналізуємо тепер конкретні контекстуальні особливості осмислення респондентами даної підгрупи різних вагомих аспектів молитви, відображених у відповідних пунктах питальника. Зазначимо, насамперед, що до складу перших двох найвагоміших факторів відповідні пункти взагалі не увійшли. Натомість у третьому факторі шкала «коли людина молиться, то Бог чує її» з'являється в оточенні тільки «когнітивних» шкал. Але якщо в 1-й підгрупі ця ж сама шкала перебуває у своїх кореляціях одразу з усіма пунктами когнітивного блоку методики, то тут – переважно з морально релевантними такими шкалами (наприклад, з мірою ширості молитви людини до Бога).

Всі інші пункти методики, що стосуються релігійного дискурсу, до складу значущих факторів у даній підгрупі не увійшли. Припускаємо, що це пов'язано з «перехідним» (до вищих рівнів РА) статусом відповідної підгрупи, а саме: її респонденти вже не демонструють домінантну на першому

рівні РА індивідуальну прагматику сприйняття молитви переважно як раціоналізованого засобу задоволення (принаймні, такої спроби) власних потреб, але, водночас, ще переважно не прийшли до повноцінного розуміння істинного релігійного смислу молитви, балансуючи на межі ірраціонального передрелігійного світовідчуття й визнання іманентної особистісної щирості релігійних актів.

III. Результати факторного аналізу для суб'єктів із вищим за середнім рівнем РА. Згідно із критерієм Р.Б. Кеттелла, у встановленій факторній структурі релігійної активності респондентів із вищим за середній її рівнем вкотре виявлено 5 найбільш значущих факторів, які спільно пояснюють 62,55 % дисперсії усіх отриманих емпіричних оцінок.

Фактор 1 (12,89 % дисперсії) – цілком конативний за своїм складом «Активний обмін релігійною інформацією з іншими людьми» (табл. 4.11):

Таблиця 4.11

Категоріально-сміслова структура першого фактора РА у 3-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
1.	«читання духовної літератури»	0,64
2.	«звергання до віруючих людей для з'ясування життєво важливих питань»	0,60
3.	«участь у розмовах на релігійні теми»	0,58
4.	«слухання духовної музики та піснеспівів»	0,54
5.	«слухання проповідей, лекцій релігійної спрямованості»	0,48
6.	«розповіді іншим про Бога»	0,40

За змістом більшості шкал – це «комунікативний» фактор. Зауважимо, що жодна зі шкал, які стосуються власне молитви, не увійшла (хоча теоретично могла б) до складу даної категоріально-сміслові основи. Отже, *комунікація із собі подібними – це відносно незалежна від комунікації з Богом релігійна активність у її осмисленні особами на вищому за середній рівні РА.*

Фактор 2 (12,64 % дисперсії) – двополісний; утворений, з одного боку, мотиваційною шкалою, з іншого боку, астеничними афективними шкалами, що, з огляду на свої негативні показники, втрачають силу перед значущістю першого полюсу, пов'язаного із внутрішньою мотивацією, – «Свідоме відвідування храму – Зосереджена та спокійна молитва» (табл. 4.12):

Таблиця 4.12

Категоріально-смілова структура другого фактору РА у 3-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
I.	Позитивний полюс фактору:	
1.	«відвідувала храм, маючи свідоме бажання звернутися до Бога»	0,46
II.	Негативний полюс фактору:	
1.	«випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали сором і докори»	-0,64
2.	«не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування»	-0,56
3.	«гостро усвідомлювала свою гріховність, що призводило до незадоволеності та душевного болю»	-0,54
4.	«реальне усвідомлення можливості потрапити в Пекло викликало тривогу, страх»	-0,45
5.	«переживала почуття провини перед Богом за здійснені вчинки»	-0,40

Отже, у розумінні суб'єктів із вищим за середній рівнем РА, свідоме відвідування храму та звертання саме там до Бога – запорука достатньо зосередженої, спокійної та оптимістичної молитви, а також позбавлення від душевного болю та страху від гіпотетичної можливості потрапити в Пекло.

Фактор 3 (12,44 %) – теж двополюсний, але вже цілком афективний за своїм змістом «*Духовний заряд від перебування у храмі – Відсутність гріховної роздвоєності особистості*» (табл. 4.13):

Таблиця 4.13

Категоріально-смілова структура третього фактору РА у 3-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
I.	Позитивний полюс фактору:	
1.	«духовний заряд, отриманий у храмі, нерідко поширювався на інші сфери мого життя»	0,64
2.	«відвідавши храм, отримувала спокій та умиротворення»	0,59
3.	«беручи участь у релігійній церемонії, переживала радість, що переповнювала»	0,40
II.	Негативний полюс фактору:	
1.	«чітко відчуваю, що в мені живуть два «Я» – «Я-грішник» і «Я-праведник»	-0,53
2.	«реально переживала складні почуття, співвідносячи своє життя з вічністю»	-0,47

На першому полюсі даного фактору – виключно стеничні афективні шкали, тоді як на другому його полюсі – одна астенічна й одна передрелігійна шкала. Таким чином, в осмисленні респондентами з вищим за середній рівнем РА, духовний енергетичний заряд від відвідування храму і релігійних ритуалів значною мірою долає усвідомлення власної гріховної роздвоєності та складне й тривожне переживання плінності, нетривкості, ненадійності людського життя на тлі вічності.

Фактор 4 (12,36 % дисперсії) – однополюсний та цілком афективно-стеничний, названий *«Взаємна любов до Бога»* (табл. 4.14):

Таблиця 4.14

Категоріально-сміслова структура четвертого фактору РА у 3-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
1.	«переживала до Бога почуття, близьке до любові»	0,68
2.	«маю досвід, що бажання, згадане у звертанні до Бога, виконується»	0,54
3.	«буває таке захоплене почуття, наче сам Бог заповнює усе серце»	0,51
4.	«гостро усвідомлюю присутність Божественної сутності у своєму житті»	0,48

Отже, на відміну від представників найнижчого рівня РА, у цій підгрупі досвід реалізації бажання, згаданого у звертанні до Бога – вже переважно не раціоналізовано-прагматичний, а цілком афективно-емпатійний. Інакше кажучи, тут вже діє релігійна *«логіка почуттів»*: *«Бог мене чує та любить, адже і я люблю Його»* та/або *«Я люблю Бога, бо Він реально присутній у моєму житті»*.

Фактор 5 (12,22 % дисперсії) – двополюсний та неоднорідний за своїм складом *«Релігія звільняє людину – Відчуття вневності разом із Богом»* (табл. 4.15):

Таблиця 4.15

Категоріально-сміслова структура п'ятого фактору РА у 3-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
I.	Позитивний полюс фактору:	
1.	«в цілому релігія звільнює людину»	0,49
2.	«Святе Письмо дане людині Згори, Богом»	0,47
3.	«Рай та Пекло існують реально»	0,46
4.	«Бог реально присутній у храмі»	0,43
II.	Негативний полюс фактору:	
1.	«стан безпорадності та нікчемності штовхав мене звернутися до Бога»	-0,51
2.	«у незнайомому місці здається, що ти вже тут колись була»	-0,43

На одному полюсі фактору – одна мотиваційна та три когнітивні шкали, на іншому – дві астенічні афективні шкали. Цікавою, на нашу думку, є виявлена смислова опозиція почуття особистого звільнення через релігію та, зокрема, частотності переживання стану «де жавю». Вважаємо, що в такому контексті це переживання, особливо у своєму зв'язку зі станом безпорадності, має конотації тривожності, непевності, примарності й оманливості земного буття, якому, власне, і протистоїть віра в Бога та Божий Закон.

Підсумуємо, що, на відміну від двох попередніх підгруп, усі п'ять значущих факторів тут приблизно рівнозначні за своєю суб'єктивною значущістю. Ще раз вкажемо, що перший із них – цілком конативний за змістом, а до складу всіх решти входять із найбільш вагомими факторними навантаженнями афективні шкали; причому в складі другого фактору вони опонують окремим мотиваційним аспектам релігійної активності, а у складі п'ятого фактору – як мотиваційним, так і когнітивним таким аспектам. Отже, на даному рівні РА домінантним стає як афективно-емпатійний контекст розуміння, так і нормативно-конативний, але у своїх комунікативних вимірах. Відповідно, й *найбільш значущі метафори, насамперед, афективні за своїм змістом: «духовний заряд», «заповнює усе серце»* і т. п.

І знову розглянемо окремо молитовні шкали методики. Як вже аналізувалося вище, лише дві астенічні такі шкали: «випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали сором і докори» та «не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування», розташувалися тут у структурі другого фактору, втрачаючи свою значущість в опозиції до внутрішньо-мотивованого, свідомого відвідування храму віруючою людиною. Решта ж відповідних шкал у 3-й підгрупі не увійшли до складу значущих категоріально-смислових основ релігійної активності.

Водночас, істотні модифікації на даному рівні РА особистісної значущості релігійного дискурсу вбачаємо в тому факті, що згадані вище дві астенічні молитовні шкали вперше суттєво корелюють із визнанням власної гріховності перед Богом та реальної можливості потрапити в Пекло. Інакше кажучи, контекст розуміння молитви тут – переважно афективний, причому з домінуючими астенічними конотаціями. Якщо ж найбільш узагальнено розглядати її як узагалі будь-яке звертання людини до Бога, то, з огляду на зміст третього з виявлених факторів, в осмисленні респондентами 3-ї підгрупи справжній порятунок від природженої гріховності – це саме молитва з любов'ю до Всевишнього, яка «заповнює усе серце».

IV. Результати факторного аналізу для суб'єктів із найвищим рівнем РА. Згідно із критерієм Р.Б. Кеттелла, в експлікованій факторній структурі релігійної активності респондентів із найвищим її рівнем доцільно зверну-

ти увагу на 6 найбільш значущих факторів, які разом пояснюють 78,93 % дисперсії усіх отриманих емпіричних оцінок. Більша кількість таких факторів вказує, зокрема, й на дещо більшу когнітивну складність суб'єктів на даному рівні РА у відповідній сфері життєдіяльності.

Фактор 1 (14,51 % дисперсії) – утворений одразу трьома типами шкал, у зв'язку зі змістом яких названий «*Релігійна комунікація з любов'ю до Бога*» (табл. 4.16):

Таблиця 4.16

Категоріально-сміслова структура першого фактору РА у 4-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
1.	«слухання духовної музики»	0,71
2.	«розповіді іншим людям про Бога»	0,67
3.	«слухання проповідей, лекцій релігійної спрямованості»	0,67
4.	«читання духовної літератури»	0,65
5.	«звертання до віруючих людей для з'ясування життєво важливих питань»	0,57
6.	«участь у розмовах на релігійні теми»	0,54
7.	«у пошуках відповіді на питання про сенс життя звертання до творів релігійної літератури»	0,50
8.	«переживання до Бога почуття, близьке до любові»	0,40

Як бачимо, найбільш значуща категоріально-сміслова основа тут утворена, насамперед, конативними шкалами, а також мотиваційною та стеничною афективною (по 1). При цьому більшість конативних пунктів, як і мотиваційний пункт, так чи інакше стосуються релігійної комунікації; остання ж у складі фактору шкала міцно пов'язує усі попередні релігійно-комунікативні шкали почуттям любові до Всевишнього. Отож, на найвищому рівні РА, на відміну від попереднього її рівня, відповідні релігійні дії людини не самоізолювані, а мають смисл реалізації однієї з основних Заповідей Божих. А проте, на чому варто наголосити окремо, комунікація із собі подібними знову не пов'язана з комунікацією напряду з Богом (жодна молитовна шкала не увійшла до складу описаного фактору), а тому остання зберігає, таким чином, свій справді сакральний, особливий статус.

Фактор 2 (14,03 % дисперсії) – багатоаспектний за смислом «*Молитовний покайно-вдячний діалог людини з Богом у храмі*» (табл. 4.17):

Таблиця 4.17

Категоріально-сміслова структура другого фактору РА у 4-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
1.	«Бог реально присутній у храмі»	0,91
2.	«коли людина молиться, то Бог чує її»	0,78
3.	«відвідувала храм, маючи свідоме бажання звернутися до Бога»	0,74
4.	«я звертаюся до Бога завжди, оскільки це для мене природно»	0,48
5.	«буває таке захопливе почуття, наче сам Бог заповнює усе серце»	0,48
6.	«Святе Письмо (Біблія) дано людині Згори, Богом»	0,47
7.	«переживала розкаяння перед Богом за зроблені вчинки»	0,46
8.	«мене охоплювало почуття вдячності Богові»	0,43

Даний фактор утворений одразу трьома типами шкал – найвагомішими у його складі когнітивними й мотиваційними, а також афективними (двома стеничними та однією астенічною). Його зміст демонструє той факт, що на найвищому з емпірично виокремлених нами рівнів РА вперше спостерігається канонічно зумовлене поєднання покаяння та почуття вдячності Богові в релігійному (молитовному) дискурсі, чого, згідно з інтерпретацією результатів факторного аналізу, не скажеш про всі нижчі рівні РА.

Фактор 3 (13,07 % дисперсії) – двополюсний та теж багатоаспектний «**Присутність Бога на землі – Відсутність переживання суєтності світу**» (табл. 4.18):

Таблиця 4.18

Категоріально-сміслова структура третього фактору РА у 4-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
I.	Позитивний полюс фактору:	
1.	«ікона – це зображення образу самого Бога»	0,53
2.	«відстоювання релігійних переконань у суперечці»	0,46
3.	«свята вода має лікувальні властивості як для душі, так і для тіла»	0,41
II.	Негативний полюс фактору:	
1.	«складно передати ті почуття, які реально переживала, намагаючись відчутти вічність (нескінченність)»	-0,66
2.	«я реально переживала складні почуття, співвідносячи своє життя з вічністю»	-0,65
3.	«бувають відчуття, що хтось спостерігає за мною збоку»	-0,58
4.	«мені знайомий стан осаяння, коли я несподівано починала розуміти те, що було недосяжне для розуміння»	-0,56
5.	«буває, що всі люди довкола здаються такими близькими та рідними»	-0,42

На нашу думку, це один із найцікавіших серед усіх отриманих результатів факторного аналізу. Адже тут спостерігаємо доволі знакову смислову опозицію: на позитивному полюсі – поєднання двох когнітивних та однієї конативної шкали, що засвідчує визнання і відстоювання суб'єктами з найвищим рівнем РА матеріалізованих втілень буття Божого; з іншого боку, на негативному полюсі – виключно «передрелігійні» шкали, а отже, вищезгадане визнання духовно оберігає віруючу людину від незрозумілих і, мабуть, значною мірою травмічних для неї окремих трансцендентних переживань. Але найбільш несподіваною тут виявилася смissoва опозиція певних вагомих аспектів релігійної активності з останнім твердженням у складі другого полюсу фактора. Вважаємо, що, можливо, такий факт пов'язаний із тим, що усвідомлення реальності Бога психологічно віддаляє істотною мірою релігійних людей від більшості «звичайних» (грішних) людей; а можливо, що подібне психологічне дистанціювання відбувається лише у процесі релігійних дискусій («вони мене не розуміють!»).

Фактор 4 (12,93 % дисперсії) – теж двополюсний та мотиваційно-афективний «*Пам'ять про Бога – Почуття потрібності у світі, повноцінності молитви й осмисленості життя*» (табл. 4.19):

Таблиця 4.19

Категоріально-смислова структура четвертого фактору РА у 4-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактору з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
I.	Позитивний полюс фактору:	
1.	«постійно пам'ятаю про Бога»	0,59
II.	Негативний полюс фактору:	
1.	«переживала таку самотність, наче була одна у цілому світі»	-0,64
2.	«не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування»	-0,58
3.	«у незнайомому місці здається, що вже тут колись була»	-0,48
4.	«чітко відчуваю, що в мені живуть два «Я» – «Я-грішник» і «Я-праведник»	-0,47
5.	«гостро переживала потребу віднайти сенс життя»	-0,46

Перший (позитивний) полюс фактору сформований єдиною шкалою, що вказує на внутрішню мотивованість релігійної активності респондентів даної підгрупи, другий (негативний) полюс – трьома «передрелігійними» шкалами, домінантна з яких описує глобальне почуття самотності, а також двома астенічними афективними шкалами, що своїм поєднанням демонструють загальну безсмысленість грішного життя в очах глибоко віруючої людини. Крім цього, на чому теж важливо наголосити, на даному рівні РА «постійна

пам'ять про Бога» здатна здолати ймовірні астеничні переживання під час молитви – принаймні, негідне святого Таїнства роздратування.

Фактор 5 (12,29 % дисперсії) – однополюсний «*Спілкування з Богом у молитві як грішника з поканням*» (табл. 4.20):

Таблиця 4.20

Категоріально-сміслова структура п'ятого фактору РА у 4-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
1.	«мені знайоме почуття недосконалості або нікчемності перед Богом»	0,67
2.	«гостро усвідомлювала свою гріховність, що призводило до незадоволеності та душевного болю»	0,59
3.	«прихована мета молитов – спілкування з Богом»	0,58
4.	«гостро відчуваю засміченість своєї свідомості непотрібним»	0,48
5.	«переживала почуття провини перед Богом»	0,46
6.	«переживала розкаяння перед Богом за зроблені вчинки»	0,41

Отже, на найвищому рівні РА остаточно приходить усвідомлення й визнання віруючою людиною того, що молитва – це не спосіб досягнення душевної рівноваги (зовнішня або амбівалентна релігійна мотивація на попередніх рівнях РА), а реальна комунікація з Богом (внутрішня релігійна мотивація); причому така комунікація, навпаки, пов'язана переважно з болючими астеничними переживаннями власної недосконалості, гріховності та безмежного боргу людини перед Богом.

Фактор 6 (12,10 % дисперсії) – змішаний когнітивно-конативний «*Бог є, і Він являє Себе людині у релігійних діях та їх атрибутах*» (табл. 4.21):

Таблиця 4.21

Категоріально-сміслова структура шостого фактору РА у 4-й підгрупі

№ з/п	Шкали, що увійшли до складу фактора з найбільш значущим навантаженням	Факторне навання
1.	«Бог існує»	0,67
2.	«дотримання релігійних постів»	0,59
3.	«релігійні ритуали існують для того, щоб людина змогла відчутти реальність Божественного»	0,56
4.	«свята вода має лікувальні властивості як для душі, так і для тіла»	0,47
5.	«ікона – це зображення образу самого Бога»	0,45
6.	«участь у релігійних ритуалах, церемоніях, богослужіннях»	0,45
7.	«беручи участь у релігійних церемоніях, переживала радість, що переповнювала»	0,43

Отже, для респондентів із найвищим рівнем РА є, насамперед, фактом, що Бог реально існує, а вже з цього факту закономірно й неминуче випливає необхідність дотримуватися релігійних постів та брати участь у релігійних богослужіннях, що сповнюють віруючу людину істинною радістю.

У підсумку аналізу факторної структури, виокремленої на найвищому рівні РА, варто зазначити, що вона назагал відображає більш багатозначний, багатоаспектний зміст значущої релігійної активності, де істотною мірою репрезентовані й когнітивні, й афективні, й мотиваційні, й конативні шкали використаної методики. А проте, з огляду на семантичну наповненість першого фактору та на ті шкали, які домінують за своїм факторним навантаженням у складі другого фактору, можемо стверджувати, що все ж таки конативна та когнітивна складові дещо домінують над афективним і мотиваційно-цільовим аспектами осмислення релігійної активності. При цьому, зауважимо, конативна складова – переважно комунікативна за змістом. Крім того, як одна із провідних у цій підгрупі проявилася кордоцентрична метафора («Бог заповнює усе серце...») – другий фактор).

А тепер знову розглянемо окремо всі ті пункти методики, які стосуються релігійного (молитовного) дискурсу в його осмисленні респондентами з найвищим рівнем РА. Так, шкала «коли людина молиться, то Бог чує її» опинилася у складі другого фактору, як вже розглядалося, у спільному смислово-контексті відвідування храмових богослужінь, покаяння та вдячності Богові; «не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування» – у складі четвертого фактору, де відповідний астеничний стан компенсує «постійна пам'ять про Бога»; а шкала «прихована мета молитов – спілкування з Богом» увійшла до п'ятого фактору, де позитивно корелює з астеничними релігійними станами та процесами, тобто, комунікація із Всевишнім осмислюється як досить складний та афективно тяжкий процес.

Натомість стенична афективна шкала «молячись, неодноразово переживала душевний підйом» не з'явилася тут у складі жодної із шести суб'єктивно найвагоміших категоріально-смислових основ. Припускаємо, що такий факт може психологічно корелювати зі знецінюванням зовнішньої мотивації релігійного дискурсу, а саме: з нівелюванням його сприйняття як засобу досягнення душевної рівноваги (що діє на нижчих рівнях РА). Отже, на найвищому рівні РА, як можемо констатувати, молитва – це, насамперед, і покаяння, і пам'ять про Бога, і любов та прояв вдячності до Нього (виходячи зі змісту всіх найбільш значущих факторів).

З метою чіткішої квантифікації міри репрезентованості чотирьох основних аспектів релігійної активності в усіх підгрупах, як і подальшого її порівняння, також була обрахована загальна кількість шкал того чи іншого типу (когнітивного, афективного, мотиваційно-цільового та конативного) у складі усіх найбільш значущих для кожної такої підгрупи факторів, що були проаналізовані вище. Отримані таким чином результати систематизовані у формі табл. 4.22:

Таблиця 4.22

Кількість шкал різних типів, репрезентованих у складі значущих факторів у чотирьох підгрупах

Типи використаних шкал	Найнижчий рівень РА	Нижчий за середній рівень РА	Вищий за середній рівень РА	Найвищий рівень РА
«Когнітивних»	11	7	3	9
«Афективних»	31	12	16	20
«Мотиваційних»	3	3	2	5
«Конативних»	1	8	7	9

Як можемо бачити із таблиці, в усіх підгрупах найчисельнішими у складі значущих факторів виявилися афективні шкали, тоді як абсолютна кількість інших типів шкал у різних підгрупах варіює. А проте отриманий показник переважання афективного типу шкал можна пояснити їх суттєвою кількісною перевагою над усіма іншими пунктами методики, разом узятими (36 пунктів за першим типом проти 32 пунктів за другим, третім і четвертим воднораз). Тому загальна кількість усіх задіяних у складі найвагоміших факторів типів шкал була переведена у відсоткові їх показники від максимально можливої такої кількості в межах кожного окремого типу (й окремо для кожної підгрупи). Наприклад, загальна кількість мотиваційних шкал у методиці – 11, кількість задіяних в усіх факторах у 1-й підгрупі таких шкал – 3, отже, відносний показник міри репрезентованості – 27,27 % (3/11). Всі отримані таким чином результати наведені у таблиці 4.23:

Таблиця 4.23

Відносна кількість шкал різного типу в складі найбільш значущих факторів РА у підгрупах із різним її рівнем

Аспект РА/Рівень РА	Найнижчий рівень РА	Нижчий за середній рівень РА	Вищий за середній рівень РА	Найвищий рівень РА
«Когнітивно-інтелектуальний» аспект	100 %	63,64 %	27,27 %	81,82 %
«Афективно-емпатійний» аспект	86,11 %	33,33 %	44,44 %	55,56 %
«Мотиваційно-цільовий» аспект	27,27 %	27,27 %	18,18 %	45,45 %
«Нормативно-конативний» аспект	10 %	80 %	70 %	90 %

Для більшої наочності відповідні результати також відображені у формі діаграми на рис 4.3:

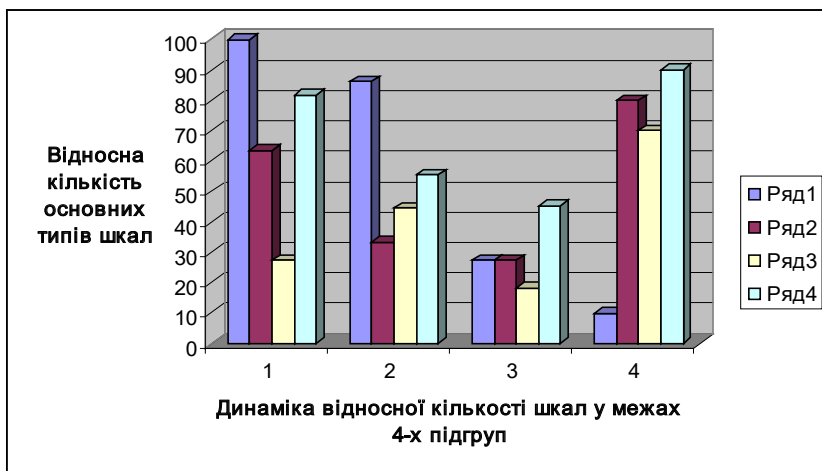


Рис. 4.3. Відносна міра репрезентованості чотирьох основних аспектів релігійної активності у розрізі їх осмислення респондентами 4-х підгруп

Примітка. 1 – динаміка когнітивних шкал, 2 – афективних, 3 – мотиваційних та 4 – конативних; ряд 1 – у 1-й підгрупі, ряд 2 – у 2-й, ряд 3 – у 3-й та ряд 4 – у 4-й.

Саме останній спосіб обрахунку й порівняння отриманих результатів, на нашу думку, втілює ключові засади дискурсивного підходу, що, у свою чергу, враховує сам принцип вільного вибору суб'єктом того чи іншого пункту (поняття або висловлювання) в якості більш вагомого на даний момент ресурсу осмислення навколишньої реальності та самого себе; в нашому випадку такий вибір відображався через оцінювання респондентами певних шкал як більш вагомих (з більшим факторним навантаженням) у складі тих або інших значущих категоріально-сміслових основ релігійної активності.

Отже, спираючись на візуалізовані й узагальнені дані, по-перше, констатуємо, що на найнижчому рівні РА спостерігається наступна чітка ієрархія: домінування когнітивно-інтелектуального її аспекту, майже така сама значущість афективно-емпатійного аспекту, істотно слабша – мотиваційно-цільового й зовсім слабка – нормативно-конативного. На нижчому за середній рівні РА, на перший погляд, домінує нормативно-конативний її аспект, а проте, враховуючи зміст і двополюсність відповідної експлікованої категоріально-сміислової основи (перший фактор у 1-й підгрупі), подібну тенденцію можна розглядати, швидше, як «пасивну релігійність». На вищому за середній рівні РА спостерігається якісно відмінна ієрархія: на першому місці за значущістю вже повноцінно постає нормативно-конативний аспект, який має переважно комунікативну спрямованість, на другому – афективно-емпатійний аспект, на третьому – значно слабший, порівняно із двома попередніми підгрупами, когнітивно-

інтелектуальний аспект і лише на четвертому – мотиваційно-цільовий. Натомість на найвищому рівні РА когнітивно-інтелектуальний її аспект відновлює свою майже рівнозначну паритетну позицію поряд із нормативно-конативним аспектом, а от афективно-емпатійний та мотиваційно-цільовий аспекти виявилися помітно менш впливовими.

По-друге, в розрізі порівняння вже не підгруп, а власне значущості самих цих аспектів, що є, у річичі загальної концепції нашого дослідження, складовими цілісного контексту розуміння, можемо стверджувати: *найслабшою (такою, що найрідше задіюється) ланкою осмислення релігійного дискурсу, незалежно від рівня РА, виступає мотиваційно-цільовий його контекст*, хоча в цілому внутрішня релігійна мотивація на вищих таких рівнях і зростає істотною мірою. Нормативно-конативний контекст стає по-справжньому значущим тільки на двох останніх рівнях РА, причому його активізація відбувається, насамперед, через «комунікативні» шкали відповідного блоку методики. Цікавою є динаміка афективно-емпатійного контексту розуміння: будучи одним із найбільш значущих на найнижчому рівні РА, він суттєво слабшає на нижчому за середній рівні, потім – посилюється на двох вищих рівнях РА, але так і не досягає початкового свого вагомого показника. Але найбільш нерівномірна – динаміка задіяння когнітивно-інтелектуального контексту: будучи 100%-м на найнижчому рівні РА, на двох проміжних її рівнях він істотною мірою слабшає, тоді як на найвищому рівні РА знову повертається майже до первинного свого рівня значущості.

І, по-третє, *найбільш гармонійним, збалансованим загальний контекст розуміння виглядає саме на найвищому рівні РА*, а найменш гармонійним, відповідно, – на найнижчому рівні РА, що стає очевидним на діаграмі (рис 4.4):

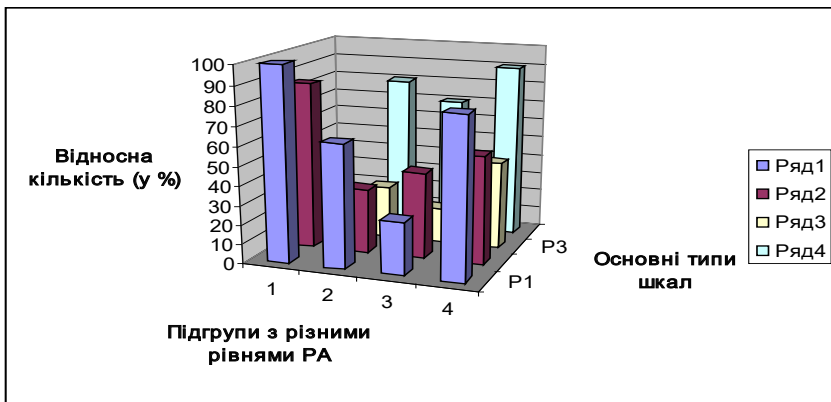


Рис. 4.4. Відносна значущість основних аспектів релігійної активності як складових загального контексту розуміння релігійного дискурсу в підгрупах

Примітка. Ряд 1 – когнітивні шкали, ряд 2 – афективні, ряд 3 – мотиваційні та ряд 4 – конативні шкали.

Таким чином, на основі отриманих результатів констатуємо, що зі зростанням рівня РА загальний психологічний контекст розуміння релігійного дискурсу суттєво гармонізується завдяки посиленню у складі домінантних його категоріально-смислових основ значущості, насамперед, окремих конативних аспектів. Адже, якщо на найнижчому своєму рівні релігійна активність, складовою якої виступає і релігійний дискурс, є переважно когнітивно-прагматичною за змістом; на нижчому за середній рівні – за змістом пасивною з елементами як раціоналізованими, так і значною мірою ірраціональними; то на вищому за середній рівні – вже комунікативно-афективною зі змішаними, стенічно-астенічними конотаціями молитви; а на найвищому рівні – більш різноаспектною, в першу чергу, як комунікативною та афективною, так і знову істотною мірою когнітивною за своєю базовою суб'єктивною навантаженістю. Вважаємо, що останній емпіричний факт вказує на близькість релігійної активності на найвищому її рівні до виокремленого й описаного С. Бетсоном і В. Ветсоном типу релігійності «Орієнтація на пошук» [481], який опонує як іманентній бездуховності релігійності зовнішньої, так і аксіологічній ригідності «класичної» релігійності внутрішньої.

Також істотна раціоналізація релігійної активності розглядається нами як свого роду «данина» сучасної віруючої людини реаліям «земного» світу, де навіть в умовах визнання його синергетичної нестабільності більшість соціокультурних форм буття все таки продовжують пропонувати пріоритет раціонального, наукового над ірраціональним, почуттєвим. А тому, мабуть, навіть високо релігійні особистості дещо меншою мірою замислюються над мотиваційно-цільовими основами власної віри, а просто почувають і діють, шукаючи при цьому не стільки внутрішні, скільки зовнішні, матеріалізовані опори для маніфестації та реалізації власного релігійного світогляду.

Висновки до IV розділу

1. Загальним психологічним контекстом розуміння релігійного дискурсу виступає релігійна активність – інтегративна форма активності особистості, котра періодично переживає певні сакральні, дуже часто інтуїтивні, ірраціональні емоційні процеси та стани (афективний аспект), визнає за істинні певні типові релігійні уявлення та поняття (когнітивний аспект), усвідомлює, приймає та реалізує релігійно релевантні потреби, мотиви, інтенції (мотиваційно-цільовий аспект), а також здійснює відповідні усім цим внутрішнім почуттям, уявленням, мотивам, інтенціям і зовнішнім релігійним нормам дії та вчинки (конативний аспект).

2. За результатами емпіричного дослідження із використанням «Методики виміру релігійної активності» та шляхом вирахування квантилів сформовану вибірку респондентів (543 особи різного віку, соціального статусу

і з різних християнських конфесій) було поділено на чотири підгрупи: з найнижчим рівнем релігійної активності; з рівнем релігійної активності, нижчим за середній; з рівнем релігійної активності, вищим за середній та з найвищим рівнем релігійної активності. Далі, згідно з непараметричним критерієм Н Краскела-Уоллеса встановлено, що як за оцінюванням окремих шкал методики, так і щодо узагальненого показника релігійної активності між усіма підгрупами існують статистично значимі відмінності. Отже, зростання релігійної активності при переході з нижчих на вищі її рівні супроводжується істотним посиленням значущості усіх обґрунтованих складових: афективно-емпатійної, мотиваційно-цільової, когнітивно-інтелектуальної та нормативно-конативної, причому останньої, насамперед, завдяки таким її аспектам, які належать до сфери релігійної комунікації.

3. Для більшої смислової інтеграції отриманих результатів масиви кількісних емпіричних показників були піддані процедурі факторного аналізу даних із застосуванням методу головних компонент (окремо для кожної підгрупи). За результатами інтерпретації отриманих таким чином факторів констатуємо наступні найбільш значущі (за критерієм Р.Б. Кеттелла) категоріально-сміслові структури релігійної активності:

1) на найнижчому рівні РА: F1 «Бог існує, і Він чує релігійну людину та допомагає їй», F2 «Душевний біль від власної гріховності та звернення з покайням до Бога», F3 «Духовний заряд від участі у релігійних діях та молитві», F4 «Присутність Бога навколо та в моєму житті», F5 «Пошук зрозумілого та рідного в цьому світі – Віддаленість від релігії та Бога»;

2) на нижчому за середній рівні РА: F1 «Щось надприродне існує – Але я не обговорюю це з іншими», F2 «Духовний заряд від відвідування храму та участі в богослужінні – Зникнення гріховної особистості роздвоєності», F3 «Реальність Божої помочі та її залежність від широти віри й молитви людини», F4 «Душевний біль і провина перед Богом від власної гріховності – Недотримання релігійних постів», F5 «Визнання непояснюваності життя тільки науковими засобами – Але й сумніви в релігійному світогляді»;

3) на вищому за середній рівні РА: F1 «Активний обмін релігійною інформацією з іншими людьми», F2 «Свідоме відвідування храму – Зосереджена та спокійна молитва», F3 «Духовний заряд від перебування у храмі – Відсутність гріховної роздвоєності особистості», F4 «Взаємна любов до Бога», F5 «Релігія звільняє людину – Відчуття впевненості разом із Богом»;

4) на найвищому рівні РА: F1 «Релігійна комунікація з любов'ю до Бога», F2 «Молитовний покайнно-вдячний діалог людини з Богом у храмі», F3 «Присутність Бога на землі – Відсутність переживання суєтності світу», F4 «Пам'ять про Бога – Почуття потрібності у світі, повноцінності молитви й осмисленості життя», F5 «Спілкування з Богом у молитві як грішника з покайням», F6 «Бог є, і Він являє Себе людині у релігійних діях та їх атрибутах».

У підсумку констатуємо переважно когнітивно-прагматичний, тобто сутнісно егоцентричний та зовнішньо мотивований, з афективною стенічно-астенічною роздвоєністю контекст осмислення релігійного (в тому числі, молитовного) дискурсу на найнижчому рівні РА; на нижчому за середній рівні РА – в першу чергу, когнітивно-пасивний, ще значною мірою відособлений від активної участі в релігійних спільнотах, з окремими відносно вагомими елементами ірраціональності («передрелігійності»), в цілому релігійно амбівалентний такий контекст; на вищому за середній рівні РА – переважно комунікативно-афективний та значною мірою релігійно-оптимістичний; а на найвищому рівні РА – найбільш гармонійний серед усіх інших такий контекст, що поєднує у собі, насамперед, комунікативний, когнітивний та афективний аспекти (причому в останньому тісно переплетені як стенічні, так і астенічні релігійні переживання), але з дещо слабшим за своєю значущістю мотиваційно-цільовим аспектом. Одне з імовірних пояснень останнього факту, на нашу думку, – реалії життєдіяльності в умовах сучасного нестабільного, справді синергетичного та інформаційно насиченого суспільства, коли для релігійної особистості стає важливим не стільки причинне та/чи телеологічне обґрунтування власної віри, скільки самі по собі релігійні переживання, до певної міри раціоналізовані й матеріально обґрунтовані, у реальній релігійній комунікації та інтеракції з іншими значущими персонами.

РОЗДІЛ V. ПСИХОСЕМАНТИЧНІ ТА ПСИХОЛІНГВІСТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ

5.1. Дослідження метафоричності як системотвірної характеристики релігійної картини світу: символно-архетипний (субперсональний) рівень розуміння

Сучасний соціум – строкатий, полікультурний та полісемантичний, і це стосується практично всіх аспектів буття людини, а численні віртуальні простори тільки помножують його реальні виміри. Водночас, *існують певні універсальні схеми та моделі, що роблять принципово можливим розуміння й порозуміння суб'єктів у межах певної спільноти, культури чи навіть, до певної міри, цілого світу.* В цьому ракурсі у психології розроблена й обгрунтована низка концепцій та понять: наприклад, культурно-історична теорія Л.С. Виготського [66] або аналітична психологія К.Г. Юнга [459]; в рамках першої розглядаються «значення», в річищі другої – «архетипи». Але, попри універсальні особливості відповідних форм і структур, відображені у міфологічних, релігійних, мовних системах і у класичних творах мистецтва, існують також певні етнокультурні й історичні їх варіації.

Зазначене особливою мірою стосується будь-якої релігійної системи, що у своєму функціонуванні втілюється й розвивається в релігійних дискурсах із відповідними *базовими концептами*. Такі концепти деколи навіть не є характерними лише для релігійного дискурсу (наприклад, метаконцепт «віра» з усім складним семантико-асоціативним полем), а проте у *релігійному контексті* вони завжди набувають свою унікальну специфіку: *сутнісну метафоричність творення й відтворення відповідних смислів*, оскільки наочними, матеріалізованими засобами «світу земного» (в тому числі, через мову) вказують на духовну трансцендентність «світу небесного». Отже, поза врахуванням метафоричності, й на цьому вже наголошувалося вище, будь-яке наукове дослідження такої концептуально-комунікативної системи як релігійна буде невалідним і значною мірою формальним.

На сьогодні власне психологічними засобами – як теоретичними, так і емпіричними, релігійні концепти на прикладі української ментальності переважно не вивчалися: між іншим, і в аспекті метафорично-асоціативного наповнення. При цьому, з одного боку, у світовій науці існує низка наукових теорій метафори, але з іншого боку, чималий евристичний потенціал таких напрацювань майже не використаний у рамках вітчизняної психології релігії.

Варто зазначити, що спочатку в психології метафора розглядалася лише як експериментальний матеріал (К. Бюлер, Л. Виготський та ін.). І лише *із середини 1970-х років минулого століття*, коли виникли й активізувалися спроби теоретичного *обґрунтування метафорології* та її базових понять, *метафора стає відносно самостійним об'єктом досліджень, зокрема, і у психології та психолінгвістиці* (М. Балота, Т. Белт, В. Бриттон, Р. Гіббс, Г. Кларк, П. Люсі, Р. Стернберг, В. Уільямс, В. Харді; К. Алексеев, А. Залевська, Ю. Корнілов, Н. Рафікова, М. Самойлова, О. Тихомиров та ін.). Так, у рамках психолінгвістики метафоризація розглядається як ментально-вербальний процес творення та розуміння складного метафоричного смислу, що має свою як когнітивну, так і етнокультурну специфіку [194].

Більше того, в річищі тенденцій помітного розвитку метафорології окремі дослідники останнім часом говорять вже не тільки про мовну, а і про *метафоричну картину світу* (Ж.О. Вардзелашвілі, Д.М. Галімова, Н.С. Карпова, Д.А. Катунін, Н.А. Мішанкіна, А.М. Мухачьова, З.Ю. Петрова, В.В. Рожков, Г.М. Складарська, Д.Е. Ертнер та ін.). Причому в одних випадках друга трактується лише як певний фрагмент, складова частина першої, а в інших – як така, що накладається на мовну картину світу загалом. У будь-якому разі, метафорична картина світу детермінована як зовнішніми (соціальними, національними) чинниками буття людини, так і внутрішніми (в тому числі, духовними) її особливостями [195].

В українській психології, психолінгвістиці аналізуються як теоретичні засади метафоричності в пізнанні світу й самого себе, так і практичні аспекти використання відповідного підходу. Зокрема, аналізуючи методологічні засади дослідження свідомості в історичному ракурсі, Ю.М. Швалб описує різні *вихідні наукові метафори свідомості* – «поток», «променя прожектора», «посудин, що сполучаються» та ін. [435, с. 6–7]. Різними ученими метафора розглядається як: спосіб екстерналізації, а також реінтерпретації внутрішнього досвіду й окремих проблем особистості (М.Л. Смульсон) [364], об'єктивації її складних внутрішніх переживань (О.М. Кочубейник) [191] та інтероцептивних відчуттів (В.І. Шебанова) [436]; описуються метафорична самопрезентація учасників АСПН із використанням архетипу тіла (Т.С. Яценко) [472], когнітивний зміст метафори у глибинному пізнанні (Л.В. Драгола) [98], метафоричність казки як засіб активного соціально-психологічного навчання (Л.В. Солодухов) [370], метафора у процесі професійної підготовки майбутніх психологів (Т.О. Бородулькіна) [40] і терапевтичні метафори у психоко렉ційно-розвивальній роботі з дошкільниками (І.М. Міхіна) [259].

У контексті *релігійної системи світосприйняття та світорозуміння* при вивченні відповідної їй системи метафор важливо згадати, насамперед, про *глибинні, малоусвідомлювані, архаїчні, доіндивідуальні структури психіки*, сформовані тисячолітньою історією творення людини та її культури, які

в науковій літературі здебільшого озвучуються як **архетипи**. Так, у теорії К.Г. Юнга саме метафори («інішомовлення») розглядаються як свого роду «одяг» для архетипів, а архетипи, у свою чергу, – як прототипи метафор, адже всі вони не піддаються точному визначенню й вичерпному поясненню, володіючи потужним потенціалом несвідомих латентних смислів [458].

Тут доречно вказати й на значною мірою пов'язане з архетипами поняття **базових метафор** – засобів відображення пізнаваних людиною предметів та явищ навколишнього світу, вирішальну роль в утворенні яких відіграють закономірності магічного, міфологічного та традиційно-архаїчного національного світогляду. Саме в такого типу метафорах яскраво проявляється як асоціативно-образне мислення, так і певний елемент світоглядної позиції їх суб'єктів – творців і носіїв. Згідно з дослідженнями Т.Є. Кіс, поширеними базовими метафорами, спільними і для оригінальних давньоруських текстів, і для наших народних поетичних творів, і для Святого Письма, є «землеробські» метафори, метафори «серця», «вінка» та «води», а також метафори, пов'язані з назвами небесних світил («сонце», «місяць», «зорі» тощо) [164]. Отже, в базових метафорах у вербальній чи невербальній (графічній, ритуальній тощо) формах експлікуються фундаментальні архетипи («вогню», «води» й т.д.) колективного несвідомого людини.

На думку А.М. Прилуцького, найбільш універсальними, тобто стійкими щодо процесів десемантизації, є метафори антропологічні, оскільки встановлювані ними аналогії найчастіше зрозумілі навіть поза культурним своїм контекстом. Використання саме такої метафори виявляється доступним і простим способом опису, наприклад, невидимого й невідтворюваного Бога та його певних дій, адже у протилежному випадку, на думку вченого, потрібен був би цілий розгорнутий теологічний твір [310].

Згідно з О.М. Кондратьєвою, базовими для будь-якого релігійного дискурсу є наступні метафори: 1) метафори родинних зв'язків («горизонтальні» метафори або метафори братства, що дають змогу представити вірян як певну духовну спільноту, та «ієрархічні» – як втілення вертикальної опозиції «батько – син»), 2) зооморфні метафори (наприклад, метафора «пастуха і стада»), 3) мілітарні метафори (як втілення боротьби з ворогами віри) [182].

О.Г. Силенко та І.М. Суспїцина вказують, що саме через метафору реалізується як прагматична, так і зображувальна функції релігійного дискурсу: «висловлюючи припущення у метафоричній формі про сутність божественного промислу, автори релігійного дискурсу допомагають адресату краще зрозуміти його сутність». А залежно від сфери-джерела метафоричної експансії та з позицій фрейдівського аналізу в рамках релігійного дискурсу виокремлюються шість найбільш частотних, на думку згаданих дослідників, метафоричних моделей. Охарактеризуємо їх дещо детальніше: 1) фігоморфна, із трьома найбільшими

фреймами – «частин рослин» (наприклад, «коріння» або «пагони»), «життєвого циклу рослин» («плоди достигли» та ін.), «місця вирощування» («плодючий ґрунт» та ін.); 2) зооморфна, до складу якої входять фрейми «складу царства тварин» (наприклад, «змія-спокусниця» та ін.); 3) метеорологічна, де виокремлюються фрейми «вітер», «атмосферна волога» й ін.; 4) артефактна, найважливішими у структурі якої виступають фрейми «дім» (наприклад, «стукати у двері») та «механізм» (з образами своєї «поломки» й т. ін.); 5) морбальна модель, де ключовим є фрейм «речовини природного або синтетичного походження» («ліки» та ін.); 6) фізіологічна модель, до якої входять такі фрейми як «фізіологічні органи» (насамперед, «серце») та «частини тіла» [354].

А згідно з дослідженнями О.О. Черхави, у сучасному релігійно-популярному (християнському) дискурсі домінують наступні *метафоричні моделі з відповідними своїми «смыслами-мотивами»*: 1) «вибір правильного шляху», 2) «бути добрим сім'янином», 3) «місія служіння людям», 4) «покаяння грішних», 5) «прохання допомоги у Господа», 6) «бути сильним і цінувати те, що маєш». В основі усіх моделей, на думку дослідниці, перебуває ядерний концепт «Залучення до християнської віри за допомогою релігійно-біблійного знання» [428].

Ще з однієї теоретичної позиції – з точки зору власної теорії трьох *телеономних концептуальних полів «Віри», «Надії» та «Любові»*, до розгляду основних метафоричних моделей сучасного релігійного дискурсу підійшла О.Ю. Балашова. У контексті першого такого поля дослідниця виокремлює базові (тобто універсальні для всього християнства) концептуальні метафори «віри як світла» (або «віри як зору» в протестантизмі), «віри як вогню», «як зерна», «як ґрунту», «як плоду», «як каміння»; у контексті другого – метафори «надії як світла», «як тепла», «як вогню»; третього – «любові як вогню», «як світла», «як тепла», «як серця» [18].

Власне у *православному дискурсі*, на думку Л.Н. Чуриліної, до числа найчастотніших належить метафора «Релігія – це лікування (медицина)», що пояснюється давньою традицією співвіднесення даних двох сфер діяльності. Адже обидві передбачають турботу про стан здоров'я людини, причому як тілесного, так і душевного, духовного. Є чимало передумов для формування саме такої метафори і у самих біблійних текстах, де Ісус Христос нерідко постає в образі Цілителя. Як похідні від згаданої більш загальної метафори наводяться такі, як, наприклад, «гріх – це хвороба», а «сповідь – це операція з видалення пухлини» та ін. [433].

Але метафора не тільки щось виражає, а й сама виражається через певні форми, поруч із низкою деяких інших *мовних тропів*. А тому необхідно дещо детальніше порівняти «метафору» не лише з «архетипом», а й, зокрема, із «символом» та «метонімією», які, хоча й мають усі образну природу, в сучасних наукових дослідженнях зазвичай розмежовуються.

Н.Д. Аругіонова наводить розлогий *перелік відмінностей між «метафорою» та «символом»*: 1) в основі першої лежить семантичний аспект слова з його предикатною позицією, тоді як символ має, насамперед, референтне спрямування; 2) метафора зберігає відносну цілісність відповідного образу, натомість символ може розпадатися на окремі свої елементи з набуттям нового їх прочитання у системі інших таких елементів; 3) метафора зазвичай «тяжіє до земного», тобто належить до певного конкретного об'єкта, символ же виводить за межі звичної реальності, часто вказуючи на певні трансцендентні речі; 4) метафора виражає мовні значення, заключені в образну оболонку, а символ – певні загальні й соціально значущі ідеї; 5) якщо перехід від образу до метафори викликаний семантичними (внутрішньомовними) потребами, то такий же перехід до символу – вже екстралінгвістичними чинниками. Підсумовуючи окреслені розбіжності, Н.Д. Аругіонова зазначає, що «образ психологічний, метафора семантична, символіка імперативна, знак комунікативний». Крім того, *розмежовуючи «метафору» з «метонімією»*, дослідниця вказує на зорієнтованість першої переважно на позицію предикату та характеризувальну функцію, а другої – на позицію суб'єкта і, відповідно, ідентифікувальну функцію [382, с. 22–32].

Визнаючи доцільність такого термінологічного розмежування в контексті потреби ідентифікації різноманітних засобів художньої і не тільки художньої мови, вважаємо за необхідне вказати на його до певної міри штучність, формальність у деяких інших, у тому числі психологічних, аспектах аналізу.

По-перше, сучасними науковцями (наприклад, О.Е. Спичак) метафора розглядається як «можливість розширювати смислове поле тексту, де полем значень є символ» та як активний механізм «екзистенції» символу. *Метафора – «символічна»*, адже «символ виступає для метафори як інструмент, за допомогою якого вона виражає свою полісемантичність». Крім того, символи зазвичай використовуються там, де міметизм знаходить свої природні межі, а метафора стає «єдиним шляхом виразити або позначити щось» [374].

По-друге, саме метафоричність (а не, наприклад, символічність) описується як сутнісна характеристика мислення, мовлення та дій людини у відомих когнітивних теоріях, одна з яких – теорія Дж. Лакоффа і М. Джонсона. Аналізуючи різні види метафор, дослідники розглядають і принципи функціонування метонімії у мовленні – заміну цілого його частиною, того, хто контролює – контрольованими об'єктами, місця – подією та ін. Згадуючи в цьому контексті про культурну, релігійну символіку, відомі дослідники зазначають, що, з одного боку, вона «становить особливі випадки метонімії» (наприклад «голуб замість Святого Духа»), з іншого боку, «концептуальні системи культур і релігій метафоричні за своєю природою». Отже, «метонімія у сфері символів – це необхідний зв'язок між повсякденним досвідом і внутрішньо узгодженими метафоричними системами, що лежать в основі релігій та культур» [218, с. 66–67]. Інакше кажучи, у психологічному ракурсі

теоретичного аналізу нашої проблеми *символ* – це зовнішній засіб, інструмент наочної експлікації процесів і результатів метафоризації у релігійному світосприйнятті та світорозумінні, а метонімія – конкретний мовленнєвий прийом, пов'язаний із антропоморфізацією та персоніфікацією абстрактних понять і відповідних їм нематеріальних сутностей.

По-третє, не тільки філософи чи психологи, а й лінгвісти вказують саме на метафору як на основний прийом, на якому «будується усе біблійне (а отже і християнське – Н.М.) мислення» [219, с. 436]. «Світ Біблії» – це «світ знаків, що позначають інші, справжні речі», а тому в християнській екзегетиці *метафора слугує меті розуміння цих «справжніх речей»*. І, крім когнітивної своєї функції, яка полягає у поясненні явищ невидимого духовного світу через певні наочні образи, вона спрямована й на те, щоб викликати у співучасника релігійної комунікації також відповідну емоційну реакцію [420, с. 324–325].

Значене вище є цілком обґрунтованим, адже в основі усіх перелічених мовних форм і засобів лежить образне мислення людини, й усі вони детерміновані відомими особливостями «правопівкульного» способу пізнання (синкретичністю, емоційністю тощо). Поряд із цим, у цілісному акті мислення, вагомою складовою якого виступає розуміння, його процеси та засоби тісно взаємопов'язані в рамках конкретної пізнавальної мети, в нашому випадку – конкретизації низки гранично абстрактних і трансцендентних понять (таких як «Бог», «душа» і т. д.), що відбувається через *перенесення властивостей, частин, функцій відомих людині з її повсякденного досвіду фрагментів реальності на недосяжні для звично-сенсорно-перцептивного відображення сутності*.

Слушним вважаємо і такий погляд на тісний взаємозв'язок процесів метафоризації та символізації у релігійно зорієнтованому пізнанні, згідно з яким теологічний аспект релігійних метафор дає змогу говорити про їх символічність, а аспект використання у повсякденному мисленні й побуті – як про когнітивний засіб. З такої точки зору зручно є, наприклад, *класифікація всіх біблійно-християнських метафор* на: 1) антономазійні, 2) астрологічні, 3) пов'язані з назвами природних стихій, 4) ті, в основу яких покладено назви неорганічних речовин, 5) соматичні, 6) фітонімічні, 7) зоологічні та 8) метафори-символи. Останні, як зазначає І.Б. Дубровська, стають власне символами в контексті Біблії та, ширше, теології, де вони однозначно вказують лише на певні духовні сутності [100, с. 9, 11].

Як зазначає М.М. Єресько, саме символ у релігійній свідомості здатний перетворювати семантику релігійних об'єктів у їх онтологію, тому мову релігії як символізувальний процес можна вважати субстанційною основою релігії, її сутнісною характеристикою, а *семіосфера (загальне семантичне поле) релігії* таким чином *неминуче постає як символосфера* [107, с. 79].

У контексті ж повсякденної активності особистості, котра нерідко намагається по-своєму, «по-земному» осмислити той або інший сакральний феномен, релігійні символи на психологічному рівні свого функціонування нерозривно

переплетені з метафоричними когнітивними конструкціями. Отже, надалі при описі результатів емпіричного дослідження ми будемо дотримуватися теоретичного погляду на *метафоричність як на базовий принцип побудови релігійної картини світу, пов'язаний із проявами архаїчних структур психіки у формі архетипів, а також зі специфікою правопівкульного способу пізнання. Метафоризація з такої позиції розглядається як внутрішній, психологічний ресурс образно-релігійного світосприйняття та світорозуміння, тоді як символізація виступає зовнішнім, ідейно-композиційним її втіленням у соціально значущих формах, доступних для осягнення «Іншим».*

Результати проведеного теоретичного аналізу проблеми, на нашу думку, достатньою мірою обґрунтовують використання відомої *методики «Піктограма» О.Р. Лурії* для дослідження метафоричної образності осмислення особистістю тієї чи іншої сфери буття, в даному випадку – релігійної. Адже навіть етимологічні корені назви методики (від лат. «*ricitus*» – намальований і грец. «*γραφο*» – пишу, дослівно – «пишу малюнками») вказують на принципову можливість цілісного розкриття з її допомогою багатоаспектної – як афективно-іраціональної, так і до певної міри раціоналізованої – картини світу особистості. Тим більше, що за майже вже столітню історію використання методика «Піктограма» пройшла через численні процедури удосконалення своєї інтерпретативної схеми, що дало змогу перейти від спочатку лише якісної обробки її результатів до відносно високого ступеня формалізації отримуваних емпіричних даних [44, с. 243–245]. Окрім того, на сьогодні в Україні існує поширений та доволі успішний досвід експлікації змісту колективного несідомого особистості через серію тематичних малюнків (психомалюнків) [15; 34; 264; 473 та ін.], яким ми теж можемо скористатися.

Отже, *метою нашого дослідження* на даному етапі стало емпіричне вивчення, опис, порівняння типових особливостей метафоричності осмислення базових релігійних концептів суб'єктами з різними рівнями релігійної активності. У зв'язку з вище теоретично обґрунтованим тісним взаємозв'язком метафор як з архетипними структурами психіки, які в метафорах виражаються, так і з символами, через які метафори самі виражаються, *відповідний рівень розуміння релігійного дискурсу названий символно-архетипним.*

Також, із врахуванням предметної сфери дослідження, *методика «Піктограма» була модифікована за змістом, і до переліку слів-стимулів увійшли наступні: «Бог», «людина», «душа», «віра», «рай», «пекло», «добрий вчинок», «гріх», «любов», «сповідь», «молитва», «причастя», «покаяння», «церква», «храм», «релігійні цінності».* Усі вони, згідно із проаналізованою спеціальною духовною та науковою літературою, належать до основних концептів сучасного християнського дискурсу.

Далі отримані результати в межах кожної підгрупи якісно й кількісно оброблялися окремо: для кожного концепту спочатку вираховувалася абсолютна кількість графічних зображень різних поняттєво-метафоричних груп

(наприклад, «сонце» чи «хмари»), які поєднувалися у глобальніші категорії («небесні» символи і т. д.). Потім визначалася відносна кількість (у %) піктограм тієї чи іншої категорії від загальної чисельності усіх репродукованих через графічні символи метафоричних образів, а також відносна кількість усіх окремих типів образів у межах кожної такої категорії. Зауважимо, що з метою уникнення можливих помилок і проявів суб'єктивізму при контент-аналізі отриманих піктограм із респондентами проводилося додаткове інтерв'ю з метою уточнення того, що саме було зображено у відповідь на почуте слово.

Перед аналізом отриманих таким чином якісних та кількісних результатів зауважуємо, що в кожній таблиці нижче числові дані перед дужкою позначають відносну кількість (виражену у відсотках) певної зафіксованої категорії у тій чи іншій підгрупі респондентів, а число в дужках – відповідне її рангове місце у системі метафоричного осмислення концепту суб'єктами з певним рівнем РА.

Почнемо із *системотвірного, фундаментального релігійного концепту «Бог»* [251; 301] (табл. 5.1):

Таблиця 5.1

**Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «Бог»**

№ з/п	Види символіки	Найнижчий рівень РА	Нижчий за середній рівень РА	Вищий за середній рівень РА	Найвищий рівень РА
1.	«Небесні» символи	37,50 (1)	32,22 (1)	42,02 (1)	27,21 (1)
2.	Антропоморфічні символи з атрибутами святості	28,13 (2)	19,44 (2)	17,16 (2)	17,01 (2)
3.	Антропоморфічні символи без атрибутів святості	13,12 (3)	9,44 (4)	8,28 (4)	6,12 (6)
4.	Хрест	6,88 (4)	6,67 (5)	10,65 (3)	16,33 (3)
5.	Абстрактні символи святості	5,62 (5)	15,00 (3)	2,96 (8)	10,88 (4)
6.	Символи релігійної (християнської) культури	3,75 (6)	6,11 (6)	7,10 (5)	8,16 (5)
7.	Серце	2,50 (7)	4,45 (7)	5,33 (6)	6,12 (6)
8.	Символи побутової культури	1,25 (8)	2,78 (8)	1,77 (9)	1,36 (7)
9.	Абстрактні (в тому числі, геометричні) символи	1,25 (8)	2,78 (8)	3,55 (7)	6,12 (6)
10.	«Земні» символи	-	1,11 (9)	1,18 (10)	0,69 (8)

Наведені дані демонструють, що при піктографічному втіленні результатів осмислення «Бога» в усіх підгрупах чітко домінує посередництво «небесної» (в тому числі, астрологічної) символіки (образи «сонця», «хмар», «зірок»). Зазначені результати відповідають описаній у низці видань архетипно-культурній моделі українства. Згідно з В.Т. Куєвдою і Т.В. Ковтунович, саме «сонячна вогненна чоловіча енергія (священний вогонь), волога материнська енергія (священна вода) та породжувана ними синівська енергія (життя) стали наріжними каменями ідеологічних, мовотворчих і соціальних структур українського етносу (...). З плином часу змінювалися форми шанування триєдності, зазнавали трансформування образи її іпостасей, їх імена і трактування. Але незмінним лишалось розуміння її сутності, її спрямування до небесного світла, божественного (космічного) порядку (...)» [209, с. 52].

З точки зору порівняння, важливо окремо проаналізувати динаміку в межах зазначеної категорії відносної кількості двох основних її метафоричних образів – «сонця» («вогню») та «хмар» («води»). Так, останній домінує у представників тільки найнижчого рівня РА (53,33 % від загальної кількості «небесних» символів), тоді як відносна частотність відтворень першого образу починає зростати й поступово домінувати з кожним наступним рівнем РА (50,00 %, 50,70 % та 60,00 % у 2-й, 3-й та 4-й підгрупах, відповідно).

«Сонце» у більшості культур – основний символ творчої енергії, який в умовах архаїчного світогляду часто сприймався як саме верховне божество або як втілення його всеохопної влади; також це – символ чоловічого першопочатку [391, с. 348]. «Сонце» можна розглядати і як одну з іпостасей архетипу світла, з яким у християнстві нерозривно пов'язана сутність Бога [219, с. 475]. А от метафоричний образ «хмари», який можна віднести й до типу метафор «природних стихій», є більш суперечливим у контексті християнського світогляду. З одного боку, на іконах, ілюстративних своїх зображеннях Бог часто перебуває на хмарах або серед хмар, з іншого боку, в Біблійних текстах саме хмари – це нерідко символ загрози Божого гніву й покарання [260, с. 230–231].

На другому місці за значущістю в усіх досліджених підгрупах – антропоморфічна метафора Бога як «святої людини» (із німбом чи у сьйві, але також і з цілком людиноподібними обличчям та тілесною схемою). А от наступна рангова позиція виявлених метафоричних символів у наших підгрупах відрізняється. Так, якщо в осіб із найнижчим рівнем РА третіми за чисельністю стали антропоморфічні зображення без будь-яких атрибутів святості, а із нижчим за середній рівнем РА – група абстрактних символів святості («німб» і т. ін.), то у двох підгрупах із вищими рівнями РА – символ хреста. Останній є не тільки найпоширенішим уособленням власне християнської віри, а і древнім універсальним символом Всесвіту. Послідовники К.Г. Юнга розглядають хрест також як символ енергії добра [391, с. 169–170].

Отже, аналізуючи динаміку кількісного співвідношення усіх згаданих вище категорій символів та їх конкретного образного наповнення, можна стверджувати, що при метафоричному осмисленні концепту «Бог» у цілому *спадає частотність значною мірою язичницьких астрологічних («небесних») метафор*; також *послаблюється посередницька роль антропоморфічних метафор (особливо зображень без атрибутів святості – їх кількість зменшується приблизно удвічі)*; *натомість у понад ніж 2,5 рази зростає частотність використання «хреста»*. Приблизно на стільки ж збільшується і частота звернення до посередництва інших символів християнської релігійної культури – насамперед, православної (наприклад, піктографічних зображень ікон), а також символу серця. Описані особливості вказують на те, що зі зростанням рівня релігійної активності суб'єкта «Бог» в осмисленні людиною меншою мірою когнітивно репрезентується, як просто «могутня особа на небі», здатна погрожувати й карати, але більшою мірою – як уособлення добра та любові, готовності до порятунку гріховної людини (складні асоціативні поля «хреста»).

Дослівний переклад терміну «релігія» – «зв'язок» (людини з Богом), а тому другим базовим концептом у нашому аналізі є «людина» (табл. 5.2):

Таблиця 5.2

**Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «людина»**

№ з/п	Види символіки	Найнижчий рівень РА	Нижчий за середній рівень РА	Вищий за середній рівень РА	Найвищий рівень РА
1.	Схема тіла	89,78 (1)	91,97 (1)	88,32 (1)	90,98 (1)
2.	Обличчя	6,57 (2)	4,38 (2)	3,65 (2)	5,74 (2)
3.	Серце	0,73 (4)	-	1,46 (4)	0,82 (4)
4.	Руки/долоні	-	0,73 (4)	2,19 (3)	-
5.	Абстрактні (в тому числі, геометричні) символи	0,73 (4)	2,19 (3)	1,46 (4)	1,64 (3)
6.	Зооморфічні символи	0,73 (4)	-	0,73 (5)	-
7.	Фітоморфічні символи	-	0,73 (4)	0,73 (5)	-
8.	Символи побутової культури/антикультури	1,46 (3)	-	-	-
9.	«Небесні» символи	-	-	0,73 (5)	-
10.	Хрест	-	-	-	0,82 (4)
11.	Символ зла	-	-	0,73 (5)	-

Навіть первинне візуальне порівняння даних даної таблиці з даними попередньої демонструє, як далеко не тільки реально, а і в метафоричному плані свого розуміння «людина» знаходиться від «Бога». Якщо в першому випадку «небесні» символи та символ хреста перебувають на початкових рангових позиціях, то у другому – практично на останніх. Натомість тут однозначно переважають типові соматичні символи, які у зв'язку з їх розлогою представленістю та для зручності аналізу поділено на окремі підгрупи («обличчя», «серце», «руки/долоні» тощо).

Так, на першому місці з абсолютно домінантною своєю суб'єктивною значущістю в усіх підгрупах перебуває образ «схеми тіла» (типу «чоловічок»), на другому – більшою або меншою мірою схематизовані зображення обличчя з різними його емоційними виразами (часто це – «смайлик»). А от третє рангове місце демонструє певні якісні розбіжності між представниками досліджених підгруп. Зокрема, тільки особи з найнижчим рівнем РА інколи зображували людину з атрибутами її «земних» потреб (іграшками або навіть з цигаркою, алкоголем – тому відповідна категорія була названа «символами побутової культури/антикультури»); у представників 2-ї підгрупи на цій ранговій позиції опинилося віднесене до категорії «абстрактних» символів «коло» – образ повноти, гармонії та завершеності. У досліджених із вищим за середній рівнем РА відповідну позицію посів символ «рука/долоня», що втілює метафоричний смисл людини як активної, діяльної істоти, а у суб'єктів найвищого рівня РА – піктографічне відтворення детально описаної у теорії Лакоффа-Джонсона орієнтаційної метафори «донизу» [218, с. 35–43] – значок стріли з відповідним їй спрямуванням (група «абстрактних» символів).

Відмінності в осмисленні концепту «людина» проявилися і в тому, що якщо, наприклад, у піктограмах осіб із вищими рівнями РА трапляється певна частка релігійно орієнтованих зображень, то на нижчих таких рівнях відповідні зображення взагалі відсутні. Але загалом «людина» для більшості наших респондентів – це, насамперед, позначення модусу її тілесно-матеріального буття.

Переходимо тепер до концепту з більш духовним звучанням – до «душі» (табл. 5.3):

Таблиця 5.3

**Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «душа»**

№ з/п	Види символіки	Найнижчий рівень РА	Нижчий за середній рівень РА	Вищий за середній рівень РА	Найвищий рівень РА
1	2	3	4	5	6
1.	Соматичні символи (частини тіла, його функції)	19,85 (1)	19,12 (2)	21,85 (1)	19,12 (2)

1	2	3	4	5	6
2.	Символ подиху	17,73 (2)	22,79 (1)	21,85 (1)	12,50 (4)
3.	«Небесні» символи	12,77 (3)	13,97 (3)	11,26 (2)	16,18 (3)
4.	Символ привида	12,77 (3)	9,56 (5)	8,61 (4)	3,68 (7)
5.	Антропоморфічна постать	9,93 (4)	-	9,27 (3)	21,32 (1)
6.	Бог/Святі істоти	7,80 (5)	8,82 (6)	8,61 (4)	11,02 (5)
7.	Символ трансформації («покидає тіло»)	7,09 (6)	6,62 (7)	3,97 (5)	5,88 (6)
8.	Абстрактні (в тому числі, геометричні) символи	7,09 (6)	11,76 (4)	9,27 (3)	3,68 (7)
9.	«Земні» символи	3,55 (7)	5,88 (8)	3,97 (5)	2,94 (8)
10.	Символи релігійної культури	1,42 (8)	0,74 (9)	0,67 (6)	3,68 (7)

Як бачимо, при осмисленні «душі» спостерігається значно строкатіша й більш неоднозначна метафорична картина, ніж у випадку з концептом «людина». По-перше, хоча тут *соматичні символи* теж займають перші позиції в *рангах значущості*, а проте їх домінування далеко не є настільки потужним і стабільним. Зауважимо, що відповідна група символів тут узагальнено втілює *метафорику почуттів людини* («серце», «смайлик» тощо). Крім того, у зв'язку зі своєю істотною частотністю нами була виокремлена у спеціальну категорію *пиктограма «подиху»* (аморфної, хмароподібної фігури), яка метафорично відображає проміжне положення душі людини між тілом (саме воно породжує дихання) та духовним світом («відірваність» від тіла і відчуття легкості). Відносно домінування двох описаних категорій символів, що спочатку чергуються між собою першим і другим ранговими місцями, а далі зрівнюються за своєю значущістю, спостерігається від 1-ї по 3-тю підгрупи.

А от у представників 4-ї підгрупи репрезентована у пиктограмах метафорична картина помітно трансформується: першу позицію за своєю частотністю посідає антропоморфічна символіка – різної міри схематизації зображення цілісної постаті людини, кількість яких, порівняно з попередніми рівнями РА, зростає понад ніж удвічі. Це, на нашу думку, демонструє *суттєве метафоричне зближення концепту «душа» з концептом «людина» в релігійній картині світу тільки у суб'єктів із найвищою РА*. Крім того, метафоричний образ «душі, наче подиху» пересувається з першої (у попередніх підгрупах) лише на четверту рангову позицію, що вказує на послаблення значущості її розуміння як аморфного й дуалістичного («між небом та землею») утворення.

Третю рангову позицію у більшості наших підгруп (1-й, 2-й та 4-й) посіла «небесна» символіка. Важливо зазначити, що при метафоричному осмисленні концепту «душа», як і концепту «Бог», із наростанням рівня РА *істотно збільшується частотність використання образу «сонця»* (від 22,22 % у 1-й підгрупі до 45,45 % – у 4-й). Зауважимо і той факт, що у представників найнижчого рівня РА третьою ранговою позицією із «небесною» символікою ділиться значною мірою казковий, міфологічний образ «привида». Загалом же на основі виявленої та стисло описаної динаміки домінантних у цьому концептуальному контексті символів можна констатувати, що зі зростанням рівня релігійної активності особистості метафоричний образ «душі» трансформується від спочатку так до кінця і не зрозумілої сутності, «застряглої» між матеріальним і духовним світами, до вже тісніше пов'язаної із «Небом» істоти, котра й у своїй нематеріальній іпостасі багато в чому залишається «людиною».

Доволі строката метафорична картина спостерігається і при візуалізації розуміння ще одного базового в нашому дослідженні концепту, або навіть *метаконцепту* – «віра» (табл. 5.4):

Таблиця 5.4

**Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «віра»**

№ з/п	Види символіки	З найнижчим рівнем РА	З нижчим за середній рівнем РА	З вищим за середній рівнем РА	З найвищим рівнем РА
1.	Символи ритуальних дій	17,09 (1)	11,46 (4)	9,94 (5)	22,22 (1)
2.	Соматичні символи	15,19 (2)	18,47 (1)	27,08 (1)	10,42 (5)
3.	«Небесні» символи	14,56 (3)	17,20 (3)	18,23 (2)	11,11 (4)
4.	Хрест	13,29 (4)	17,83 (2)	10,50 (4)	13,89 (3)
5.	Біблія/святі книги	11,39 (5)	10,83 (5)	12,15 (3)	15,28 (2)
6.	Символи релігійної культури	10,76 (6)	8,92 (6)	6,63 (6)	10,42 (5)
7.	Бог/Святі істоти	8,23 (7)	5,10 (7)	5,52 (7)	10,42 (5)
8.	«Земні» символи	6,33 (8)	3,82 (8)	4,42 (8)	0,69 (7)
9.	Метафори трансформації	0,63 (9)	1,27 (9)	1,66 (9)	1,39 (6)
10.	Символ влади	0,63 (9)	-	-	-
11.	Вогонь	0,63 (9)	-	-	-

Наведені в таблиці дані демонструють, що на першій ранговій позиції у представників найнижчого рівня РА перебуває *символіка ритуальних релігійних дій* (зображення «стояти на колінах», «підняти догори руки» й т. д.), яка, істотно втрачаючи свою значущість для респондентів 2-ї та 3-ї підгруп (відповідно, четверта і п'ята рангові позиції), знову стає домінантним посередником при осмисленні концепту «віра» суб'єктами з найвищим рівнем РА. Але при цьому істотно змінюється метафорично-семантичний контекст розуміння таких ритуальних дій. Так, якщо для досліджених осіб із 1-ї підгрупи зазначений контекст формує соматична символіка людських почуттів («серце» та ін. образи у другій за значущістю категорії «соматичних» метафор) і «небесна» символіка, то у 4-ї підгрупі – піктографічні посилання на «Святе Письмо» (друга рангова позиція) та символіка «хреста» (третя така позиція). Інакше кажучи, *ритуальна семантика «віри» у 1-ї підгрупі більшою мірою пов'язана із «земними» почуттями людини, тоді як у 4-ї підгрупі – з необхідністю дотримуватися християнської «Букви Закону».*

Причому описаний метафоричний «зсув» від пріоритетності вираження людської почуттєвості до більш чіткої ритуальності християнської боговідповідності відбувається досить стрибкоподібно: саме на найвищому рівні РА. Зокрема, у піктограмах респондентів 4-ї підгрупи у середньому вдвічі зростає частотність «ритуальної» символіки; водночас, приблизно у 1,5 рази спадає відносна кількість «соматичної» символіки з її афективно насиченими смислами й «небесної» символіки з її значною мірою язичницькою метафориною; крім того, понад ніж у 6 разів зменшується репрезентованість типових «земних» символів («квіти», «гори» й ін.). Загалом можна стверджувати, що з наростанням рівня релігійної активності особистості її віра тісніше огортається як символічною ритуальністю, так і сакральною текстуальністю Слова Божого.

Ще один із ключових концептів християнства як максимально людиноцентричної, людиновимірної і, врешті-решт, людинолюбної релігійної системи – це «любов» (табл. 5.5):

Таблиця 5.5

**Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «любов»**

№ з/п	Види символіки	З найнижчим рівнем РА	З нижчим за середній рівнем РА	З вищим за середній рівнем РА	З найвищим рівнем РА
1	2	3	4	5	6
1.	Серце	73,91 (1)	77,42 (1)	78,15 (1)	70,14 (1)
2.	Символ «бути поруч»	8,70 (2)	0,65 (4)	1,32 (5)	7,64 (2)
3.	Символи кохання (між чоловіком і жінкою)	7,45 (3)	18,05 (2)	8,61 (2)	4,17 (5)

Продовження Таблиці 5.3

1	2	3	4	5	6
4.	Символи релігійної культури	4,35 (4)	1,29 (3)	3,31 (3)	6,95 (3)
5.	«Небесні» символи	2,48 (5)	1,29 (3)	3,31 (3)	2,78 (6)
6.	«Смайлик»	1,24 (6)	0,65 (4)	0,66 (6)	6,25 (4)
7.	Символ небезпеки	1,24 (6)	0,65 (4)	-	-
8.	«Земні» символи	0,63 (7)	-	1,99 (4)	0,69 (7)
9.	Руки/долоні	-	-	1,99 (4)	0,69 (7)
10.	Знак	-	-	0,66 (6)	0,69 (7)

Однозначно домінують першу позицію в усіх чотирьох підгрупах цілком очікувано посів символ *«серце»*, хоча його відносна значущість дещо і спадає на найвищому рівні РА. Крім позначування любові, *«серце»* – це і символ співчуття, чуйності, радості або навіть горя (*«розбите серце»*), а також духовного просвітлення, істини та інтелекту, адже архаїчні культури не проводять межі між почуттями й думками. Тоді воно прирівнювалося до душі або розглядалося по аналогії із роллю сонця на небі й на землі. В ісламській, іудейській та християнській традиціях *серце – це метафоричний «храм» Бога, а Бог, у свою чергу, – це суцільна любов* [391, с. 330–331].

На наступних рангах у різних підгрупах – різна символіка. Так, на другій позиції за своєю значущістю як у 1-й, так і у 4-й підгрупах метафоричні образи типу *«бути поруч»* (на таких схематизованих зображеннях декілька людей перебувають поряд, зокрема, тримаються за руки). Але відмінності у контекстуальному наповненні даного типу на двох діаметрально протилежних рівнях РА розкриваються через наступний в ієрархії символ: у 1-й підгрупі третьою за значущістю виявилася різноманітна символіка кохання між чоловіком і жінкою (наприклад, *«стріла Амура»*), а у 4-й підгрупі – піктографічні зображення Бога та релігійних атрибутів (хреста, сцява і т. д.). Зауважимо також, що перша зі згаданих символіка (власне *«кохання»*, а не *«любові»*) у 2-й та 3-й підгрупах посідає навіть ще вищу рангову позицію, ніж у попередній підгрупі, стаючи другою за своєю значущістю, причому найпомітніше вона представлена на нижчому за середній рівні РА, тоді як надалі її відносна кількість спадає у понад ніж чотири рази і, відповідно, у 4-й підгрупі вона стає лише п'ятою за частотністю.

Натомість символи релігійної культури посідають третю рангову позицію не тільки у 4-й підгрупі (самі по собі), а і у 2-й та 3-й підгрупах теж, де вони поділяють відповідну свою позицію із *«небесною»* символікою (*«сонцем»*, *«крилами»* і т. ін.). Таким чином, як можемо бачити, навіть незважаючи на очевидний для наших респондентів релігійний контекст дослідження, *«любов»* для досліджених осіб із найнижчим рівнем РА – це, значною мірою, зем-

не почуття тяжіння до протилежної статі, прояв «лібідо», тоді як на найвищому такому рівні – більш розлоге та вже суттєво християнізоване переживання.

Аналізуючи метафорично-семантичне наповнення основних концептів релігійної картини світу, не можемо обминути «Рай» та «Пекло», що за своїм глобальним сприйняттям і розумінням *взаємозв'язані, у вимірах когнітивної теорії метафори, з базовою орієнтаційною метафоричною моделлю «догори-донизу»*. Почнемо з «Раю» (табл. 5.6):

Таблиця 5.6

**Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «Рай»**

№ з/п	Види символіки	З найнижчим рівнем РА	З нижчим за середній рівнем РА	З вищим за середній рівнем РА	З найвищим рівнем РА
1.	«Небесні» символи	41,66 (1)	38,28 (2)	42,86 (1)	34,25 (2)
2.	«Земні» символи	38,64 (2)	46,09 (1)	41,67 (2)	42,13 (1)
3.	Символи трансформації	6,06 (3)	4,69 (4)	3,57 (4)	5,91 (4)
4.	Бог/Святі істоти	5,68 (4)	3,52 (5)	2,78 (5)	7,09 (3)
5.	Людина/люди	4,17 (5)	5,47 (3)	6,75 (3)	7,09 (3)
6.	Споруди	1,51 (6)	0,78 (6)	-	0,39 (7)
7.	Символи релігійної культури	1,14 (7)	0,78 (6)	0,79 (7)	2,76 (5)
8.	Символи влади	0,76 (8)	-	0,39 (8)	-
9.	Абстрактні (в тому числі, геометричні) символи	0,38 (9)	0,39 (7)	1,19 (6)	0,78 (6)

Як можемо бачити, *дві перші рангові позиції* при метафоричному осмисленні концепту «Рай» *посідають «небесні» й «земні» символи*, які чергуються між собою зазначеними позиціями в розрізі від 1-ї до 4-ї підгруп. *При переході до найвищого рівня РА* в даному контексті *спадає частотність посередництва класичної «небесної» символіки («сонця», «веселки» й т. д.) з одночасним наростанням репрезентованості символіки «земної»*. Тут варто зазначити, що до складу останньої загальної категорії нами було віднесено *фітоморфні символи* («дерево», часто з його «плодами», «квіти» та ін.), *зооморфні* («птахи», «риба», в окремих випадках – «змія»), а також *символіку «води»* (репрезентовану зображеннями річок, озер, подекуди моря). Остання, як неодноразово наголошувалося, втілює собою потужний архетип, який, поряд із «вогнем», є центральним та всеохопним праобразом, що проходить через усю Біблію, виступаючи уособленням життєдайної природи Бога, а також очищення і благословення [219, с. 470–471].

Третя рангова позиція виявляє певну якісну відмінність між, з одного боку, особами з найнижчим рівнем РА та, з іншого боку, всіма іншими підгрупами респондентів: якщо в розумінні «Раю» першими відповідну посередницьку позицію займає символіка, пов'язана з метафоричними образами переходу в інший світ (наприклад, зображення сходів нагору або брами), то на вищих рівнях РА – антропоморфічна та/або соматична символіка, причому значущість її повільно наростає з кожним наступним емпірично виокремленим рівнем РА. Водночас, хоча метафора переходу в інший світ і представлена піктографічно в усіх інших підгрупах, але вже на четвертій ранговій позиції. І тут доцільно вказати на один психологічно важливий нюанс: якщо на найнижчому рівні РА 90% експлікованих образів «брами у Рай» характеризуються її метафоричною «зачиненістю», то на найвищому рівні 100% таких образів, навпаки, відображають її «відчиненість». Крім того, третю рангову позицію в метафоричній системі концепту «Рай» у представників 4-ї підгрупи також посідає образ Бога та святих істот (що на попередніх рівнях РА є лише четвертим або навіть п'ятим за своєю значущістю). Описані факти демонструють, що з наростанням рівня релігійної активності особистості корелює трансформація метафоричного образу «Раю» від відносно недосяжних («зачинених») «Небес» до психологічно ближчого, більш досяжного місця вже навіть, принаймні частково, на землі, де людина починає зближуватися з Богом.

Переходимо до опису та інтерпретації метафоричної символіки «Пекла» (табл. 5.7):

Таблиця 5.7

*Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «Пекло»*

№ з/п	Види символіки	Найнижчий рівень РА	Нижчий за середній рівень РА	Вищий за середній рівень РА	Найвищий рівень РА
1.	Вогонь/вогнище	48,77 (1)	52,85 (1)	49,46 (1)	50,00 (1)
2.	Інструменти фізичних катувань	20,20 (2)	18,65 (2)	15,59 (2)	18,39 (2)
3.	Нечиста сила	14,78 (3)	12,44 (3)	5,38 (5)	12,07 (3)
4.	Людина/люди	8,87 (4)	7,25 (4)	13,98 (3)	9,77 (4)
5.	Символи природних стихій	3,45 (5)	3,11 (5)	5,91 (4)	5,17 (5)
6.	Абстрактні (в тому числі, геометричні) символи	2,46 (6)	2,59 (6)	5,38 (5)	1,72 (7)
7.	Символ «рух донизу»	0,98 (7)	1,55 (7)	2,15 (6)	2,30 (6)
8.	Символи смерті	0,49 (8)	1,04 (8)	0,54 (8)	-
9.	Символи спокуси	-	0,52 (9)	1,61 (7)	0,58 (8)

Наведені у таблиці кількісні дані демонструють, що *першим за значущістю* та із приблизно однаковими своїми відносними показниками в усіх підгрупах досить очікувано виявився *символ «вогню»*, пов'язаний з одним із найбільш багатогранних і потужних архетипів, що, як і «вода», належить до відносно усталених у людській свідомості базових архетипів природних стихій. Енергія вогню здатна водночас як підтримувати життя своїм теплом, так і вбивати його, спопеляючи усе навкруги. Отже, зазначений архетип є доволі неоднозначним і щоразу набуває нових смислових відтінків у різних контекстах свого прояву [219, с. 467–469]. Аналогічно, у випадку осмислення концепту «Пекло» символіка вогню може мати значення як руйнування усього злого, гріховного, так і очищення душі від зла та нечисті. На домінуючий саме *перший тип символічного значення «вогню» – покарання та знищення*, вказують наступні за своєю суб'єктивною значущістю групи піктограм: *«інструменти фізичних катувань»* (друга за рангом в усіх підгрупах) і *«нечиста сила»* (третя за рангом, за винятком лише 3-ї підгрупи).

Як можемо бачити, за домінантними категоріями символів істотних розбіжностей у розумінні концепту «Пекло» між представниками різних рівнів РА практично не виявлено. А проте окремі глибші такі відмінності можна розкрити, аналізуючи динаміку проявів менш частотної символіки. Зокрема, якщо на найнижчому рівні РА взагалі відсутні метафоричні образи спокуси (такі, наприклад, як «змія» або «червиве яблуко»), виявлені на вищих її рівнях), то у респондентів із найвищим рівнем РА зникають образи смерті (символ «череп і кістки» й т. ін.), але приблизно у 2,5 рази частіше зустрічається класична орієнтаційна метафора «донизу» (група «абстрактних» символів).

Отже, для досліджених респондентів концепт «Пекло» пов'язаний, насамперед, з образами болю та руйнування, але поряд із тим його метафоричне жакхття для осіб із нижчою РА більшою мірою має конотації незворотності як певного кінцевого пункту буття («смерть» в усіх її вимірах), тоді як на вищих рівнях РА з'являється репрезентованість ще й чинників поступової процесуальності наближення людини до відповідного «місця» з потенційною можливістю зміни такого спрямування. Підсилення суб'єктивної ймовірності порятунку від гіпотетичного «Пекла» на тлі зростання рівня РА суб'єкта демонструє, наприклад, відсоткове співвідношення метафоричних образів блискавки, що спопеляє усе навкруги, та дощу із хмар, що несе потенційну можливість відновлення «спаленої землі» (в рамках категорії символів «природних стихій», або, ширше, «небесних» символів): 57,14 % і 42,86 % (на користь «блискавки») у 1-й підгрупі та 44,44% і 55,56 % (вже на користь «дощу») в 4-й підгрупі.

«Рай» та «Пекло» у релігійній картині світу не існують самі по собі – їх треба, так би мовити, заслужити: перший – добрими вчинками, а шлях до другого – через гріх. Тому наступними концептами нашого наукового аналізу та інтерпретації виступають *«добрий вчинок»* (табл. 5.8) і *«гріх»* (табл. 5.9):

**Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «добрий вчинок»**

№ з/п	Види символіки	З найнижчим рівнем РА	З нижчим за середній рівнем РА	З вищим за середній рівнем РА	З найвищим рівнем РА
1.	Символи конкретних дій людини	37,41 (1)	40,97 (1)	41,66 (1)	34,88 (2)
2.	Соматичні символи	33,81 (2)	29,86 (2)	27,78 (2)	35,66 (1)
3.	Абстрактні (в тому числі, геометричні) символи	10,07 (3)	12,50 (3)	12,50 (3)	6,20 (4)
4.	«Земні» символи	7,19 (4)	7,64 (4)	7,64 (4)	15,50 (3)
5.	«Небесні» символи	6,48 (5)	4,86 (5)	6,25 (5)	5,43 (5)
6.	Символи релігійної культури	2,16 (6)	-	1,39 (6)	1,55 (6)
7.	Бог/Святі істоти	1,44 (7)	2,78 (6)	1,39 (6)	-
8.	Символи побутової культури	1,44 (7)	-	-	0,78 (7)
9.	Символи трансформації	-	1,39 (7)	1,39 (6)	-

Перше місце в усіх досліджених підгрупах, окрім 4-ї, із приблизно однаковою своєю суб'єктивною значущістю у даному контексті посіла *символіка реальних дій людини*: дарування/подання іншому певних речей або їжі, різноманітна допомога ближньому (наприклад, піктограма «перевести сліпого через дорогу»), а також моменти догляду за тваринами чи рослинами тощо. Проаналізуємо окремо співвідношення основних типів дій у різних підгрупах: якщо відносна кількість образів типу «подання ближньому» щодо загальної чисельності категорії добрих дій у 1-й підгрупі становить 40,38 %, у 2-й – 57,63 %, у 3-й – 48,33 %, то у 4-й підгрупі – вже 66,67 %. А, наприклад, «догляд за тваринами/рослинами» має протилежну динаміку репрезентованості: 26,92 % – у 1-й підгрупі, 16,95 % – у 2-й, 16,67 % – у 3-й та лише 8,89 % – у 4-й підгрупі. Отож, «добрий вчинок» зі зростанням рівня релігійної активності особистості стає дедалі більш людиноцентрованим у своєму осмисленні.

Друге рангове місце в усіх підгрупах, окрім, знову ж таки, 4-ї, посіли *соматичні символи* («кусмійнене обличчя», «серце», «руки/долоні» та ін.). Натомість у 4-й підгрупі відповідна символіка опинилася вже на *першій позиції*, а проте конативно орієнтовані зображення за своєю відносною кількістю тут майже не поступаються афективно орієнтованим. Отже, на найвищому рівні РА *метафо-*

рично осмислюється той важливий факт, що добрі справи повинні робитися тільки «із серцем».

Третє рангове місце майже в усіх підгрупах займає абстрактна символіка – переважно це знаки типу «клас» і «плюс». І знову 4-та підгрупа – виняток, адже відповідний тип символів тут зустрічається удвічі рідше, ніж у попередніх підгрупах, і тому посідає вже тільки четверту рангову позицію. Натомість на третій позиції – «земна» метафорика, що, відповідно, удвічі рідше зустрічається в усіх інших підгрупах і є там лише четвертою за частотністю. «Земні» символи на найвищому рівні РА – це, насамперед, «квіти», а також «плоди». Метафорично це виглядає за принципом прислів'я: «що посієш, те і пожнеш». У цілому «класи» та «лайки» як данина схематизованості інформатизованого світу, істотно поступаються більш традиційній, глибинній метафоріці.

За іншими виокремленими базовими типами метафоричних категорій тут істотних відмінностей між підгрупами не виявлено. Хіба що за винятком «трансформаційного» типу піктограм – образу «дороги» (до Раю), який з'являється лише на двох проміжних рівнях РА. Припускаємо, що осмислення «добротою вчинку» як «дороги до Раю» не відповідає істинній іманентній сутності класичної альтруїстичності, й тому на найвищому рівні РА респонденти, свідомо чи несвідомо, вилучають його зі своїх малюнків.

Переходимо тепер до опису репрезентацій концепту «*гріха*» (табл. 5.9):

Таблиця 5.9

***Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «гріх»***

№ з/п	Види символіки	З найнижчим рівнем РА	З нижчим за середній рівнем РА	З вищим за середній рівнем РА	З найвищим рівнем РА
1.	Символи конкретних дій людини	29,29 (1)	25,36 (1)	22,00 (1)	22,22 (1)
2.	Абстрактні (в тому числі, геометричні) символи	20,71 (2)	22,46 (2)	22,00 (1)	21,38 (2)
3.	Символи спокуси	19,29 (3)	14,49 (3)	10,00 (4)	22,22 (1)
4.	Символи пекла	13,57 (4)	11,59 (4)	18,00 (3)	11,11 (4)
5.	Соматичні символи	12,14 (5)	22,46 (2)	20,67 (2)	17,09 (3)
6.	Символи релігійної культури	2,86 (6)	-	4,66 (5)	2,56 (5)
7.	Символи смерті	1,43 (7)	-	1,33 (6)	1,71 (6)
8.	Символ каменю	0,71 (8)	1,46 (6)	0,67 (7)	1,71 (6)
9.	Символи земного покарання	-	2,18 (5)	0,67 (7)	-

В усіх чотирьох підгрупах *перше місце* тут, як і при метафоричному осмисленні «доброго вчинку», посіла *символіка конкретних дій людини*. Але, очевидно, змістове її наповнення в даному випадку діаметрально протилежне: це, насамперед, піктографічні зображення знарядь вбивства або, принаймні, потенційних таких засобів (ножа, меча і т. д.), а також пияцтва, тютюнопаління, в окремих випадках – сварок між людьми й ін. Крім того, у 3-й підгрупі першу рангову позицію з описаною конативною символікою поділяють абстрактні символи, які в усіх інших підгрупах – *другі за своєю значущістю*. Це, зокрема, *відтворення відомого знаку «Stop» або знаки «заборонено», «мінус», «чорне коло»* тощо. У 4-й підгрупі, до речі, вони теж майже досягають першої рангової позиції. Крім того, у згаданій підгрупі, як і у 3-й підгрупі, деякою мірою спадає відносна кількість репрезентантів конкретних гріховних дій людини. Інакше кажучи, з наростанням рівня РА особистості розуміння нею «гріха» стає більш абстрактним і глобальним, всеохопним.

Цікавою є метафорика спокуси (образи «червивого/надкушеного яблука», «змія» тощо), яка спочатку, на нижчих рівнях РА, посідає третє рангове місце, потім, на вищому такому рівні, майже удвічі послаблює свою вагомість і стає лише четвертою в ієрархії символів, а вже на найвищому рівні РА понад ніж удвічі відсотково зростає і навіть починає поділяти з конативною символікою першу рангову позицію. Крім того, на вищому за середній рівні РА на третій ранговій позиції перебуває метафорика пекла та покарання (образи, насамперед, «блискавки», «нечистої сили» й т. ін.). Інакше кажучи, якщо на нижчих рівнях РА більшою мірою осмислюються чинники, або рушійні сили, провокатори гріха, причому вони – переважно зовнішнього характеру (наприклад, «змій-спокусник»), то на дещо вищому такому рівні більш значущими стають вже не стільки чинники (вони посуваються на четверту рангову позицію), скільки наслідки гріха, коли людина одноосібно відповідає за все скоєне. Також, починаючи із 2-ї підгрупи, помітно кількісно посилюються соматичні й негативно забарвлені символи («сумне/зле обличчя», «розбите серце» і т. д.), перебуваючи або на другій (2-га та 3-тя підгрупи), або на третій (4-та підгрупа) ранговій позиції. Варто зауважити й той факт, що символіка «земного» покарання («наручники» й т. д.) експлікована лише на двох проміжних рівнях РА.

Отже, як можемо тепер узагальнити, розуміння гріха з наростанням рівня РА проходить складний шлях від домінантної констатації відповідних дій людини та, слабшою мірою, метафоричної вказівки на переважно зовнішніх «спокусників» як на його першопричини (1-ша підгрупа) до відносно гармонійного розподілу суб'єктивного смислу гріха між причинами й наслідками, зовнішніми табу та негативними емоціями в контексті усвідомлення гріховної природи людини.

Один із безпосередніх релігійних шляхів до позбавлення від тягаря гріховності – це «*покаяння*». Отже, проаналізуємо відповідний релігійний концепт крізь призму його бачення нашими респондентами (табл. 5.10):

**Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «покаяння»**

№ з/п	Види символіки	З найнижчим рівнем РА	З нижчим за середній рівнем РА	З вищим за середній рівнем РА	З найвищим рівнем РА
1.	Символи ритуальних дій	42,34 (1)	36,81 (1)	23,08 (2)	32,00 (2)
2.	Соматичні символи	15,33 (2)	19,44 (2)	32,17 (1)	34,00 (1)
3.	Символи релігійної культури	13,14 (3)	6,94 (5)	8,39 (4)	8,66 (3)
4.	Хрест	8,03 (4)	9,03 (4)	11,19 (3)	8,00 (4)
5.	«Небесні» символи	7,29 (5)	10,42 (3)	6,29 (6)	4,00 (5)
6.	Біблія/Святе Письмо	5,84 (6)	3,47 (7)	0,70 (9)	3,33 (6)
7.	Символи трансформації	2,92 (7)	2,08 (8)	4,20 (7)	2,67 (7)
8.	Бог/Святі істоти	2,19 (8)	3,47 (7)	4,20 (7)	3,33 (6)
9.	Священик	1,46 (9)	1,39 (9)	1,40 (8)	0,47 (9)
10.	«Земні» символи	-	0,70 (10)	1,40 (8)	0,67 (8)
11.	Абстрактні (в тому числі, геометричні) символи	0,73 (10)	6,25 (6)	6,98 (5)	2,67 (7)
12.	Вогонь	0,73 (10)	-	-	-

Спостерігається наступна метафорична картина: на двох нижчих рівнях РА *першу рангову позицію* займає *символіка ритуальних дій*, *другу таку позицію* – *соматична символіка*; на двох вищих рівнях РА – навпаки, тобто, обидва типи символів міняються місцями. Важливо при цьому констатувати поступове зближення за значущістю відповідних двох категорій у розрізі підгруп: якщо, наприклад, у 1-й підгрупі різниця їх відносної кількості складає 27,01 % (на користь переваги символіки ритуальних дій), то у 4-й – лише 2,00 % (з невеличким домінуванням соматичної, а точніше афективної метафорики). Отже, одночасно зі зростанням рівня РА при осмисленні покаяння констатована тенденція сприймати його не тільки, насамперед, як систему зовнішніх ритуальних дій («людина на колінах» і т. д.), а в тісній взаємодії таких дій із відповідними внутрішніми переживаннями, де останні, мабуть, є першоджерелом перших («сльози на обличчі», «розбите серце» тощо).

Символи релігійної культури займають третю рангову позицію тільки в 1-й та у 4-й підгрупах, але при цьому їх відносна кількість зменшується в останній понад ніж у 1,5 рази. Натомість у 2-й підгрупі відповідну позицію посідають «небесні» символи, а у 3-й – зображення «хреста». Зауважимо, що в 4-й підгрупі останній тип зображень майже зрівнюється за своєю відносною кількістю із більш розлогою символікою третьої рангової позиції.

Загалом можна стверджувати, що практично в усіх підгрупах, окрім 2-ої, символіка основних релігійних атрибутів разом із «хрестом» займає вагомі рангові позиції, доповнюючи релігійну ритуальність і почуттєвість покаяння особистості. А основна відмінність метафоричного осмислення концепту «покаяння», пов'язана зі зростанням рівня РА, на чому ще раз наголошуємо, – це істотне збільшення почуттєвих («слізно-сердечних») конотацій.

Наступний важливий концепт – «*церква*» (табл. 5.11):

Таблиця 5.11

**Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «*церква*»**

№ з/п	Види символіки	З найнижчим рівнем РА	З нижчим за середній рівнем РА	З вищим за середній рівнем РА	З найвищим рівнем РА
1.	Споруда	91,85 (1)	80,54 (1)	81,29 (1)	82,81 (1)
2.	Антропоморфічні символи	3,71 (2)	3,35 (3)	5,04 (3)	7,03 (2)
3.	Хрест	1,78 (3)	8,05 (2)	6,47 (2)	5,47 (3)
4.	Символи трансформації	1,78 (3)	2,02 (5)	-	2,34 (4)
5.	Символи релігійної культури	0,74 (4)	2,68 (4)	1,44 (5)	-
6.	«Небесні» символи	0,74 (4)	1,34 (6)	2,16 (4)	0,78 (6)
7.	Бог/Святі істоти	-	2,02 (5)	1,44 (5)	1,57 (5)
8.	Біблія/Святе Письмо	-	-	1,44 (5)	-
9.	Священослужитель	-	-	0,72 (6)	-

В усіх чотирьох підгрупах однозначно домінантне *перше місце* посіли піктографічні зображення церкви як споруди – кам'яної або дерев'яної, із різною кількістю куполів і хрестів на них, з вікнами та дверима тощо. А тому відмінності в осмисленні такого особливого для віруючої людини поняття можна побачити, аналізуючи наступні рангові позиції та їх відносну кількісну репрезентованість у різних підгрупах. Так, хоча типові антропоморфічні символи (люди або «серця» усередині споруди) займають *другу рангову позицію* як у 1-й, так і у 4-й підгрупах, а проте в останній їх відносна кількість

зростає понад ніж удвічі. Отже, у *сприйнятті та розумінні суб'єктів із найвищим рівнем РА «церква» більшою мірою олюднюється.*

Високі рангові позиції (третю – у 1-й підгрупі, другі – у 2-й та 3-й підгрупах і знову третю – у 4-й підгрупі) посідає і символ хреста. Як можемо бачити, з наростанням рівня РА до найвищого значущість даного символу, порівняно із двома попередніми, проміжними її рівнями, деякою мірою послаблюється, поступаючись, як вище зазначено, антропоморфній метафоричності. Вважаємо, що, принаймні на тлі деякого зростання ролі символіки «трансформації» саме на найвищому рівні РА, описаний вище факт втілює собою метафоричне осмислення «церкви» відповідними респондентами не тільки й не стільки як священного місця самого по собі, скільки як «шляху» людини серед собі подібних до бажаних «Небес». На подібну інтерпретацію, можливо, вказує також і зникнення на найвищому рівні РА піктографічних зображень церковної атрибутики (аналою, ікон, свічок тощо), що проявилася в образних реакціях респондентів усіх інших підгруп.

Переходимо до опису та інтерпретації метафоричної символіки «храму» (табл. 5.12):

Таблиця 5.12

**Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «храм»**

№ з/п	Види символіки	З найнижчим рівнем РА	З нижчим за середній рівнем РА	З вищим за середній рівнем РА	З найвищим рівнем РА
1.	Споруда	81,06 (1)	70,67 (1)	60,66 (1)	62,99 (1)
2.	Хрест	6,82 (2)	5,33 (4)	10,67 (2)	3,94 (4)
3.	Символи релігійної культури	6,82 (2)	6,67 (3)	6,00 (4)	9,45 (3)
4.	Антропоморфічні символи	3,02 (3)	8,00 (2)	9,33 (3)	14,17 (2)
5.	Символи трансформації	0,76 (4)	3,33 (5)	2,67 (5)	1,57 (6)
6.	Бог/Святі істоти	-	1,33 (6)	1,33 (6)	3,94 (4)
7.	Біблія/Святе Письмо	-	0,67 (7)	2,67 (5)	2,37 (5)
8.	«Небесні» символи	-	0,67 (7)	2,67 (5)	1,57 (6)
9.	Священнослужитель	-	1,33 (6)	1,33 (6)	
10.	«Земний» символ	0,76 (4)	-	-	-
11.	Символи побутової культури	0,76 (4)	-	-	-
12.	Абстрактні (в тому числі, геометричні) символи	-	-	2,67 (5)	-

Як бачимо, метафорична палітра сприйняття та розуміння концепту «храм» – значно розлогіша та диференційованіша, ніж «церкви». По-перше, тут *меншою мірою домінують зображення типу «споруда»*, помітно кількісно спадаючи від найнижчого до найвищого рівня РА. По-друге, навіть такі матеріалізовані відтворення концепту «храм» здійснені переважно якісніше, й зображені в даному випадку споруди – часто красивіші, більші, деталізованіші.

Ключовий у християнстві «хрест» тут посідає спочатку другу рангову позицію, потім – четверту, потім вкотре другу і, нарешті, на найвищому рівні РА – знову лише четверту, причому його відносна кількісна репрезентованість падає приблизно утричі (порівняно з попереднім рівнем). І, щоб хоча б частково проінтерпретувати такий факт, звернемося до контексту інших провідних у різних підгрупах типів метафоричних категорій.

Так, другу рангову позицію у 4-й підгрупі посідає антропоморфічна символіка. Описана ситуація в цілому аналогічна метафоричному осмисленню «церкви», тобто, і храм, і церква більшою мірою «олюднюються» у релігійному світосприйнятті й світорозумінні респондентів *із наростанням рівня РА*. А проте при осмисленні «храму» відносна кількість посилянь на релігійну атрибутику не тільки не зменшується (як це було в контексті «церкви»), а, навпаки, деякою мірою навіть зростає. *«Храм» не просто «олюднюється» – він, водночас, стає ще більш священним.*

Окрім того, тут, на відміну від ситуації з осмисленням концепту «церква», кількість символіки «трансформації» на найвищому рівні РА, навпаки, зменшується. Отже, якщо з наростанням такого рівня *«церква» більшою мірою починає сприйматися як «шлях до Бога», то «храм» – вже як сам Бог поруч*. Доказом цього твердження може слугувати той факт, що в розрізі від 2-ї до 4-ї підгрупи відносна частотність піктографічних зображень Бога зростає приблизно утричі. Можливо, що «хрест», репрезентованість якого, як вище зазначалося, істотно спадає до найвищого рівня РА, поступається чи розчиняється в більш конкретних, антропоморфічних образах Бога, що дійсно стає ближчим особистості з посиленням її релігійної активності. Й навіть, можливо, саме в контексті висловленого вище образ священнослужителя як посередника між Богом і людьми представлений тільки на двох проміжних рівнях РА.

Переходимо тепер до розгляду основних релігійних Таїнств і, з точки зору сучасної науки, одночасно жанрів релігійного дискурсу. Розпочнемо зі *«сповіді»*, розуміння якої, зазначимо, досліджувати певними іншими шляхами, окрім як методами непрямого, проективного характеру, практично неможливо (табл. 5.13):

**Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «сповідь»**

№ з/п	Види символіки	З найнижчим рівнем РА	З нижчим за середній рівнем РА	З вищим за середній рівнем РА	З найвищим рівнем РА
1.	Символи ритуальних дій	26,99 (1)	29,31 (1)	25,73 (1)	25,73 (1)
2.	Символи релігійної культури	23,93 (2)	20,69 (2)	19,88 (2)	15,44 (3)
3.	Священнослужитель	16,56 (3)	9,20 (4)	7,60 (5)	8,09 (5)
4.	Біблія/Святе Письмо	9,82 (4)	9,20 (4)	13,45 (3)	10,29 (4)
5.	Хрест	7,36 (5)	7,47 (5)	8,77 (4)	6,62 (6)
6.	Соматичні символи	5,52 (6)	9,77 (3)	13,45 (3)	18,38 (2)
7.	«Небесні» символи	4,29 (7)	5,75 (6)	3,51 (7)	5,15 (7)
8.	Бог/Святі істоти	3,07 (8)	3,45 (7)	4,09 (6)	3,68 (8)
9.	«Земні» символи	1,84 (9)	-	-	1,47 (11)
10.	Символи трансформації	0,62 (10)	2,87 (8)	1,76 (8)	2,94 (9)
11.	Символи побутової культури	-	0,57 (10)	-	-
12.	Абстрактні (в тому числі, геометричні) символи	-	1,72 (9)	1,76 (8)	2,21 (10)

Зауважимо, насамперед, що, на відміну від у дечому спорідненого зі «сповіддю» концепту «покаяння», в даному випадку *ритуально-конативна символіка* в усіх підгрупах посідає за значущістю домінантне *перше місце*, тоді як афективно заряджені *«соматичні» символи* («обличчя», «серце» і т. д.) займають нижчі рангові місця, за винятком 4-ї підгрупи. Тут метафорика людських почуттів, відсотково посилюючись понад ніж утричі, посідає вже другу рангову позицію. І все ж розрив у відносній кількості між нею та ритуальними діями залишається більшим, аніж при осмисленні «покаяння», дорівнюючи 7,35 %. А у 2-й та 3-й підгрупах аналізована символіка посідає узагалі тільки третє рангове місце, причому у 3-й підгрупі вона поділяє відповідну позицію із піктографічними зображеннями «Святого Письма».

Другими в усіх підгрупах, окрім знову таки 4-ї, стали символічні репрезентації атрибутів релігійної (християнської) культури; тоді як у 4-й підгрупі – вони треті за ранговою позицією, натомість у 1-й підгрупі третіми за своєю суб'єктивною значущістю виявилися піктографічні відтворення постаті священнослужителя.

На основі описаних закономірностей співвідношень та динаміки відносної кількості експлікованої у піктограмах метафорики можемо стверджувати, що якщо на *найнижчому рівні РА «сповідь»* – це переважно зовнішня ритуальна дія, де ключовими є не так сам сповідник, як священнослужитель та атрибути релігійної культури, то на *найвищому такому рівні* – це вже, крім того, значною мірою складний афективний процес, у якому ключову роль відіграє сам сповідник. Доказами саме такої інтерпретації можна вважати той факт, що у піктограмах респондентів 4-ї підгрупи приблизно удвічі спадає репрезентованість постаті священнослужителя (порівняно із представниками 1-ї підгрупи), тоді як відносна кількість складних метафоричних образів «трансформації» людини зростає майже у 5 разів. А ймовірні сумніви у канонічності та справжній релігійності такої сповіді, що виникають з огляду на послаблення значущості постаті священнослужителя, на нашу думку, розвіює відносно стабільна і доволі висока частотність репрезентованості у графічних реакціях респондентів усіх наших підгруп піктографічних зображень «Святого Письма» (образ «розкритої Біблії» і т. ін.).

Ще одне Таїнство, нерозривно пов'язане зі «сповіддю», – це «*причастя*» (табл. 5.14):

Таблиця 5.14

**Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «причастя»**

№ з/п	Види символіки	З найнижчим рівнем РА	З нижчим за середній рівнем РА	З вищим за середній рівнем РА	З найвищим рівнем РА
1.	Євхаристійна чаша	52,43 (1)	48,97 (1)	43,19 (1)	46,46 (1)
2.	Євхаристійна ложка	12,97 (2)	14,43 (2)	18,31 (2)	10,61 (4)
3.	Хліб/просфора	9,73 (3)	11,86 (3)	12,21 (3)	14,14 (2)
4.	Соматичні символи	7,03 (4)	10,82 (4)	7,51 (4)	12,63 (3)
5.	Інші символи церковної культури	5,95 (5)	4,64 (5)	5,63 (5)	3,54 (6)
6.	Священнослужитель	4,86 (6)	4,12 (6)	4,23 (7)	2,53 (7)
7.	Хрест	4,32 (7)	2,06 (7)	5,03 (6)	2,53 (7)
8.	Символи побутової культури	2,16 (8)	1,55 (8)	3,29 (8)	0,50 (9)
9.	Біблія/Святе Письмо	0,55 (9)	-	0,46 (10)	-
10.	Бог/Святі істоти	-	1,55 (8)	-	4,04 (5)
11.	«Небесні» символи	-	-	0,94 (9)	2,02 (8)
12.	Метафори трансформації	-	-	-	0,50 (9)
13.	Абстрактний символ	-	-	-	0,50 (9)

Однозначно домінантну *першу позицію* в усіх підгрупах зайняло піктографічне зображення різної міри деталізованості *євхаристійної чаші*, що є неодмінним церковним атрибутом Таїнства причастя. На *другій ранговій*

позиції в усіх підгрупах, окрім 4-ї, – зображення *євхаристійної ложки*. Відповідну позицію при осмисленні «причастя» в осіб із найвищим рівнем РА посіла *символіка хліба*, яка в інших підгрупах виступає третьою за своєю суб'єктивною значущістю. «Хліб» у християнському контексті, як відомо, – не просто джерело земного життя, а «Тіло Христове», яке Бог-Син заповів через своїх апостолів смертним людям для їх Спасіння у Таїнстві Євхаристії. А тому, відповідно, третьою за значущістю, що йде одразу за символікою священного Господнього «Тіла», у 4-й підгрупі виступає афективно заряджена «соматична» символіка, яка, зауважимо, в усіх інших підгрупах – лише четверта, причому там її відносна частотність понад ніж у 1,5 рази менша.

Як бачимо, від домінантного на нижчих рівнях РА піктографічного відтворення матеріалізованих засобів прийняття Таїн Христових («чаша», «ложка» тощо), на найвищому такому рівні респонденти починають метафорично осмислювати «причастя» як і справді сакральний, духовний процес, насичений вищими релігійними почуттями (наприклад, *образ «серця»*). Відповідно, метафори «трансформації», хоч і в незначній кількості, але все ж таки проявилися саме на цьому рівні РА.

Констатуємо і той факт, що, аналогічно до осмислення «сповіді», у 4-й підгрупі, порівняно із 1-ю, майже удвічі спадає відносна кількість схематизованих зображень священнослужителя, натомість з'являються піктографічні посилання на Бога. Вважаємо, що тут це також можна загалом проінтерпретувати як послаблення одночасно зі зростанням рівня РА зацентрованості людини на певних «земних» моментах релігійності й посиленні розуміння відповідного Таїнства як і справді особистої взаємодії із «Небом».

Нарешті переходимо до концепту «*молитва*», що позначає основний у нашому дослідженні жанр релігійного дискурсу (табл. 5.15):

Таблиця 5.15

*Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «молитва»*

№ з/п	Види символіки	Найнижчий рівень РА	Нижчий за середній рівень РА	Вищий за середній рівень РА	Найвищий рівень РА
1.	Біблія/Святе Письмо	38,13 (1)	37,80 (1)	33,96 (1)	29,33 (2)
2.	Символи ритуальних дій	35,62 (2)	35,98 (2)	33,96 (1)	36,00 (1)
3.	Символи релігійної культури	9,38 (3)	6,10 (3)	10,06 (2)	8,67 (4)
4.	Бог/Святі істоти	5,63 (4)	6,10 (3)	5,66 (3)	10,00 (3)
5.	Хрест	5,00 (5)	4,27 (4)	5,03 (4)	4,67 (6)
6.	«Небесні» символи	4,38 (6)	4,27 (4)	4,40 (5)	3,33 (7)
7.	Соматичні символи	0,62 (7)	3,05 (5)	5,03 (4)	7,33 (5)
8.	Символи трансформації	-	1,83 (6)	0,63 (7)	0,67 (8)
9.	Символи побутової культури	0,62 (7)	-	1,27 (6)	-
10.	Немічність	0,62 (7)	0,60 (7)	-	-

Таким чином, при метафоричному осмисленні «молитви» домінантні *першу та другу рангові позиції* в усіх чотирьох підгрупах посіли піктографічні *символи «Святого Письма» та релігійних ритуальних дій*, причому з наростанням рівня РА перші поступово поступаються за своєю значущістю перед другими. Натомість третю рангову позицію у двох підгрупах досліджених із нижчими рівнями РА зайняли *символи релігійної культури* (в першу чергу, цю категорію тут утворюють піктографічні образи ікон), тоді як у двох підгрупах із вищими рівнями РА – переважно антропоморфічні зображення Бога та Святих істот.

З огляду на зазначене, можна стверджувати, що, в розрізі динаміки осмислення «молитви» від найнижчого до найвищого рівня РА, відбувається деяке послаблення ролі типових символів християнської релігійної культури з певним одночасним *посиленням значущості діалогу людини з Богом та Святими*, так би мовити, «напрямую». Крім того, у респондентів із найвищою РА майже у 12 разів зростає відносна кількість «соматичної» символіки, що втілює афективну феноменологію («серце» і т. д. – від 0,62 % до 7,33 %). Отже, відбувається процес, зворотній щодо особливостей осмислення «віри», адже в даному випадку, одночасно зі зростанням релігійної активності, відбувається метафоричний «зсув», навпаки, від буквальної релігійної ритуальності до більш безпосередніх людських почуттів. Вважаємо, що одна з основних причин таких розбіжностей у розумінні полягає, зокрема, в більшій абстрактності метаконцепту «віра».

Універсальною в усіх підгрупах стала *символіка «рук/долонь»* (у складі категорії «символи ритуальних дій»). Рука була й залишається достатньо сильним символом, що бере свій початок ще у наскельному живописі й залишається актуальним у сучасній християнській іконографії [391, с. 312–313]. Розлогий аналіз семантики, символіки, метафорики образу руки здійснює Т.О. Бородулькіна, за результатами якого рука це і символ влади (світської та духовної), і символ Бога (знак Божественної присутності), і символ активності, і символ любові, турботи, щирості та ін. [41]. А тому відносна кількість зображень «руки/долоні» у всіх підгрупах залишається досить вагомою – 23,75 %; 20,12 %; 17,61 % та 25,33 %, становлячи приблизно від 1/5 до 1/4 (на найвищому рівні РА) від загальної кількості усіх зафіксованих зображень.

Важливим фактом також є поява й підсилення з кожним наступним рівнем РА проявів відомого *феномену «українського кордоцентризму»* [68]. Так, якщо категорія «соматичних» символів, що при осмисленні молитви стосуються афективної сфери, у 1-й підгрупі репрезентована лише одним зображенням «обличчя зі сльозами», то у 2-й підгрупі, поряд з усіма іншими символами, з'являється «серце», а у 3-й та 4-й підгрупах відносна кількість даного символу помітно зростає (вона становить, відповідно, 20,00 %; 50,00 % та 54,55 % від загальної кількості «соматичних» символів).

А найглибинніший архетип, який вкотре проявився в символіці отриманих зображень, – це маскулітний *архетип вогню*. Язичницьким уособленням відповідного архетипу можна вважати *символ сонця*, тоді як більш християнізованим його втіленням – *образ свічі*. Зауважимо, що в розрізі підгруп спадає відносна кількість зображень як першого (4,38 %; 3,66 %; 2,52 %; 0,67 %), так і другого (3,13 %; 1,89 %; 1,22 %; 0,67 %) типів. Припускаємо, що це спостерігається, зокрема, на тлі одночасного зростання частотності символів «серця» і взаємозв'язане із процесом справжнього *осуб'єктнення релігійного дискурсу* на вищих рівнях релігійної активності особистості, коли зменшується його залежність від певних зовнішніх, матеріалізованих чинників.

Останнім проаналізуємо концепт, який до певної міри можна вважати узагальнювальним щодо всіх інших, – це «*релігійні цінності*» (табл. 5.16):

Таблиця 5.16

*Графічно репрезентовані категорії символів,
які опосередковують розуміння концепту «релігійні цінності»*

№ з/п	Види символіки	З найнижчим рівнем РА	З нижчим за середній рівнем РА	З вищим за середній рівнем РА	З найвищим рівнем РА
1.	Біблія/Святе Письмо	37,10 (1)	35,96 (1)	23,56 (2)	35,37 (1)
2.	Хрест	24,19 (2)	23,03 (2)	25,48 (1)	18,49 (2)
3.	Символи релігійної культури	20,96 (3)	15,17 (3)	20,19 (3)	15,85 (4)
4.	Соматичні символи	9,68 (4)	12,92 (4)	15,38 (4)	17,07 (3)
5.	«Небесні» символи	2,69 (5)	4,49 (5)	4,82 (5)	4,27 (6)
6.	Бог/Святі істоти	2,15 (6)	1,69 (7)	3,37 (6)	5,49 (5)
7.	Символи побутової культури	1,61 (7)	3,93 (6)	2,88 (7)	1,83 (7)
8.	Абстрактні (в тому числі, геометричні) символи	0,54 (8)	0,56 (8)	2,88 (7)	1,83 (7)
9.	«Земні» символи	0,54 (8)	1,69 (7)	1,44 (8)	-
10.	Символи трансформації	0,54 (8)	0,56 (8)	-	-

Можемо бачити, що *домінантною* при осмисленні «релігійних цінностей» для більшості підгруп (за винятком 3-ї) виступає *символіка «Святого Письма»*. *Образ «хреста»*, натомість, є доміантним у 3-ій підгрупі, тоді як в усіх інших підгрупах він – *другий за значущістю*. Третю позицію у перших трьох підгрупах посідає символіка релігійної християнської культури, яка у 4-й підгрупі є лише четвертою. А на найвищому рівні РА відповідну (третю)

позицію займають «соматичні» символи, що, як вже вище неодноразово вказувалося, втілюють собою метафорику вищих людських почуттів.

Отже, аналогічно до метафоричного осмислення більшості інших базових релігійних концептів, *на найвищому рівні РА «релігійні цінності» істотною мірою антропоморфізуються, стаючи ближчими людині через її релігійні почуття* (адже відносна кількість відповідної символіки від 1-ї до 4-ї підгрупи зростає майже удвічі).

Крім того, хоч і зі значно меншою своєю значущістю, зміст «релігійних цінностей» в усіх підгрупах формують «небесні» символи, образи Бога та Святих, символи побутової культури (наприклад, зображення вишитих рушників біля ікон), а також окремі абстрактні й «земні» символи (останні, що-правда, відсутні у 4-й підгрупі). А от символи «трансформації» (наприклад, «сходження східцями догори»), які хоч і незначною мірою, але виявлені на нижчих рівнях РА, на вищих її рівнях досить несподівано зникають. Припускаємо, що їх метафорика «переливається» в осмисленні відповідних респондентів, принаймні частково, в метафорику релігійних почуттів.

Тепер відобразимо більш узагальнено всі проаналізовані вище результати, виходячи з найчастотнішої у середовищі досліджених осіб релігійно релевантної символіки (тобто такої, яка проявилася при візуалізації змісту понад половини базових релігійних концептів – табл. 5.17):

Таблиця 5.17

Порівняльна таблиця середньої відносної кількості символічних репрезентантів метафоричного осмислення базових релігійних концептів

№ з/п	Символи/ Рівні РА	Кіль-ть у концептах	Най-нижчий	Нижчий за середній	Вищий за середній	Найвищий	Середня кіль-ть
1.	Антропоморфічні (соматичні)	16	11,95 % (1)	12,80 % (1)	14,87 % (1)	15,81 % (1)	13,86 % (1)
2.	«Небесні»	15	9,22 % (3)	9,39 % (2)	10,36 % (2)	8,22 % (3)	9,30 % (3)
3.	Релігійної культури	14	10,73 % (2)	9,18 % (3)	9,99 % (3)	9,94 % (2)	9,96 % (2)
4.	Абстрактні (геометричні, ін.)	14	3,08 % (7)	4,36 % (7)	4,83 % (6)	3,45 % (7)	3,93 % (7)
5.	Бога і Святих	12	5,38 % (5)	5,87 % (5)	4,50 % (7)	6,81 % (5)	5,64 % (5)
6.	Побутової культури	12	2,57 % (8)	2,47 % (9)	2,16 % (8)	1,91 % (9)	2,28 % (8)
7.	«Земні»	11	5,02 % (6)	5,64 % (6)	5,43 % (5)	5,40 % (6)	5,37 % (6)
8.	Трансформації	11	1,85 % (9)	2,51 % (8)	1,80 % (9)	2,17 % (8)	2,16 % (9)
9.	Хрест	10	7,77 % (4)	8,37 % (4)	9,38 % (4)	8,08 % (4)	8,40 % (4)

Підсумовуючи викладене, наголошуємо, насамперед, ось на чому: на користь того факту, що експлікована психологічними засобами й символічно втілена респондентами *метафорика базових релігійних концептів дійсно відображає архетипні форми свого сприйняття й осмислення*, свідчать як приблизно однакові показники відносної кількості основних типів образів, що проявилися при графічному втіленні більшості із запропонованих концептів, так і, відповідно, їх приблизно однакові, незалежно від рівня релігійної активності, місця в ранговій ієрархії значущості.

Так, в усіх чотирьох підгрупах *перші три місця переконливо посіла антропоморфічна, зокрема «соматична», метафорика, а також «небесна» метафорика й символи релігійної культури (Додаток В)*. При цьому, в свою чергу, *домінантною у складі першої виступає символіка «серця»*, що резонує як із відомим феноменом «українського кордоцентризму», так і з результатами дослідження категоріально-сислової структури релігійної активності респондентів, висвітлених у попередньому розділі роботи.

Водночас, на чому вкотре важливо наголосити окремо, *при осмисленні власне концепту «молитва» домінантним метафоричним образом у структурі загальної антропоморфічної символіки став образ не «серця», а «руки/долоні»*. Можливо, це контрастує з окремими «пасивними» архетипами українського психотипу (за О.А. Донченко та Ю.В. Романенком), адже, наприклад, власну «долю» можна змінити, якщо мати досить дієві та впливові «руки», а можливо й ні, якщо образ асоціюється, наприклад, із виразом «стояти з простягнутою рукою» (наприклад, під церквою). Отож, одна із подальших перспектив нашого дослідження – глибший смисловий аналіз метафоричного образу руки в загальній релігійній картині світу.

Назагал проведене теоретичне та емпіричне дослідження метафоричності осмислення базових у структурі релігійної картини світу концептів дає змогу стверджувати: по-перше, в контексті психологічного аналізу метафора та символ виступають двома нерозривно взаємопов'язаними аспектами (внутрішнім і зовнішнім) цілісного процесу розуміння, причому базові метафори тієї або іншої культури відповідають архетипним структурам психіки особистості; по-друге, в якості валідного емпіричного інструментарію вивчення процесу й результатів метафоризації може використовуватися методика «Піктограма» – як засіб експлікації через графічно-символічне вираження складних метафоричних образів у їх смисловій цілісності; по-третє, хоча асоціативно-метафорична структура осмислення окремих релігійних концептів суб'єктами з різними рівнями релігійної активності характеризується низкою певних своїх відмінностей, репрезентованих та формалізованих в емпіричному дослідженні через порівняння відносної частоти прояву фундаментальних символічних категорій та їх окремих складових, а проте в цілому можна говорити про *архетипну універсальність релігійної картини світу* досліджених

респондентів. Власне така універсальність і виступає базовим, доіндивідуальним, значною мірою архаїчним і сутнісно метафоричним рівнем розуміння релігійного дискурсу – символічно-архетипним таким рівнем.

Також результати емпіричного дослідження продемонстрували, що універсальним антропоморфічним символом, який виступає метафоричним посередником при осмисленні молитви незалежно від рівня релігійної активності досліджених осіб, є символ «руки/долоні» як наочного образу потужної трансляції фізичної та духовної енергії від одного суб'єкта до іншого – від віруючої людини до Бога й від Бога до людини. Отже, переходимо від розкриття найбільш глибоких та універсальних засад розуміння релігійного дискурсу до більш персоналізованих, індивідуалізованих його моментів.

5.2. Психосемантичний підхід та аналіз: персональне осмислення релігійного дискурсу

Однією із найбільш апробованих наукових галузей для дослідження глибоких смислових засад будь-чого, в тому числі релігійного дискурсу, виступає *психосемантика*. У наш час вона розглядається як галузь психології, що вивчає генезу, будову та функціонування індивідуальної системи значень, що, у свою чергу, опосередковують багато з яких або майже всі психічні процеси та стани особистості, особливо пізнавальні. При цьому психосемантика досліджує як загальнопсихологічні аспекти побудови відповідних систем значень, так і диференційно-психологічні. В останньому випадку її завданням виступає реконструкція системи уявлень конкретного індивіда або спільноти індивідів про світ шляхом реконструкції відповідної системи індивідуальних значень – смислів, що у вимірах такого дослідження розглядаються як *категоріально-смислові структури*. Саме останні, на думку представників даної галузі, й опосередковують світосприйняття та світорозуміння особистості [295]. У США та Західній Європі у джерел психосемантики стоять імена Ч. Осгуда, Дж. Сьюсі, П. Таннеубаума, Дж. Фодора та ін. [565]; в Росії – О.Ю. Артем'євої, В.Ф. Петренка, О.Г. Шмельова, Л.М. Мітіної та ін. [295; 320; 447]; в Україні відповідні концепції ґрунтовно й успішно розвивають О.Ф. Бондаренко, З.О. Кіреєва, О.М. Лозова, О.В. Яремчук та ін. [38; 160; 230; 469].

Але, не дивлячись на загалом доволі розлогу палітру подібних досліджень, психосемантичний підхід власне до вивчення релігії та всіх пов'язаних із нею феноменів – усе ще досить рідкісне явище. Наприклад, в Україні за допомогою відповідного інструментарію *О.С. Данілова* розкриває психологічні особливості соціальної перцепції православної ікони в культурно-історичній генезі. Учена стверджує, що для досліджених школярів із традиційною (нецерковною) освітою таке сприйняття опосередковане наступними двома факторами: «Повсякденне уявлення про Рай – Повсякденне

уявлення про Пекло», «Самовизначення – Самоприниження (самознехтування)», а також «Життя в Богові – Життя поза Богом (або невіра у благодать)», «Покаяння – Розкаяння». Водночас, психосемантичний простір сприймання православної ікони учнями недільних шкіл (при релігійних закладах) характеризується двофакторною структурою: «Хороший Пастир – Поганий Пастир» і «Заступництво – Беззахисність» [84].

У Росії *В.Ф. Петренко* провів масштабне дослідження уявлень співвітчизників про *ціннісні орієнтації світових релігій*, у результаті чого виокремив чотирифакторну структуру категоризації даних уявлень: 1) «Заборона на насилля – Насилля дозволене заради благих намірів», 2) «Вимога до обмеження своїх пристрастей і бажань – Потурання своїм бажанням», 3) «Жорстка нормативність поведінки – Можливість вибору», 4) «Ілюзорність буття – Включеність у буття, у світ людей» [295, с. 448–453]. У західному науковому світі спроби психосемантичного дослідження релігійної віри репрезентовані, наприклад, в рамках масштабнішої «когнітивної науки про релігію» («CSR» – Дж. Андерсен та ін.) [511].

Загальні теоретико-методологічні основи дослідження релігійної феноменології засобами психосемантики можна віднайти, зокрема, в теорії *«релігійного естетизму»*, побудованої, у свою чергу, на засадах концепції П.А. Флоренського [401]. Як вказує О.В. Сидорченко, історична динаміка дослідження естетично-релігійної перцепції особистого буття показує перехід від натуралістичних форм його вирішення (Геракліт, Емпідокл, Платон, Аристотель) до *розуміння чуттєвості* не лише як джерела тілесного буття, а і як *структурного компонента богопізнання* (богорозуміння – Н.С.), якому властиві такі характеристики як: неverbалізованість, ірраціональність, образність, глибина, естетичність, фундаментальність (Оріген, Августин, Фома Аквінський) [353, с. 9]. Інакше кажучи, саме значною мірою сенсорно-перцептивне осягнення будь-якого релігійного феномену – основа першопочаткового його індивідуального осмислення.

А тому основним емпіричним інструментом на даному етапі дослідження – при з'ясуванні психологічних особливостей розуміння релігійного дискурсу на довербальному смислому (точніше, умовно «довербальному»), адже в дослідженні всі відповідні словесні структури особистості так чи інакше вербалізуються) рівні, став метод *семантичного диференціалу* (СД), запропонований ще у 1952 році Ч. Осгудом для вимірювання відмінностей у розумінні тієї чи іншої сфери або відповідних їй понять [542]. При цьому на увазі мається той унікальний смисл, який певна персона, предмет, явище тощо набувають у свідомості суб'єкта у зв'язку з його власним життєвим досвідом.

У нашому дослідженні використовувався *класичний предметний СД* з його 25 біполярними шкалами, що, на думку зарубіжних учених, відображають *базові, кроскультурні аспекти розуміння світу*: наприклад, «легкий–важкий», «слабкий–сильний», «поганий–хороший» і т. д. (*Додаток Г*).

Уточнимо, що якщо у класичних психосемантичних експериментах Ч. Осгуда та його колег усі ці шкали, корелюючи одна з одною, у підсумку утворюють *три відносно ортогональні фактори*: «Оцінка», «Сила» та «Активність», то в деяких інших дослідженнях виокремлюється більше факторів. Так, П. Бентлер та А. Лавойе, поряд із трьома базовими осгудівськими факторами, виокремлюють також «Щільність», «Впорядкованість», «Реальність» і «Звичність»; а В.Ф. Петренко, окрім «Оцінки», «Активності», «Сили», «Впорядкованості» та «Складності», говорить також і про специфічний фактор «Комфортності» [295, с. 89–97].

У психосемантичних дослідженнях О.Г. Шмельова [447]: 1) *фактор «Оцінка»* (14 шкал) поділяється на «загальну» («хороший–поганий»), «моральну» («добрий–злий»), «естетичну» («огидний–приємний»), «інтелектуальну» («розумний–дурний»), «складний–простий»), «емоційну» («рідний–чужий»), «дорогий–байдужий»), «улюблений–ненависний») та «перцептивну» («світлий–темний»), «гладкий–нерівний»), «вологий–сухий»), «свіжий–несвіжий»), «гострий–тупий»), «чистий–брудний»), причому вказується, що в суб'єктивних семантичних просторах нерідко відбувається перенос «перцептивної» оцінки на оцінку «моральну»;

2) *фактор «Сила»* (або «потенціальна енергія» – 4 шкали), пов'язаний з експресивними характеристиками тексту, складається із «загальної сили» («сильний–слабкий»), «величини» («великий–маленький»), «тяжкості» («легкий–важкий»), «твердості» («м'який–твердий») та ін.;

3) *фактор «Активність»* (або «актуальна енергія» – 6 шкал) – із «загальною активністю» («активний–пасивний»), «розслаблений–напружений»), «швидкості» («швидкий–повільний»), «теплоти» («гарячий–холодний»), «веселості» («радісний–сумний»), «життєрадісний – похмурий») тощо.

Й ніде в такій класифікації не згадується шкала «хаотичний–впорядкований», яка входить до складу класичного СД за Ч. Осгудом [442]. Тобто, дана шкала або справді належить до ортогонального виміру оцінювання й осмислення навколишнього світу, як це стверджує В.Ф. Петренко, або вона корелюватиме з іншими шкалами. Це та інше було перевірено у нашому *емпіричному дослідженні*, метою якого стала експлікація та інтерпретація базових категоріально-сміслових структур, що опосередковують розуміння релігійного (молитовного) дискурсу на власне персональному рівні такого розуміння.

Як предмет для оцінювання за шкалами СД розглядався *процес молитви* як такий у цілому – яким його сприймає та осмислює кожен учасник дослідження. А саме: оцінити за даними шкалами пропонувалося *канонічну молитву «Отче наш»* (інші її назви – «Молитва Господня», «Молитва вірних»). Це молитва, прийнята християнами, згідно з Новим Заповітом (Євангеліє від Матвія та Євангеліє від Луки), з вуст самого Ісуса Христа під час Нагірної проповіді та на прохання Його учнів. Незважаючи на свою лаконічність, вона охоплює всі основні

типи молитов і включає у себе звернення до Бога (перший рядок), сім прохань і славослів'я. «Отче наш», таким чином, – одна з основних молитов, яка в тій чи іншій своїй формі (латинській, старослов'янській, українізованій, мовами інших народів світу) відома практично кожному християнину, незалежно від його конкретної конфесії, тому її й було обрано в якості основного, якщо так можна висловитися, «стимульного матеріалу» в нашому емпіричному дослідженні.

Зауважимо, що учасникам дослідження пропонувалося психологічно оцінити канонічну молитву «Отче наш» одразу після спонтанного (в будь-який особисто зручний час) її прочитання. Основним способом математико-статистичної обробки даних знову став факторний аналіз, проведений за допомогою пакету комп'ютерних програм «SPSS» (версія 17.0). Для визначення кількості значимих факторів у даному випадку було обрано критерій Кайзера, при якому кількість таких факторів дорівнює кількості компонент, власні значення яких більші за 1.

Проаналізуємо отримані результати факторизації матриці емпіричних даних окремо для кожної підгрупи досліджених осіб із різними рівнями релігійної активності.

1. Респонденти з найнижчим рівнем РА продемонстрували восьмифакторну категоріально-смыслову структуру розуміння канонічного релігійного дискурсу, яка в цілому пояснює 65,63 % загальної дисперсії індивідуальних оцінок (табл. 5.18):

Таблиця 5.18

Психосемантична структура розуміння канонічної молитви на найнижчому рівні РА

№ з/п	Назва фактору (в дужках вказується відсоток від загальної дисперсії)	Шкали, що увійшли зі значимим навантаженням (у дужках вказується його показник)
1.	« Раціональна та добра близькість » (24,64 %)	« Розумна » (0,72), « Добра » (0,66), « Чиста » (0,65), « Рідна » (0,65), « Дорога » (0,57), « Улюблена » (0,53), « Життєрадісна » (0,40)
2.	« Хороша і повільна сила » (10,15 %)	« Хороша » (0,80), « Світла » (0,73), « Сильна » (0,62), « Приємна » (0,57), « Повільна » (0,42)
3.	« Комфортна впорядкованість » (7,03 %)	« Проста » (0,70), « Розслаблена » (0,67), « Гладка » (0,64), « Впорядкована » (0,57), « Легка » (0,44)
4.	« Свіжа і приємна активність » (5,24 %)	« Свіжа » (0,72), « Гостра » (0,66), « Активна » (0,56), « Життєрадісна » (0,51), « Улюблена » (0,51), « Гаряча » (0,44)
5.	« Радісна легкість » (5,08 %)	« Радісна » (0,85), « Легка » (0,65), « Життєрадісна » (0,49)
6.	« М'яка динамічність » (4,82 %)	« М'яка » (0,80), « Гаряча » (0,48), « Швидка » (0,45)
7.	« В'язка повільність » (4,56 %)	« Волога » (0,82) та « Повільна » (0,44)
8.	« Величина » (4,11 %)	« Велика » (0,90)

Таким чином, у респондентів із найнижчим рівнем РА домінуюча категоріально-сміслова основа розуміння релігійного дискурсу складається майже винятково з оціночних шкал, за винятком однієї шкали «активності» («життерадісна»), причому *найвагоміша* у такій структурі – інтелектуальна шкала «розумна». Якщо ж говорити про метафоричність дискурсу, то експлікована у складі даної структури шкала «рідна», на нашу думку, вказує на істотний вплив однієї із базових у будь-якій релігійній системі горизонтальної *метафори «родинних зв'язків»*.

2. Респонденти з нижчим за середній рівнем РА також продемонстрували восьмифакторну категоріально-сміслову структуру розуміння канонічного релігійного дискурсу, яка пояснює 59,34 % загальної дисперсії. Але при цьому семантичне наповнення виокремлених факторів, у тому числі найвагомішого серед них, помітно змінюється (табл. 5.19):

Таблиця 5.19

**Психосемантична структура розуміння канонічної молитви
на нижчому за середній рівні РА**

№ з/п	Назва фактору (в дужках вказується відсоток від загальної дисперсії)	Шкали, що увійшли зі значимим навантаженням (у дужках вказується його показник)
1.	«Добра близькість та сила» (14,97 %)	«Добра» (0,75), «Рідна» (0,74), «Хороша» (0,58), «Сильна» (0,53), «Чиста» (0,44)
2.	«Комфортна радість» (8,74 %)	«Розслаблена» (0,76), «Легка» (0,61), «Проста» (0,58), «Радісна» (0,53), «Гладка» (0,42), «Життерадісна» (0,40)
3.	«Приємна активність та впорядкованість» (8,31 %)	«Активна» (0,72), «Гаряча» (0,63), «Впорядкована» (0,62), «Приємна» (0,48), «Гладка» (0,46)
4.	«Раціональна приємність» (7,01 %)	«Розумна» (0,73), «Світла» (0,61), «Приємна» (0,51), «Чиста» (0,49), «Хороша» (0,42)
5.	«Гострота відчуттів» (6,11 %)	«Гостра» (0,82) та «Свіжа» (0,73)
6.	«Сильна динамічність» (5,14 %)	«Велика» (0,68) та «Швидка» (0,63)
7.	«Прийнятність» (4,69 %)	«Улюблена» (0,78)
8.	«Неусихаюча цінність» (4,38 %)	«Волога» (0,79) та «Дорога» (0,40)

Таким чином, провідна на попередньому рівні РА шкала «розумна» тут «опускається» аж до четвертого за суб'єктивною значущістю фактору, натомість приблизно однаковими за своєю впливовістю у складі першої категоріально-сміслової основи розуміння релігійного дискурсу виступають *моральна оцінка «добра» та емоційна оцінка «рідна»* (остання знову вказує на пріоритетність горизонтальної *метафори «родинних зв'язків»*). Окрім домі-

нуючих оцінкових шкал, сюди увійшла також і одна шкала із блоку «сили». Інакше кажучи, якщо на найнижчому рівні РА більш вагомими є динамічні показники релігійного дискурсу («життерадісний»), то на дещо вищому такому рівні РА – вже смисловий вимір його експресивності («добра» й «рідна» – а отже, і «сильна» молитва, та навпаки).

3. Респонденти з вищим за середній рівнем РА, аналогічно до попередніх рівнів, продемонстрували восьмифакторну категоріально-смислову структуру як основу первинного індивідуального розуміння молитовного дискурсу, що пояснює 62,72 % дисперсії емпіричних даних; при цьому конкретне семантичне наповнення й порядковість експлікованих факторів знову помітно змінюються (табл. 5.20):

Таблиця 5.20

**Психосемантична структура розуміння канонічної молитви
на вищому за середній рівні РА**

№ з/п	Назва фактору (в дужках вказується відсоток від загальної дисперсії)	Шкали, що увійшли зі значимим навантаженням (у дужках вказується його показник)
1.	«Добра впорядкованість і сила» (12,09 %)	«Добра» (0,79), «Світла» (0,79), «Приємна» (0,73), «Хороша» (0,73), «Впорядкована» (0,48), «Сильна» (0,44)
2.	«Комфортність переживання» (8,29 %)	«Проста» (0,78), «Розслаблена» (0,73), «Легка» (0,64), «Гладка» (0,53)
3.	«Приємна близькість» (8,09 %)	«Дорога» (0,69), «Рідна» (0,62), «М'яка» (0,57), «Свіжа» (0,48), «Чиста» (0,44)
4.	«Гострота відчуттів» (7,36 %)	«Гостра» (0,76) та «Гаряча» (0,65)
5.	«Улюблена раціональність» (6,94 %)	«Улюблена» (0,83), «Розумна» (0,73), «Повільна» (0,43)
6.	«Життєва радість» (6,93 %)	«Радісна» (0,83) та «Життерадісна» (0,74)
7.	«Неусихаюча та чиста сила» (6,63 %)	«Волога» (0,74), «Сильна» (0,62), «Свіжа» (0,45), «Чиста» (0,44)
8.	«Активна сила» (6,39 %)	«Велика» (0,75) та «Активна» (0,56)

Як бачимо, на вищому за середній рівні РА семантичний зміст домінантної категоріально-смислової основи розуміння канонічного релігійного дискурсу, хоча в чомусь і подібний до такої основи на попередньому рівні РА (адже *так само найвагомішою є шкала «добра»*), а також присутні шкали «хороша» і «сильна»), але, по-перше, оцінкові шкали тут ще більш посилюються; по-друге, *зникають шкали «рідна» і «чиста», а додаються – «світла», «приємна» і «впорядкована»*. Таким чином, найвагоміший фактор урізноманітнюється за своїм наповненням, включаючи у себе вже одразу три типи

шкал: крім «оцінки» та «сили», ще й «впорядкованість». Важливими для респондентів цієї підгрупи стають вже не тільки моральний, естетичний, емоційний вплив молитви, а і міра її впорядкованості, що, вочевидь, полегшує розуміння. Крім того, на зміну домінуючій на двох нижчих рівнях РА метафорі «родинних зв'язків» тут приходять, мабуть, ще *глибинніша, впливовіша метафора, пов'язана із глобальним біблійним архетипом світла*.

4. На відміну від представників усіх інших підгруп, **респонденти з найвищим рівнем РА** продемонстрували шестифакторну категоріально-сміслову структуру сприйняття й розуміння релігійного дискурсу, яка пояснює 64,79 % загальної дисперсії (табл. 5.21):

Таблиця 5.21

Психосемантична структура розуміння канонічної молитви на найвищому рівні РА

№ з/п	Назва фактору (в дужках вказується відсоток від загальної дисперсії)	Шкали, що увійшли зі значимим навантаженням (у дужках вказується його показник)
1.	«Хороша та приємна сила, близькість, впорядкованість, раціональність» (21,50 %)	«Хороша» (0,92), «Світла» (0,91), «Приємна» (0,85), «Добра» (0,74), «Чиста» (0,69), «Сильна» (0,66), «Рідна» (0,59), «Впорядкована» (0,51), «Улюблена» (0,50), «Розумна» (0,45)
2.	«Раціональна, близька, радісна активність та сила» (13,29 %)	«Розумна» (0,67), «Улюблена» (0,67), «Гаряча» (0,64), «Радісна» (0,60), «Рідна» (0,55), «Чиста» (0,54), «Життєрадісна» (0,60), «Активна» (0,44), «Велика» (0,41)
3.	«Приємна впорядкованість та активність» (9,64 %)	«Гладка» (0,72), «Впорядкована» (0,54), «Гостра» (0,57), «Свіжа» (0,51), «Активна» (0,43)
4.	«Комфортність переживання» (9,18 %)	«Розслаблена» (0,76), «Легка» (0,75), «Проста» (0,68), «М'яка» (0,50)
5.	«Свіжість відчуттів» (5,92 %)	«Волога» (0,80), «Свіжа» (0,45), «Гостра» (0,42)
6.	«Повільна сила» (5,25 %)	«Повільна» (0,74) та «Велика» (0,55)

Як можемо тепер констатувати, домінуюча категоріально-смістова основа сприйняття й розуміння канонічного релігійного дискурсу в представників найвищого рівня РА, порівняно з усіма нижчими її рівнями, є найбільш семантично багатою та різноаспектною, оскільки вона включає у себе одразу 10 різних шкал, які належать до «оцінки», «сили» та «впорядкованості». При цьому найвагомішою у її складі виступає *загальна оцінкова шкала «хороша»*,

але на паритетних засадах з іще однією оцінковою шкалою – «світлою». Вважаємо, що таке посилення зарядженістю архетипом світла на даному рівні РА робить молитву, принаймні психологічно, більш впливовою та дієвою.

Порівняємо міру репрезентованості базових типів шкал у складі першого найвагомішого фактору в різних підгрупах. Але для цього спочатку переведемо абсолютні кількості використаних таких шкал у відносні, виходячи з їх різної кількісної представленості у класичному СД (так, «Оцінка» представлена 14 шкалами, «Сила» – 4, «Активність» – 6, а «Впорядкованість» – 1). Наприклад, якщо до складу першого фактору в 1-й підгрупі увійшли одразу 6 оцінкових шкал, то їх відносна кількість складає 6/14, що дорівнює 42,86 %, і т. д. Отримані таким чином дані наведені в табл. 5.22:

Таблиця 5.22

Міра репрезентованості основних типів шкал СД у базових смислових структурах розуміння молитви в різних підгрупах

Тип шкал/ Рівень РА	Найнижчий рівень РА	Нижчий за середній рівень РА	Вищий за середній рівень РА	Найвищий рівень РА
«Оцінка»	42,86 %	28,57 %	28,57 %	57,14 %
«Сила»	-	25 %	25 %	25 %
«Активність»	16,67 %	-	-	-
«Впорядкованість»	-	-	100%	100 %

Як можна бачити за даними табл. 5.22, на найнижчому рівні РА ключовими у процесі первинного персоналізованого осмислення релігійного дискурсу виступають «оцінка» та «активність», причому вкотре наголошуємо, що у складі першого типу домінує інтелектуальний компонент – «розумна». Інакше кажучи, для респондентів даної підгрупи найвагомимим аспектом осмислення канонічного релігійного дискурсу виступає когнітивно-інтелектуальний його вимір, а також, хоч і дещо слабше, міра «радісної динамічності», що в цілому відповідає домінантному когнітивно-прагматичному контексту розуміння, обґрунтованому при дослідженні загальної структури РА в цій підгрупі.

На нижчому за середній рівні РА суб'єктивна значущість типів шкал у складі першого фактору приблизно порівну розподілилася між «оцінкою» та «силою», причому із першої зникає її інтелектуальний компонент, а його місце посідають приблизно рівнозначні «моральна» й «емоційна» складові. Отже, для респондентів цієї підгрупи при персоналізованому розумінні релігійного дискурсу ключовою стає його «емоційна моральність», що до певної міри суголосна з попередньо описаною пасивною та психологічно амбівалентною загальною структурою РА у 2-й підгрупі. Мабуть, домінантне

осмислення молитви як, насамперед, «доброї» та «рідної» самої по собі на даному рівні РА й виступає свого роду «античинником» більш розлогої релігійної комунікації з іншими віруючими людьми. А тому, як варто уточнити, тут домінує в цілому афективно-пасивний вимір розуміння релігійного дискурсу (адже *«сила», з точки зору класичної психосемантики, – це ще не дія, не «активність», а тільки її потенціал.*

На вищому за середній рівні РА у складі першого фактору про себе вже заявляє шкала *«впорядкованості»*, яку, на тлі однакової суб'єктивної значущості *«доброї» та «світлої» молитви*, можемо розглядати як свого роду *«надійність»* останньої. На нашу думку, це пов'язане з уже неодноразово згадуваним потужним архетипом світла: *«порядок та добро там, де світло, а отже, і день, і промисел Божий»* – мабуть, приблизно така іманентна почуттєва логіка осмислення канонічного релігійного дискурсу респондентами 3-ї підгрупи. А тому, якщо знову звернутися до порівняння цих даних із попередніми результатами дослідження загальної структури РА, контекст розуміння релігійного дискурсу справді стає афективно-комунікативним (адже, якщо молитва – *«надійна»*, то *«надійний»* і весь релігійний світ, і всі ті, хто молиться, а тому з ними можна і треба активно взаємодіяти).

На найвищому рівні РА, з точки зору класичної психосемантики (наприклад, за В.Ф. Петренком), на перший погляд, можна говорити про меншу когнітивну складність респондентів (виокремлено вже не 8, а лише 6 значущих факторів), а отже, і про їх більшу психологічну ригідність у даному аспекті. А проте, з огляду на структуру домінантної категоріально-сислової основи розуміння релігійного дискурсу в даній підгрупі, на нашу думку, швидше доцільно стверджувати, як вже наголошувалося в попередньому розділі роботи, про більшу гнучкість, багатоаспектність, гармонійність розуміння. Адже, по-перше, до складу відповідної основи *повертається шкала «розумна»*; по-друге, *оцінкові шкали* тут репрезентовані усіма їх типами (*«загальним», «моральним», «перцептивним», «емотивним», «інтелектуальним»* тощо). Єдиний виняток – сюди не увійшла жодна *«активна»* шкала, що засвідчує надання переваги віруючою людиною із найвищим рівнем РА не стільки *«радінній», «швидкій»* і т. д. молитві, скільки, насамперед, глобально *«хорошій»* та до глибини душі *«світлій»*. Відповідно, такі результати цілком вписуються у найбільш гармонійний, за результатами попереднього етапу дослідження, загальний психологічний контекст розуміння релігійного дискурсу на даному рівні РА, в якому, проте, *найслабшою ланкою так і залишився мотиваційно-цільовий аспект* (а це відповідає відсутності будь-яких *«активних»* шкал у складі домінантного за СД фактору).

Констатуємо, що розуміння релігійного дискурсу на різних його рівнях, у тому числі, на персональному, власне смислово-такому рівні, – вищою мірою складний процес, який, на перший погляд, майже не піддається або мало

піддається своєму науковому вивченню. Водночас, сучасна психологія напружувала певний арсенал могутніх концептуальних та діагностичних засобів, що дають змогу до певної міри успішно просуватися в напрямку такого вивчення, що і продемонстрували результати нашого дослідження, проведеного за допомогою класичного семантичного диференціалу. Крім цього методу, як і власне психосемантичного підходу, упродовж останніх десятиліть про себе потужно заявляє психолінгвістика, яку можна розглядати як міждисциплінарну галузь ще вищого системного рівня, з ще складнішим інструментарієм.

Отже, переходимо до опису та інтерпретації результатів дослідження психологічних особливостей розуміння релігійного дискурсу на ще одному його рівні – інтерперсональному, значеннєвому, вербальному і за формою, і за змістом.

5.3. Обґрунтування методики й опис результатів психолінгвістичного дослідження: релігійний дискурс в інтерперсональних рамках розуміння

Як вже було раніше теоретично обґрунтовано, крім смислового, значною мірою дифузного, глобального і синкретичного персонального рівня розуміння релігійного дискурсу, існує також інтерперсональний його рівень – значеннєвий, зазвичай більш диференційований та рефлексивний. Тут доцільно провести паралель, з одного боку, з поняттями-комплексами (з точки зору, насамперед, їх асоціативності), а з іншого боку, із власне поняттями (що відносно легко піддаються словесним визначенням) за Л.С. Виготським [65]. Припускаємо, як з огляду на емпірично підтверджену істотну впливовість когнітивно-інтелектуального компоненту в розумінні релігійного дискурсу, констатовану на попередніх етапах нашого дослідження, так і у зв'язку із самим фактом поширеності Святого Письма саме через вербальні тексти, що останній рівень є значущим із різних точок зору.

Отже, *мета емпіричного дослідження* на даному етапі – експлікація, опис та категоризація системи понять респондентів, що опосередковують вербально-значеннєве розуміння канонічної молитви як одного із прототипних жанрів релігійного дискурсу; а також виведення на цій основі базової дискурсивної моделі такого розуміння.

Насамперед, необхідно було отримати й зафіксувати вербальні продукти розуміння канонічної молитви «Отче наш», які у нашому дослідженні отримали назву «*зустрічні релігійні дискурси*». З такою метою респондентам були роздані спеціальні бланки, де пропонувалася *інструкція* наступного змісту: «*Мабуть, Ви знаєте напам'ять молитву «Отче наш». Просимо Вас подумки почати читати цю священну для будь-якого християнина молитву тоді, коли виникне спонтанне бажання, розподіляючи її водночас на окремі, завершені*

у смисловому плані розділи (частинки). При цьому на одній половинці листка паралельно записуйте такі частинки, а на другій, поряд – ті асоціації, поняття, речення, які у Вас виникатимуть. Відповідні смислові частинки Ви виокремлюєте згідно з Вашим баченням, а розуміння їх, відповідні поняття чи висловлювання записуйте швидко, довго не задумуючись. Головне – бути максимально щирим і не відволікатися. Наприкінці підсумуйте, узагальніть, зробіть висновок, що саме для Вас означає ця молитва».

Отже, ключовим процесуальним моментом даної методики виступає реальний релігійний дискурс особистості, котра дійсно звертається до Бога з відповідною молитвою, а не просто дає відповіді на ті чи інші питання традиційних особистісних питальників або реагує на дуже часто відірвані від «живого» контексту слова-стимули в асоціативному експерименті. Вкотре наголосимо, що ймовірні етичні проблеми такого підходу в нашому дослідженні були вирішені ще на його початку: ті, хто не хотів таким чином «оголювати душу», до складу вибірки не залучалися. Крім того, були вилучені й бланки тих респондентів, які вже у процесі самого дослідження відмовилися із різних причин виконувати таке завдання.

Отримані й зафіксовані зазначеним чином 543 тексти далі були піддані процедурам контент-аналітичної та математико-статистичної обробки за допомогою комп'ютерної програми «Textanz» (версія 2.4.2.0). У наш час згадана програма розглядається як методика, призначена для частотного аналізу тексту на рівні слів, фраз, словникових форм. З її допомогою існує можливість здійснювати аналіз будь-якого текстового масиву [256, с. 35].

На основі застосування відповідної програми, наприклад, досліджувалися мовленнєві стилі відомих суспільних діячів і репрезентації особливостей переживання різних за емоційним модусом подій в автобіографічній пам'яті (Л.В. Засекіна) [128], універсальні психолінгвістичні стратегії перекладу художнього тексту (С.В. Засекін) [121], концептуальні стилі англомовних політиків (Д.М. Каліщук) [147], психологічна готовність особистості до виходу на пенсію (Л.І. Магдисяк) [236], ефективність презентації освітніх програм у соціальних мережах (Т.В. Клімова) [166], психолінгвістичні особливості педіатричного жаргону при консультуванні майбутніх матерів (М. Фаррелл, Л. Деустер, Дж. Донован, С. Крістофер) [507] та ін.

За концептуальну основу зазначеної обробки, а також інтерпретації її результатів, брався **метод психолінгвістичного текстового аналізу (ПЛТА)**, передумови якого закладені М.І. Жинкіним [115]. У наш час в Україні даний метод активно упроваджується, наприклад, Л.В. Засекою та С.В. Засекіним. Зазвичай вираховуються наступні *основні показники*: загальний обсяг тексту, кількість речень, їх середній розмір, кількість різних слів, коефіцієнт словникової (лексичної) різноманітності, коефіцієнт дієслівності («агресивності») та ін. [121, с. 92–95].

Потім результати контент-аналізу зафіксованих вербальних продуктів індивідуального осмислення респондентами канонічної молитви «Отче наш» (тобто власне «зустрічні релігійні дискурси»), узагальнювалися й порівнювалися щодо усіх чотирьох наших підгруп. Зауважимо при цьому, що ми послуговувалися «лемою № 2» відомого у галузі психосемантики дослідника – В.П. Серкіна, котрий стверджує: якщо у групі з не менш як 20–30 осіб асоціація при описі якого-небудь стимулу використана трьома або більшою кількістю піддослідних, то вона використана не випадково. А отже, якщо така асоціація використана членами групи не випадково, то вона включається у *семантичну універсалью* відповідного стимулу для даної групи [351, с. 76–77]. У нашому випадку, коли в якості як вербального стимулу, так і реакції на нього виступають вже не окремі поняття, а цілісні тексти, можемо говорити про *лінгвістичні універсалиї*. Якщо ж останні описуються та розглядаються в контексті психологічного рівня аналізу – то це вже *психолінгвістичні універсалиї*.

Важливо також зауважити, що до процедури інтерпретації результатів контент-аналізу було залучено 7 експертів у відповідній галузі, а саме: 4-х священнослужителів різних християнських конфесій та 3-х фахівців у галузі релігієзнавства. Остаточне рішення про віднесення певної конкретної вербальної реакції до тієї або іншої категорії приймалося з огляду на визнання першої саме такою більшістю з експертів (тобто, щонайменше, 4 із 7).

Розглянемо, насамперед, *результати психолінгвістичного аналізу власне канонічної молитви «Отче наш»*: загальна кількість слів у молитві – 63; середня кількість символів у слові – 4,03; кількість різних слів – 47; загальна кількість речень – 8; середня кількість слів у реченні – 7,88.

Контент-аналіз текстуального масиву молитви також дав змогу виокремити наступні базові категорії з відповідними лексемами у розрізі основних частин мови (в дужках буде наводитися абсолютна й відносна кількість відповідних частин мови та поняттєвих категорій):

1) іменники (16 – 38,10 %) – «*Місце буття Бога та людей*» (5 – 31,25 %): «царство» (2), «(на) небесах» (2), «(на) землі»; «*Зло та його атрибути*» (4 – 25,00 %): «спокусу», «провини», «лукавого», «винуватцям»; «*Бог, Його ім'я та атрибути*» (3 – 18,75 %): «Отче», «слава», «ім'я»; «*Буття та його рушійні сили*» (2 – 12,50 %): «сила», «воля»; «*Складові земного буття*» (1 – 6,25 %): «хліб»; «*Складові духовного буття*» (1 – 6,25 %): «Аміль»; 2) займенники (13 – 30,95 %) – «*Ми, наше*» (9 – 69,23 %): «нам, нас, ми» (5), «наш, наші, нашим» (4); «*Ти*» (4 – 30,77 %): «Твоє, Твоя»; 3) дієслова (10 – 23,81 %) – «*Прохання та допомога*» (5 – 50 %): «прийде», «буде», «дай», «визволи», «не введи»; «*Прощення*» (2 – 20 %): «прости», «прощаємо»; «*Буття та його атрибути*» (2 – 20 %): «є»; «*Дії та властивості Бога*» (1 – 10 %): «святиться»; 4) прикметники (1 – 2,38 %) – «*Людина та її земне буття*» (1 – 100 %): «насущний»; 5) Прислівники (2 – 4,76 %) – «*Час*» (2 – 100 %): «сьогодні», «навіки».

За наведеними даними підраховано, що коефіцієнт словникової різноманітності молитви – 74,60 %; коефіцієнт дієслівності – 23,81 %.

Є у тексті молитви «Отче наш» службові частини мови (всього – 21): 1) сполучники (12) – «і» (6), «як» (2), «так» (1), «що» (1), «але» (1), «бо» (1); 2) прийменники (5) – «на» (3), «у» (1), «від» (1); 3) частки (4) – «нехай, хай» (3), «не» (1). При цьому на окрему увагу заслуговує частотність використання сполучника «і» (50,00 % від загальної кількості усіх сполучників), що вказує на істотну симультанність відтвореної у молитві релігійної картини світу; сполучника «але» (8,33 %), що демонструє незначні смислові опозиції у такому сприйманні; частки «хай/нехай» (75,00 % від усіх часток) як дискурсивного маркера чогось бажаного, ідеального і заперечної частки «не» (25,00 %) як дискурсивного маркера чогось не бажаного або навіть забороненого. Загалом коефіцієнт логічної зв'язності канонічної молитви – 2,63.

Тепер розглянемо і порівняємо узагальнені результати контент-аналізу отриманих вторинних – зустрічних релігійних дискурсів, що втілюють у різних підгрупах психолінгвістичні особливості розуміння канонічної молитви на значеннєвому його рівні. Почнемо з першої підгрупи.

1. Дискурси суб'єктів із найнижчим рівнем РА. Загальна кількість слів-реакцій – 5165; середня кількість символів у слові – 4,88; кількість різних слів – 1394. До складу психолінгвістичних універсалій (тобто понять, згаданих 3 і понад разів) увійшли 3896 слів. Загальна кількість речень – 864; середня кількість слів у реченні – 5,98.

Кількісне співвідношення основних частин мови (2640 слів), їх категорій та відповідних лексем:

1) іменники (1218 – 46,14 %) – «Бог, Його ім'я та атрибути» (наприклад, лексеми «Бог», «Господь», «Творець» та ін., загалом 329 слів – 27,01 %); «Молитва, її складові та інтенції» (лексеми «прохання», «звертання», «прославляння», «прощення», «допомога» та ін., 268 слів – 22,00 %); «Місце буття Бога та людей» (лексеми «(на) небі», «(на) землі», «царство», «світ» та ін., 175 слів – 14,37 %); «Зло та його атрибути» (лексеми «гріхи», «спокуси», «лукавий», «зло» та ін., 129 слів – 10,59 %); «Буття та його рушійні сили» (лексеми «життя», «сила», «воля», «бажання» та ін., 127 слів – 10,43 %); «Складові земного буття» (лексеми «людина», «їжа», «шлях» та ін., 125 слів – 10,26 %); «Складові духовного буття» (лексеми «віра», «добро», «любов», «душа» та ін., 55 слів – 4,52 %); «Темпоральність» («день», 10 слів – 0,82 %);

2) займенники (787 – 29,81 %) – «Ми, наше» (292 слова – 37,10 %); «Він, вони, інші» (171 слово – 21,73 %); «Всі, кожен» (109 слів – 13,85 %); «Це, те» (95 слів – 12,07 %); «Ти, Твоє» (38 слів – 4,83 %); «Я, моє» (36 слів – 4,57 %); «Своє» (29 слів – 3,69 %); «Самі» (7 слів – 0,89 %); «Щось» (7 слів – 0,89 %) і «Ніхто» (3 слова – 0,38 %);

3) дієслова (434 – 16,44 %) – «Прохання та допомога» (лексеми «(щоб) було», «просити», «допомогти», «дати» та ін., 247 слів – 56,91 %); «Буття

та його атрибути» (лексеми «є», «мати», «жити» та ін., 83 слів – 19,13 %); «Прощення» (лексема «пробачати», 49 слів – 11,29 %); «Дії та стани Бога» («хоче», «створив», «править», «бачить» та ін., 18 слів – 4,15 %); «Прославляння» (лексема «прославляти», 16 слів – 3,69 %); «Подяка» (лексема «дякувати», 11 слів – 2,53 %); «Дії та стани людини» (лексеми «молитися», «образити», «розуміти» та ін., 10 слів – 2,30 %);

4) прикметники (141 – 5,34 %) – «Атрибути Бога та Його Царства» (лексеми «Божий», «Святий», «Небесний» та ін., 67 слів – 47,52 %); «Атрибути належного, духовного» (лексеми «потрібний», «правильний», «добрий» та ін., 37 слів – 26,24 %); «Атрибути забороненого, гріховного» (лексеми «злий», «грішний», 19 слів – 13,48 %); «Порівняння» (лексеми «кращий», «менший», «більший», 10 слів – 7,09 %); «Загальні атрибути буття» (лексема «життєвий», 8 слів – 5,67 %);

5) прислівники (57 – 2,16 %) – «Час» («завжди», «сьогодні», 24 слова – 42,11 %); «Місце» («тут», «скрізь», «там», «поряд», 22 слова – 38,60 %); «Дія, її причина, мета і спосіб» («треба», «праведно», 8 слів – 14,03 %); «Міра» («багато», 3 слова – 5,26 %);

6) числівники (3 – 0,11 %) – лексема «Один» (100 %).

Виявлені також службові частини мови загальною кількістю 1256 слів, серед яких: сполучники (602), прийменники (598) та частки (56). Зокрема, сполучників «і/та» – 266 (44,19 %) і сполучників «але» – 30 (4,98 %), а також часток «хай/нехай» – 27 (48,21 %) та частки «не» – 15 (26,79 %).

Отже, коефіцієнт словникової різноманітності зустрічного релігійного дискурсу респондентів із найнижчим рівнем релігійної активності – 26,99 %; коефіцієнт дієслівності (емоційної напруженості) – 8,40 %; коефіцієнт логічної зв'язності – 1,45. Усі показники – суттєво менші за аналогічні щодо канонічної молитви «Отче наш» (відповідно, 74,60 %; 23,81 % та 2,63). Отже, потенційний потужний ресурс її впливу на дискурсивну релігійну особистість істотною мірою нівелюється.

2. Дискурси суб'єктів із нижчим за середній рівнем РА. Загальна кількість слів-реакцій – 6658; середня кількість символів у слові – 4,76; кількість різних слів – 1704. До складу психолінгвістичних універсалій увійшли 5084 слова. Загальна кількість речень – 936; середня кількість слів у реченні – 7,11.

Кількісне співвідношення основних частин мови (3353 слів), їх категорій та відповідних лексем:

1) іменники (1407 – 41,96 %) – «Бог, Його ім'я та атрибути» (лексеми «Бог», «Господь», «Батько», «Творець» та ін., 449 слів – 31,91 %); «Молитва, її складові та інтенції» («прохання», «звернення», «прощення», «возвеличення» та ін., 277 слів – 19,69 %); «Місце буття Бога та людей» (лексеми «(на) землі», «(на) небі», «царство», «світ» та ін., 191 слово – 13,58 %); «Зло та його атрибути» (лексеми «гріхи», «спокуси», «зло», «лукавий» та ін., 166 слів – 11,80 %); «Складові земного буття» (лексеми «людина», «їжа»,

«шлях» та ін., 133 слова – 9,45 %); «*Буття та його рушійні сили*» (лексеми «життя», «воля», «сила», «бажання» та ін., 120 слів – 8,53 %); «*Складові духовного буття*» («душа», «віра», «любов», «мир» та ін., 50 слів – 3,55 %); «*Темпоральність*» (лексеми «день», «час», 21 слово – 1,49 %);

2) займенники (1119 – 33,37 %) – «*Ми, наше*» (437 слів – 39,05 %); «*Він, вони, інші*» (219 слів – 19,57 %); «*Всі, кожен*» (137 слів – 12,24 %); «*Це, те*» (125 слів – 11,17 %); «*Я, моє*» (77 слів – 6,88 %); «*Ти, Твоє*» (71 слово – 6,35 %); «*Своє*» (44 слова – 3,93 %); «*Щось*» (5 слів – 0,45 %) і «*Самі*» (4 слова – 0,36 %);

3) дієслова (654 – 19,51 %) – «*Прохання та допомога*» (лексеми «просити», «дати», «допомогти», «звертатися» та ін., 330 слів – 50,46 %); «*Буття та його атрибути*» (лексеми «є», «жити», «мати» та ін., 139 слів – 21,26 %); «*Прощення*» (лексема «пробачати», 77 слів – 11,77 %); «*Дії та стани Бога*» («хоче», «може», «створив», «знає», «спостерігає» та ін., 46 слів – 7,03 %); «*Дії та стани людини*» (лексеми «вірити», «розуміти», «образити» та ін., 44 слова – 6,73 %); «*Прославляння*» (лексема «прославляти», 14 слів – 2,14 %); «*Подяка*» («дякую», 4 слова – 0,61 %);

4) прикметники (160 – 4,77 %) – «*Атрибути Бога та Його Царства*» (лексеми «Божий», «Святий», «Небесний» та ін., 85 слів – 53,13 %); «*Атрибути належного, духовного*» (лексеми «необхідний», «правильний» та ін., 45 слів – 28,13 %); «*Атрибути забороненого, гріховного*» (лексеми «поганий» та ін., 23 слова – 14,37 %); «*Порівняння*» (лексеми «більший» та ін., 7 слів – 4,37 %);

5) числівники (13 – 0,39 %) – лексема «Один» (100 %).

Також виявлені наступні службові частини мови (загальною кількістю 1598 слів): сполучники – 786 (49,19 %), прийменники – 723 (45,24 %) та частки – 89 (5,57 %). Зокрема, сполучників «і/та» – 332 (42,24 %), сполучника «але» – 35 (4,45 %), часток «хай/нехай» – 32 (35,96 %) і частки «не» – 24 (26,97 %).

Отже, коефіцієнт словникової різноманітності зустрічного релігійного дискурсу респондентів із нижчим за середній рівнем релігійної активності – 25,59 %; коефіцієнт дієслівності (емоційної напруженості) – 9,82 %. Коефіцієнт логічної зв'язності – 1,71. Тобто, порівняно з попереднім рівнем РА, відбувається зростання двох останніх показників і певне спадання – першого. Вважаємо, зокрема, що останній факт у цілому суголосний тенденції послаблення раціонального чинника як у загальній структурі релігійної активності, так і у психосемантичних структурах власне розуміння. Натомість зростання емоційної напруженості релігійного дискурсу резонує із вже констатованим «афективно-амбівалентним» контекстом розуміння.

3. Дискурси осіб із вищим за середній рівнем РА. Загальна кількість слів – 6894; середня кількість символів у слові – 4,77; кількість різних слів – 1709. До складу психолінгвістичних універсалій увійшли 5207 слів. Загальна кількість речень – 1007; середня кількість слів у реченні – 6,85.

Кількісне співвідношення основних частин мови (3426 слів), їх категорій та відповідних лексем:

1) іменники (1400 – 40,86 %) – «Бог, Його ім'я та атрибути» (лексеми «Бог», «Господь», «Батько» та ін., 512 слів – 36,57 %); «Молитва, її складові та інтенції» (лексеми «звернення», «прохання», «прощення», «прославлення» та ін., 293 слова – 20,93 %); «Буття та його рушійні сили» (лексеми «воля», «сила», «життя», «вчинки» та ін., 144 слова – 10,29 %); «Складові земного буття» (лексеми «людина», «їжа», «шлях» та ін., 139 слів – 9,93 %); «Місце буття Бога та людей» (лексеми «(на) небі», «(на) землі», «царство», «світ» та ін., 122 слова – 8,71 %); «Зло та його атрибути» (лексеми «гріхи», «спокуси», «зло», «диявол» та ін., 107 слів – 7,64 %); «Складові духовного буття» (лексеми «віра», «душа», «добро», «мир» та ін., 58 слів – 4,14 %); «Темпоральність» (лексеми «день», «час», 25 слів – 1,79 %);

2) займенники (1211 – 35,35 %) – «Ми, наше» (474 слова – 39,14 %); «Він, вони, інші» (252 слова – 20,81 %); «Всі, кожен» (155 слів – 12,80 %); «Це, те» (141 слово – 11,64 %); «Ти, Твоє» (83 слова – 6,85 %); «Я, моє» (56 слів – 4,63 %); «Себе» (30 слів – 2,48 %); «Щось» (9 слів – 0,75 %); «Самі» (8 слів – 0,66 %); «Ніхто» (3 слова – 0,25 %);

3) дієслова (649 – 18,94 %) – «Прохання та допомога» (лексеми «(щоб) було», «просити», «дати», «допомогти» та ін., 327 слів – 50,39 %); «Буття та його атрибути» (лексеми «є», «жити», «відбуватися» та ін., 122 слова – 18,80 %); «Прощення» (лексема «пробачати», 86 слів – 13,25 %); «Дії та стани Бога» (лексеми «править», «хоче», «бачить», «вчить» та ін., 62 слова – 9,55 %); «Дії та стани людини» (лексеми «вірити», «знати», «молитися» та ін., 25 слів – 3,85 %); «Прославляння» (лексема «прославляти», 20 слів – 3,08 %); «Подяка» («дякую», 7 слів – 1,08 %);

4) прикметники (160 – 4,67 %) – «Атрибути Бога та Його Царства» (лексеми «Божий», «Святий», «Небесний» та ін., 85 слів – 53,12 %); «Атрибути належного, духовного» (лексеми «повинні», «правильний», «добрий» та ін., 34 слова – 21,25 %); «Атрибути забороненого, гріховного» (лексеми «злий», «грішний» та ін., 30 слів – 18,75 %); «Порівняння» (лексеми «кращий», «більший», 8 слів – 5,00 %); «Загальні атрибути буття» («насушний», 3 слова – 1,88 %);

5) числівники (6 – 0,18 %) – лексема «Один» (100 %).

Крім того, виявлено службові слова загальною кількістю 1667, серед яких: сполучників – 812 (48,71 %), прийменників – 769 (46,13 %), часток – 86 (5,16 %). Зокрема, сполучників «і/та» – 357 (43,97 %) і сполучників «але» – 30 (3,69 %), часток «хай/нехай» – 44 (51,16 %) та частки «не» – 14 (16,28 %).

Отже, коефіцієнт словникової різноманітності зустрічного релігійного дискурсу респондентів із вищим за середній рівнем релігійної активності – 24,79 %; коефіцієнт дієслівності (емоційної напруженості) – 9,41 %; коефіцієнт логічної зв'язності – 1,66. Отже, на даному рівні РА, порівняно з попереднім, два останні показники істотно не змінюються, тоді як перший продовжує демонструвати тенденцію до свого спадання.

4. Дискурси осіб із найвищим рівнем РА. Загальна кількість слів – 7868; середня кількість символів у слові – 4,82; кількість різних слів – 1807. До складу психолінгвістичних універсалій увійшли 6322 слова. Загальна кількість речень – 1018; середня кількість слів у реченні – 7,73.

Кількісне співвідношення основних частин мови (4476 слів), їх категорій та відповідних лексем:

1) іменники (1816 – 40,57 %) – «*Бог, Його ім'я та атрибути*» (лексеми «Бог», «Господь», «Батько» та ін., 563 слова – 31,00 %); «*Молитва, її складові та інтенції*» (лексеми «прохання», «прощення», «звертання», «прославлення» та ін., 290 слів – 15,97 %); «*Зло та його атрибути*» (лексеми «гріхи», «спокуси», «лукавий» та ін., 241 слово – 13,27 %); «*Місце буття Бога та людей*» (лексеми «(на) небі», «(на) землі», «царство», «світ» та ін., 237 слів – 13,05 %); «*Буття та його рушійні сили*» (лексеми «воля», «сила», «потреби», «життя» та ін., 237 слів – 13,05 %); «*Складові земного буття*» (лексеми «людина», «хліб», «ближній», «шлях» та ін., 137 слів – 7,54 %); «*Складові духовного буття*» (лексеми «любов», «душа», «добро», «віра» та ін., 79 слів – 4,36 %); «*Темпоральність*» (лексеми «день», «вік», «час», 32 слова – 1,76 %);

2) займенники (1438 – 32,13 %) – «*Ми, наше*» (621 слово – 43,19 %); «*Він, вони, інші*» (273 слова – 18,98 %); «*Це, те*» (150 слів – 10,43 %); «*Всі, кожен*» (139 слів – 9,67 %); «*Ти, Твоє*» (108 слів – 7,51 %); «*Я, моє*» (58 слів – 4,03 %); «*Себе*» (53 слова – 3,69 %); «*Щось*» (18 слів – 1,25 %); «*Самі*» (14 слів – 0,97 %); «*Ніхто, Нікого*» (4 слова – 0,28 %);

3) дієслова (782 – 17,47 %) – «*Прохання та допомога*» (лексеми «просити», «дати», «допомогти» та ін., 396 слів – 50,64 %); «*Буття та його атрибути*» (лексеми «є», «жити», «мати» та ін., 142 слова – 18,16 %); «*Прощення*» (лексема «пробачати», 83 слова – 10,61 %); «*Дії та стани людини*» (лексеми «робити», «образити» «вирити», «розуміти» та ін., 68 слів – 8,70 %); «*Дії та стани Бога*» (лексеми «хоче», «може», «знає», «бачить» та ін., 52 слова – 6,65 %); «*Прославляння*» (лексема «прославляти», 36 слів – 4,60 %); «*Вдячність*» («дякую», 5 слів – 0,64 %);

4) прикметники (257 – 5,74 %) – «*Атрибути Бога та Його Царства*» (лексеми «Божий», «Небесний», «Святий», «вічний» та ін., 153 слова – 59,53 %); «*Атрибути належного, духовного*» (лексеми «необхідний», «повинні», «істинний», «духовний» та ін., 50 слів – 19,46 %); «*Атрибути забороненого, гріховного*» (лексеми «злий», «поганий», «болючий», 21 слово – 8,17 %); «*Порівняння*» (лексеми «більший», «кращий», 17 слів – 6,61 %); «*Загальні атрибути буття*» (лексеми «насушний», «голодний» та ін., 16 слів – 6,23 %);

5) прислівники (175 – 3,91 %) – «*Дія, її причина, мета і спосіб*» (лексеми «дійсно», «широ» та ін., 60 слів – 34,29 %); «*Час*» («завжди», «сьогодні», «щодня» та ін., 46 слів – 26,28 %); «*Місце*» («тут», «скрізь», «там», 42 слова – 24,00 %); «*Міра*» («часто», «багато», «просто» та ін., 27 слів – 15,43 %);

6) числівники (8 – 0,18 %) – лексема «*Один*» (100 %).

Також виокремлено службові частини мови загальною кількістю 1903 слова: сполучників (956), прийменників (808) та часток (139). В тому числі, сполучників «і/та» – 383 (40,06 %) та сполучників «але» – 61 (6,38 %), часток «хай, нехай» – 67 (48,20 %) та частки «не» – 21 (15,11 %).

Отже, коефіцієнт словникової різноманітності зустрічного релігійного дискурсу респондентів із високим рівнем релігійної активності – 22,97 %; коефіцієнт дієслівності (емоційної напруженості) – 9,94 %; коефіцієнт логічної зв'язності – 1,87. Отже, зокрема, вкотре констатуємо тенденцію спадання першого показника. А проте, оскільки когнітивно-інтелектуальний контекст знову потужно заявляє про себе на даному рівні РА, то падіння коефіцієнту словникової різноманітності вже не можемо пояснювати слабкістю зазначеного аспекту розуміння. У зв'язку ж із цілісним осмисленням результатів дослідження припускаємо, що описана тенденція зумовлена психолінгвістичною інтеграцією, смисловим ущільненням релігійного дискурсу як такого (здаймо, що домінантною у 4-й підгрупі стає шкала «хороша»).

Для більшої зручності аналізу відобразимо наочно динаміку окремих із загальних психолінгвістичних критеріїв (рис. 5.1):



Рис. 5.1. Загальні психолінгвістичні критерії зустрічних релігійних дискурсів, пов'язані з абсолютними показниками

Примітка. 1 – критерій «загальна кількість слів», 2 – «кількість різних слів», 3 – «кількість різних речень»; ряд 1 – дискурси осіб із найнижчим рівнем РА, ряд 2 – із нижчим за середній рівнем РА, ряд 3 – вищим за середній рівнем РА, ряд 4 – з найвищим рівнем РА.

На діаграмі можемо бачити, що найбільшою мірою відбувається зростання загальної кількості слів, і значно слабшою мірою – кількості різних таких слів та кількості речень. У зв'язку з цим, відповідно, спостерігається тенденція до зростання середньої кількості слів у реченні, а також відносної

кількості дієслів, що в цілому засвідчує більшу емоційність зустрічного релігійного дискурсу на вищих рівнях РА (рис. 5.2):

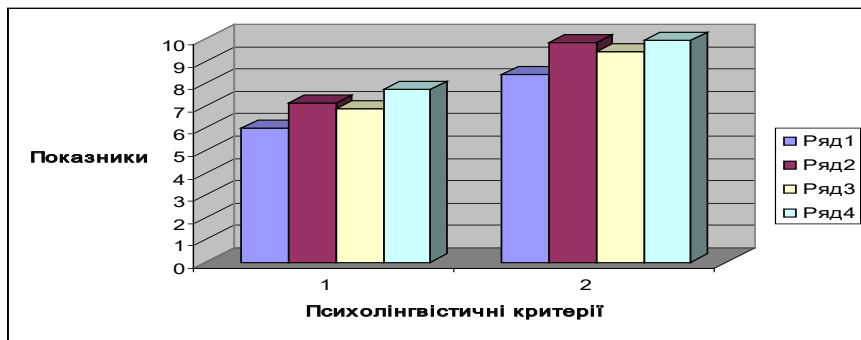


Рис. 5.2. Загальні психолінгвістичні критерії зустрічних релігійних дискурсів, пов'язані з усередненими та відносними показниками

Примітка. 1 – критерій «середня кількість слів у реченні», 2 – «коефіцієнт дієслівності»; ряд 1 – дискурси осіб із найнижчим рівнем РА, ряд 2 – із нижчим за середній рівнем РА, ряд 3 – із вищим за середній рівнем РА, ряд 4 – з найвищим рівнем РА.

Релігійна картина світу суб'єкта істотно доповнюється та/або модифікується також використанням різних службових частин мови, зокрема, важливими дискурсивними маркерами в ній виступають сполучники (рис. 5.3):

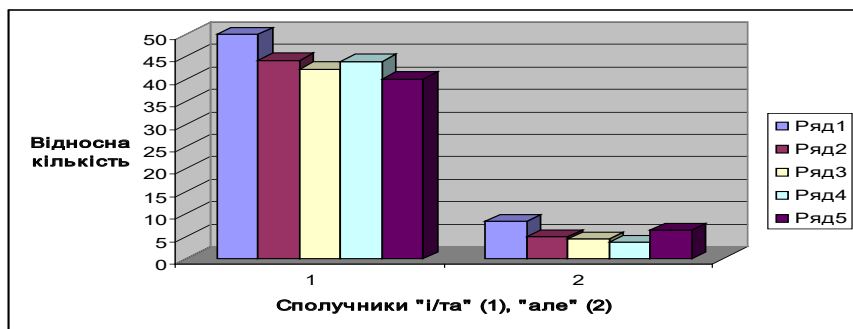


Рис. 5.3. Динаміка відносної кількості сполучників «і/та» й «але»

Примітка. Ряд 1 – канонічна молитва, ряд 2 – зустрічні релігійні дискурси на найнижчому рівні РА, ряд 3 – нижчому за середній рівні, ряд 4 – вищому за середній рівні, ряд 5 – на найвищому рівні РА.

Як можемо бачити, *гармонійна симультанність релігійної картини світу*, втілена у зустрічному релігійному дискурсі респондентів, на всіх рівнях РА поступається канонічному релігійному дискурсу, причому, що стало доволі несподіваним для нас, на тлі зростання рівнів РА така симультанність не тільки не зростає, а навпаки, має тенденцію навіть дещо слабшати. Загалом це пояснюється з огляду, зокрема, на зростання кількості дискурсивних маркерів, що сигналізують про спроби встановлення суб'єктом тих або інших закономірностей, у тому числі причинно-наслідкових (наприклад, сполучники типу «оскільки», «тому що» і т. ін.) у рамках осмислення канонічної молитви. Такі дані вписуються у загальну закономірність, продемонстровану нами емпірично, що на найвищому рівні РА когнітивно-інтелектуальний контекст розуміння повертає дещо втрачену на попередніх її рівнях значущість. Крім того, схильність до смислової поляризації певних феноменів світу (сполучники «але»), спочатку послаблюючись, на найвищому рівні РА так само помітно зростає, майже досягаючи показників прототипного релігійного дискурсу.

Назагал осмиленість молитовного дискурсу на вищих рівнях РА зростає, проте так і не досягаючи первинних показників дискурсу канонічної молитви, про що свідчить динаміка коефіцієнтів логічної зв'язності (рис. 5.4):

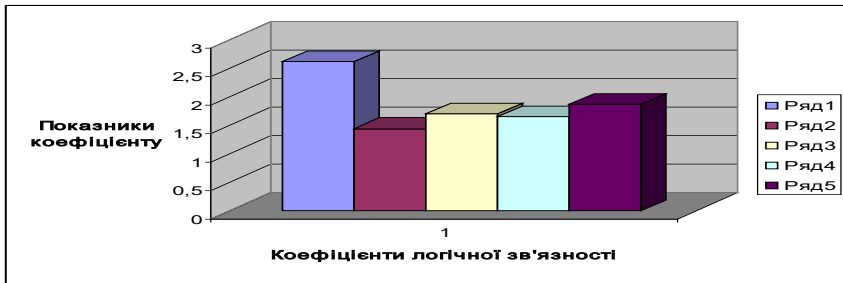


Рис. 5.4. Динаміка коефіцієнтів логічної зв'язності

Примітка. Ряд 1 – канонічна молитва, ряд 2 – зустрічні релігійні дискурси осіб із найнижчим рівнем РА, ряд 3 – нижчим за середній рівнем, ряд 4 – вищим за середній рівнем, ряд 5 – з найвищим рівнем РА.

Відобразимо наочно і співвідношення кількості часток «хай/нехай» та частки «не», що засвідчують значущість осмислення у релігійному дискурсі як ідеалізованих прагнень віруючої людини, так і системи певних її релігійних табу (рис. 5.5):

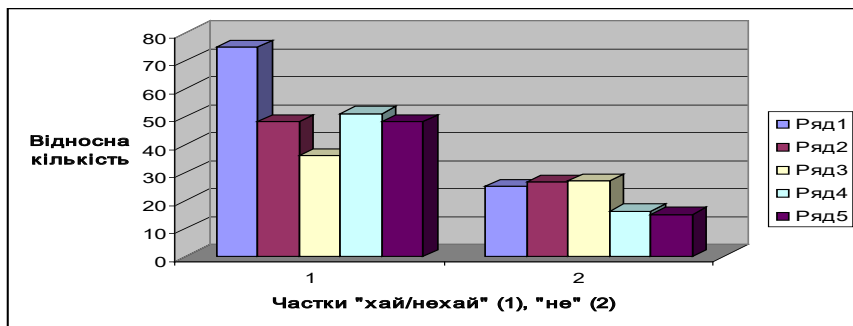


Рис. 5.5. Динаміка часток «хай/нехай» та частки «не»

Примітка. Ряд 1 – канонічна молитва, ряд 2 – зустрічні релігійні дискурси осіб із найнижчим рівнем РА, ряд 3 – із нижчим за середній рівнем, ряд 4 – із вищим за середній рівнем, ряд 5 – з найвищим рівнем РА.

З огляду на візуалізовані емпіричні дані, можемо стверджувати, що у зустрічних релігійних дискурсах майже в усіх підгрупах відносна кількість наказових часток практично залишається стабільною (за винятком тільки 2-ї підгрупи), демонструючи значно меншу свою репрезентованість порівняно з канонічною молитвою; крім того, спостерігається цікава, доволі несподівана тенденція спочатку навіть перевершення відносною кількістю заперечних часток прототипної їх чисельності, а на двох вищих рівнях РА – істотного падіння такої кількості. Описана ситуація відбувається завдяки зростанню частоти інших видів часток (наприклад, підсилювально-видільних). Попередньо припускаємо, що в останньому випадку відображається дія механізмів психологічного захисту, що буде детальніше обговорено в наступному розділі.

Узагальнюючи отримані через психолінгвістичний аналіз результати, виокремлюємо наступні універсальні для всіх наших підгруп категорії, підкатегорії та відповідні лексеми:

1. «Буття та його загальні атрибути». Наприклад, іменники: підкатегорія «Місце буття Бога та людей» – лексеми «(на) небі» та «(на) землі»; підкатегорія «Русійні сили буття» – лексеми «сила» і «воля»; займенники: лексеми «все», «щось», «ніхто»; дієслова: лексеми «є», «мати», «не мати» та ін.; прикметники: лексема «життєвий» та ін.; прислівники: підкатегорія «час» – лексеми «завжди», «сьогодні» та підкатегорія «місце» – лексеми «тут», «скрізь», «там» та ін.

2. «Бог, Його ім'я та атрибути». Наприклад, іменники: лексеми «Бог», «Батько», а також «влада» та ін.; займенники: лексема «Він» і лексема «Ти»; дієслова: підкатегорія «Дії та стани Бога» – лексеми «хоче», «створив»,

«править», «бачить» та ін.; прикметники: підкатегорія «Атрибути Бога та Його Царства» – лексеми «Божий», «Святий», «Всесильний» та ін.

3. «*Людина та її повсякденне буття*». Наприклад, іменники: лексеми «людина», «їжа», «шлях» та ін.; займенники: «*Ми, наше*» та «*Я, моє*»; дієслова: підкатегорія «*Дії та стани людини*» – лексеми «молитися», «образити» та ін.

4. «*Молитва та її складові*». Наприклад, іменники: лексеми «звертаня», «прославляння», «прощення» та ін.; дієслова: підкатегорія «*прохання та допомога*» – лексеми «(щоб) було», «просити», «дай» та ін.; підкатегорія «*подяка*» – лексема «дякую».

5. «*Належне (духовне)*». Наприклад, іменники: лексеми «віра», «добро», «любов», «душа», «мир» та ін.; прикметники: лексеми «потрібний», «добрий», «кращий» та ін.; прислівники: наприклад, лексема «праведний» та ін.

6. «*Заборонене (гріховне)*». Наприклад, іменники: лексеми «гріхи», «спокуси», «вороги», «біди»; прикметники: лексеми «злий», «грішний» і т. ін.

Розглянемо тепер окремо міру репрезентованості усіх цих базових категорій як у прототипному релігійному дискурсі – канонічній молитві «Отче наш», так і у зустрічних релігійних дискурсах, експлікованих у підгрупах.

Текст молитви «Отче наш»: 1) «*Буття та його загальні атрибути*» (11 слів – 26,19 %); 2) «*Людина та її земне буття*» (11 слів – 26,19 %); 3) «*Бог, Його ім'я та атрибути*» (8 слів – 19,05 %); 4) «*Молитва та її складові*» (7 слів – 16,67 %); 5) «*Заборонене (гріховне)*» (4 слова – 9,52 %); 6) «*Належне (духовне)*» (1 слово – 2,38 %).

Отже, у прототипному жанрі релігійного дискурсу, через систему відповідних значень та їх поєднань, мова йде, насамперед, про загальні засади буття, а також про буття самої людини, і вже меншою мірою – про буття Всевишнього та про сутність молитви. Крім того, *через канонічну молитву, в першу чергу, відтворюється сфера забороненого, а не належного.*

Релігійний дискурс суб'єктів із найнижчим рівнем РА: 1) «*Молитва та її складові*» (591 слово – 24,33 %); 2) «*Буття та його загальні атрибути*» (577 слів – 23,76 %); 3) «*Бог, Його ім'я та атрибути*» (544 слова – 22,40 %); 4) «*Людина та її земне буття*» (463 слова – 19,06 %); 5) «*Заборонене (гріховне)*» (148 слів – 6,09 %); 6) «*Належне (духовне)*» (106 слів – 4,36 %).

Респонденти 1-ї підгрупи у своїх зустрічних релігійних дискурсах розмірковують, у першу чергу, про сутність самої молитви, що вписується у домінуючий загальний когнітивно-інтелектуальний контекст їх розуміння. Приблизно такою ж мірою вони осмислюють загальні атрибути буття, як і атрибути Всевишнього. А от первинний людиновимірний потенціал канонічної молитви (категорія «Людина та її буття») тут помітно втрачений.

Релігійний дискурс суб'єктів із нижчим за середній рівнем РА: 1) «*Бог, Його ім'я та атрибути*» (767 слів – 24,10 %); 2) «*Буття та його загальні атрибути*» (710 слів – 22,31 %); 3) «*Молитва та її складові*» (702 слова –

22,06 %); 4) «Людина та її земне буття» (691 слово – 21,72 %); 5) «Заборонене (гріховне)» (189 слів – 5,94 %); 6) «Належне (духовне)» (123 слова – 3,87 %).

Отже, респонденти 2-ї підгрупи на значеннєвому рівні розуміння канонічного релігійного дискурсу *послугуються, у першу чергу, категорією, пов'язаною з осмисленням за допомогою різних понять сутності Всевишнього*. Натомість між складовими буття назагал і буття людини зокрема, а також змістом молитви їх увага у зустрічних релігійних дискурсах розподілилася приблизно порівну. Також спостерігається тенденція до вирівнювання міри репрезентованості «заборонних» і «вказівних» лексем. На нашу думку, це хоча б частково вказує на констатовану вище загальну «афективну амбівалентність» розуміння релігійного дискурсу на даному рівні РА.

Релігійний дискурс суб'єктів із вищим за середній рівнем РА: 1) «Бог, Його ім'я та атрибути» (877 слів – 27,12 %); 2) «Молитва та її складові» (733 слова – 22,66 %); 3) «Людина та її земне буття» (694 слова – 21,46 %); 4) «Буття та його загальні атрибути» (681 слово – 21,06 %); 5) «Заборонене (гріховне)» (137 слів – 4,24 %); 6) «Належне (духовне)» (112 слів – 3,46 %).

Таким чином, у 3-й підгрупі ієрархія базових категорій, крізь призму яких відбувається розуміння канонічного релігійного дискурсу на значеннєвому його рівні, знову змінюється. Вважаємо, що перші дві такі категорії, тобто найбільш значущі, загалом резонують з описаним вище афективно-комунікативним контекстом як провідним у загальній структурі релігійної активності респондентів даної підгрупи. Адже тут мова йде, насамперед, про *різні складові молитви саме як способу емоційно насиченої комунікації, діалогу особистості з Богом*.

Релігійний дискурс суб'єктів із найвищим рівнем РА: 1) «Бог, Його ім'я та атрибути» (1032 слів – 25,36 %); 2) «Буття та його загальні атрибути» (891 слово – 21,89 %); 3) «Людина та її земне буття» (887 слів – 21,79 %); 4) «Молитва та її складові» (810 слів – 19,90 %); 5) «Заборонене (гріховне)» (265 слів – 6,51 %); 6) «Належне (духовне)» (185 слів – 4,55 %).

Насамперед зауважимо, що навіть на найвищому рівні РА категоріальна структура зустрічних релігійних дискурсів усе ж не стала такою, якою вона є у самій молитві «Отче наш». Так, це стосується втраченого при осмисленні її повністю не повернутого вагомого людиновимірною потенціалу канонічної молитви. Це взаємозв'язане, на нашу думку, з істотною слабкістю мотиваційно-цільового контексту її розуміння порівняно з усіма іншими такими контекстами. Інакше кажучи, досліджені респонденти на цьому рівні РА осмислюють релігійний дискурс більшою мірою у трансцендентних, трансперсональних його вимірах, міркуючи, в першу чергу, про наміри, стани, властивості Бога, а вже менше – про власні.

Для унаочнення розкритих і проаналізованих результатів, відносна кількість базових категорій, репрезентованих як у канонічній молитві, так і у

зустрічних релігійних дискурсах суб'єктів із різними рівнями РА, графічно відображена у формі діаграми на рис. 5.6:

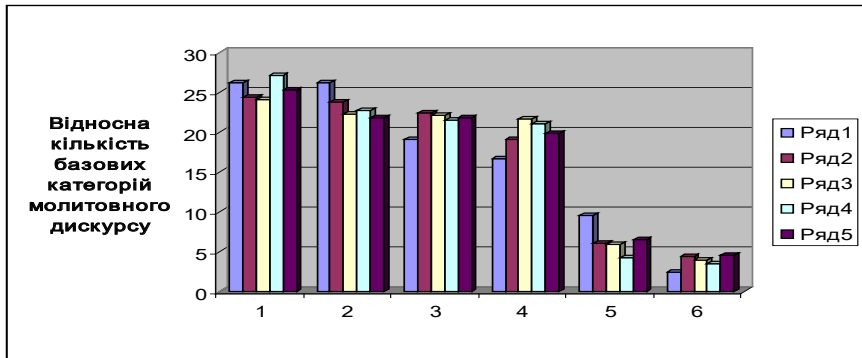


Рис. 5.6. Відносна кількість базових категорій релігійного (молитовного) дискурсу

Примітка. 1 – «Буття та його загальні атрибути», 2 – «Людина та її земне буття», 3 – «Бог, Його ім'я та атрибути», 4 – «Молитва та її складові», 5 – «Заборонене (гріховне)», 6 – «Належне (духовне)»; ряд 1 – канонічна молитва «Отче наш», ряд 2 – дискурси у 1-ій підгрупі, ряд 3 – 2-ій, ряд 4 – 3-ій, ряд 5 – 4-ій підгрупі.

Як можемо бачити на діаграмі, усі узагальнені зустрічні релігійні дискурси, на всіх рівнях РА так чи інакше відходять від свого прототипу – молитви «Отче наш». Зокрема, якщо в канонічній молитві релігійний дискурс стосується, насамперед, буття як такого назагал, а також земного буття людини зокрема, то в зустрічних релігійних дискурсах респондентів посилюється значущість осмислення категорії Бога та різних складових власне самої молитви. Також, порівняно з молитвою-«оригіналом», спадає частотність вербальних репрезентантів категорії «заборонене» та, відповідно, зростає – категорії «належне». Зазначена тенденція йде в унісон зі спаданням на вищих рівнях РА відносної кількості використаних заборонних часток «не». А це демонструє намагання суб'єкта такого дискурсу уникнути травмивних переживань від усвідомлення релігійних заборон, на яких наголошується у канонічній молитві та які частково заміщуються у її інтерпретаціях релігійними інтенціями й побажаннями.

Крім того, оскільки з точки зору обраного загального методологічного підходу молитва – це, насамперед, діалог людини та Бога, важливо розглянути окремі типи займенників і міру їх відносної репрезентованості у канонічній молитві та у зустрічних релігійних дискурсах. Почнемо з тих із них, які представлені і в першій, і в другій – «Ми/наше» та «Ти/Твоє» (табл. 5.23):

Таблиця 5.23

Відносна кількість універсальних займенників у канонічній молитві та у зустрічних релігійних дискурсах у різних підгрупах

Типи/ Рівні РА	Канонічна молитва «Отче наш»	Найнижчий рівень РА	Нижчий за середній рівень РА	Вищий за середній рівень РА	Найвищий рівень РА
«Ми/наше»	69,23 %	37,10 %	39,05 %	39,14 %	43,18 %
«Ти/Твоє»	30,77 %	4,83 %	6,34 %	6,85 %	7,51 %

Переходимо до груп займенників, представлених тільки в зустрічних релігійних дискурсах, причому тільки до найчастотніших із них (табл. 5.24):

Таблиця 5.24

Відносна кількість додаткових займенників у зустрічних релігійних дискурсах у різних підгрупах

Типи/ Рівні РА	Найнижчий рівень РА	Нижчий за середній рівень РА	Вищий за середній рівень РА	Найвищий рівень РА
«Він/вони»	21,73 %	19,57 %	20,81 %	18,98 %
«Всі/кожен»	13,85 %	12,24 %	12,80 %	9,67 %
«Я/моє»	4,57 %	6,88 %	4,62 %	4,03 %

Висвітлені у двох таблицях емпіричні дані для більшої зручності їх порівняння графічно репрезентовані також у формі діаграми на рис. 5.7:

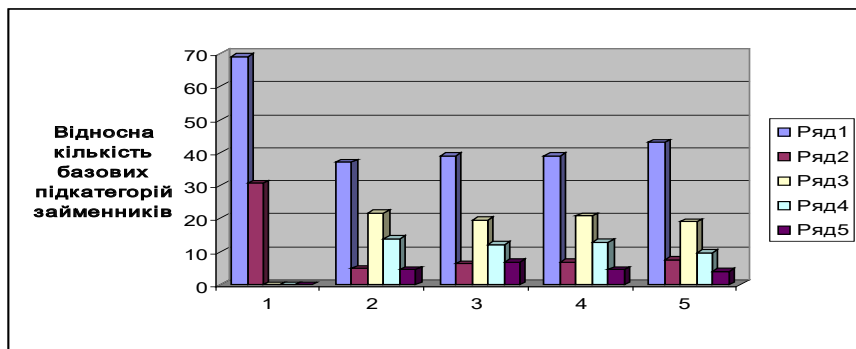


Рис. 5.7. Співвідношення найчастотніших типів займенників

Примітка. 1 – канонічна молитва, 2 – дискурси 1-ої підгрупи, 3 – 2-ої, 4 – 3-ої, 5 – 4-ої підгрупи; ряд 1 – «Ми/наше», ряд 2 – «Ти/Твоє», ряд 3 – «Він/вони», ряд 4 – «Всі/кожен», ряд 5 – «Я/моє».

Як наочно демонструє діаграма на рис. 5.7, канонічна молитва «Отче наш» – це прототипний прямий діалог «ми» як колективного, збірною інтернального суб'єкта напряду з Богом («Ти»). Натомість у зустрічних релігійних дискурсах, по-перше, відносна кількість відповідних займенників у всіх підгрупах істотною мірою менша (хоча, треба віддати належне, і спостерігається деяка тенденція її зростання від найнижчого до найвищого рівня РА); по-друге, тут з'являється з вагомою своєю та відносно стабільною частотністю проявів так зв. «екстернальний агент» у формі займенників «Він/вони», а також абстрактне «Всі/кожен» та індивідуальне «Я/Моя», яких не було у прототипному дискурсі (хоча їх кількість дещо і спадає у розрізі від 1-ої до 4-ої підгрупи).

Отже, якщо в канонічній молитві на вербально-значеннєвому рівні відтворюється споконвічна єдність Бога і людства, то в індивідуальному її осмисленні «пересічна» людина вже сама, з одного боку, штучно додає певні комунікативні бар'єри, з іншого ж боку, провокує та посилює егоцентричність свого діалогу з Богом. Водночас, як варто зауважити ще раз, відносна кількість займенників «ми», як і «Ти», зростає на вищих рівнях РА з одночасним спаданням частотності займенників типу «Він/вони». Тоді як персональне «Я» залишається на приблизно одному й тому ж рівні свого прояву, в зв'язку з чим «ми» навіть наближено так і не досягає своїх прототипних вербальних параметрів. А отже, потужний гуманістичний потенціал християнської релігії, одним із яскравих символів якого і виступає молитва «Отче наш», до певної міри послаблюється у ракурсі її розуміння особистістю.

Щоб пояснити ці, як і низку інших виявлених на даному етапі емпіричної розвідки фактів та тенденцій, вже потрібно вийти із самого категоріально-сміслового середовища розуміння релігійного дискурсу і перейти на вищий системний рівень – рівень цілісної особистості та окремих її параметрів. Адже саме особистість (у нашому випадку, релігійна дискурсивна особистість) – справжній суб'єкт такого розуміння, що і визначає у кінцевому підсумку структуру й динаміку останнього. Отже, наступним закономірним етапом нашого дослідження буде вивчення, опис та інтерпретація окремих вагомих у даному контексті властивостей та параметрів особистісного функціонування і, в першу чергу, ключової у концептуальному апараті теорії дискурсу «ідентичності».

Висновки до V розділу

1. Оскільки метафоричність – фундаментальний принцип побудови релігійної картини світу, а базові метафори як основа провідних концептів структури такої картини пов'язані з функціонуванням архаїчних структур психіки у формі архетипів, що, у свою чергу, виражаються через процеси символізації, то в якості базового, доіндивідуального, субперсонального рівня розуміння

релігійного дискурсу в дослідженні розглядається символно-архетипний такий рівень.

Архетипно-смилова, глибинна природа експлікованих у дослідженні образно-метафоричних структур емпірично підтверджена тим фактом, що, незалежно від рівня релігійної активності, в усіх чотирьох підгрупах перші місця за мірою своєї значущості з приблизно однаковими відносними показниками частоти проявів переконаливо посіла антропоморфічна (зокрема, «соматична») і «небесна» символіка, а також символи релігійної культури. Смилове поле першої формує, насамперед, феномен «українського кордоцентризму», як і, особливо в контексті осмислення концепту «молитва», потужна метафорика «рук/долонь»; другої – архетип вогню (в його, насамперед, «сонячному» вираженні) та архетип води (образ «хмар із дощем» та ін.); третьої – метафори Таїнств приєднання людини до церкви Христа (символи «хреста», «євхаристії» і т. д.).

2. З метою вивчення психологічних особливостей розуміння релігійного дискурсу на другому його рівні – особистісному, були досліджені й описані відмінності факторних структур осмислення канонічної молитви, визначені у різних підгрупах за допомогою застосування методу класичного семантичного диференціалу і подальшого факторного аналізу його результатів. Через інтерпретацію отриманих факторів з'ясовано, що для респондентів із найбільш низьким рівнем релігійної активності домінантною категоріально-смиловою основою такої структури виступає «Рациональна і добра близькість» (найбільшу факторну вагу тут здобула оцінкова шкала «розумна»); з рівнем релігійної активності, нижчим за середній, – «Добра близькість і сила» (найбільша факторна вага, відповідно, у шкали «добра»); із рівнем, вищим за середній, – «Добра впорядкованість і сила» (найбільша факторна вага, аналогічно, у шкали «добра», але вже в дещо іншому семантичному контексті); а з найвищим рівнем релігійної активності – найбільш гармонійна й багатоаспектна «Хороша та приємна сила, близькість, впорядкованість, раціональність» (найбільша факторна вага – у шкали «хороша»). Відповідно, констатовано: у складі домінантного для 1-ї підгрупи фактору репрезентовані тільки оцінкові шкали та одна шкала «активності»; для 2-ї підгрупи – оцінкові шкали та одна шкала «сили»; для 3-ї підгрупи – вже три типи шкал, серед яких оцінкові, а також шкали «сили» та «впорядкованості»; для 4-ї підгрупи – аналогічні три типи шкал, але при цьому до складу оцінкових увійшли усі їх різновиди («загальні», «моральні», «перцептивні», «емоційні», «інтелектуальні» шкали).

Отже, чим вищий рівень релігійної активності особистості, тим більш інтегровано вона сприймає та розуміє релігійний дискурс – тобто в категоріально-смилових структурах релігійної дискурсивної особистості вже більш повноцінно і значуще поєднуються «оцінка» із «силою» та «впорядкованістю». Інакше кажучи, про себе заявляє іманентна холистичність світосприйняття та

світорозуміння віруючої людини. А проте фактор «активності», у резонансі із відносною слабкістю мотиваційно-цільового контексту релігійної активності усіх досліджених респондентів назагал, після своєї «прагматичної» появи у складі першого фактору в 1-й підгрупі, надалі стає малозначущим аспектом розуміння релігійного дискурсу.

3. З огляду на результати дослідження розуміння канонічної молитви на третьому його рівні – значеннєвому, та в розрізі динаміки результатів від 1-ї до 4-ї підгрупи, згідно з основними критеріями психолінгвістичного текстового аналізу констатуємо наступні тенденції: суттєвого зростання – кількості слів, кількості речень і, відповідно, середньої кількості слів у реченні, слабшого зростання – показників емоційної напруженості, а спадання – показників лексичної різноманітності зустрічних релігійних дискурсів (інтерпретацій молитви «Отче наш»). Порівняння відповідних дискурсів із прототипною молитвою засвідчує як спільність базових психолінгвістичних структур, так і, водночас, їх відмінність за відносною значущістю окремих складових. Зокрема, контент- і психолінгвістичний аналіз дають змогу виокремити наступні психолінгвістичні універсали – базові вербальні категорії, крізь призму яких відбувається осмислення релігійного дискурсу респондентами з різними рівнями релігійної активності: 1) «Буття та його загальні атрибути»; 2) «Бог, Його ім'я та атрибути»; 3) «Людина та її повсякденне буття»; 4) «Молитва та її складові»; 5) «Належне (духовне)» і 6) «Заборонене (гріховне)».

Відносні частотності виявлених універсальних категорій, пов'язані з кількістю репрезентованих відповідних підкатегорій та лексем, наявних у змісті як канонічної молитви, так і в експлікованих зустрічних релігійних дискурсах, у різних підгрупах мають різну вираженість. Зокрема, якщо в «Отче наш» смислова значущість гармонійно розподілена між абстрактними буттєвими лексемами й реальними запитамі людської повсякденності, то, наприклад, у респондентів із найнижчим рівнем релігійної активності на перший план виходить прагматика процесуальності власне самої молитви, тоді як на всіх вищих рівнях релігійної активності залишається відносно більш значущою з-поміж усіх інших категорія «Бог, Його ім'я та атрибути». Зростання відносної кількості лексеми «Ти», як і лексеми «Батько» в розрізі від 1-ї до 4-ї підгрупи в цілому засвідчує посилення суб'єктивної ваги персональних відносин особистості з Богом. Водночас, поява у зустрічних релігійних дискурсах непритаманного прототипній молитві екстернального агента («Він/Вони») вказує на окремі штучні, неіманентні першоджерелу смислові бар'єри між віруючою людиною та її Отцем Небесним, що потребує вже не тільки психолінгвістичного, а системно вищого – особистісного рівня аналізу.

РОЗДІЛ VI. ОСОБИСТІСНІ ЧИННИКИ, МЕХАНІЗМИ, КОРЕЛЯТИ РЕЛІГІЙНОЇ АКТИВНОСТІ Й РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ

6.1. Ідентичність та її основні типи в ракурсі функціонування релігійної особистості

Проблема ідентичності особистості як вагома складова її самовизначення й самореалізації декілька десятиліть поспіль привертає увагу науковців. Це засвідчує як перевидання праць, які вже стали класичними в даному напрямку досліджень [562; 569], так і відповідні тематичні статті у сучасних спеціалізованих виданнях (наприклад, [563]) тощо. Ми погоджуємося із твердженням про те, що через розуміння природи та складності ідентичності можна мобілізувати чимало потужних ресурсів для творення й підтримки «людського хорошого життя» [479, с. 12].

Вперше *теорія соціальної ідентичності* була сформульована Г. Теджфелом і Дж. Тернером у 1970-1980-х рр. минулого століття з метою пояснення та прогнозування міжгрупової поведінки (Tajfel, 1986). Як базові процеси формування даної поведінки характеризувалися: соціальна категоризація, соціальна ідентифікація та соціальне порівняння, внаслідок чого людина починає розглядати ту чи іншу «свою» спільноту як у певному аспекті кращу, надійнішу, безпечнішу. У найбільш глобальному розумінні та в контексті зазначеної теорії *соціальна ідентичність* – це самокатегоризація особистості у термінах групової належності [569].

У наш час соціальна ідентичність розглядається як складова «Я-концепції» людини, що походить від її членства у тій чи іншій групі [563]. У свою чергу, власне термін *«ідентичність»* має декілька паралельно співіснуючих дефініцій: 1) «стабільні однаковості людини, незалежні від її змін із часом»; 2) «певне суб'єктивне відчуття самого себе як особистості»; 3) «розлоге поняття здорового глузду про ядро, внутрішню, автентичну, «істинну» самість, що забезпечує стабільність, єдність, когерентність і відносну незалежність внутрішнього досвіду від зовнішніх впливів». Крім соціальної, розглядаються також «культурна», «етнічна», «гендерна», «географічна», «національна», «персональна» та ін. ідентичності [526].

Отже, ідентичність – складна структура, усі перелічені аспекти якої тісно взаємопов'язані та взаємодіють у межах цілісної особистості. При цьому вагома, подеколи навіть системотвірна складова ідентичності релігійної особистості – це її релігійна ідентичність, що й досі залишається маловивченою, особливо в Україні.

Релігійна ідентичність, згідно з науковими узагальненнями С.Г. Оппонга, вивчається із трьох базових точок зору: 1) як вираження глибинного почуття єдності та у своєму зв'язку з особистісною системою, особливо в контексті теорії Е. Дюркгейма; 2) як зв'язок між релігією та етнічною належністю у домінантних особистісних структурах і 3) як зв'язок між релігією та формуванням особистості, особливо у своєму відношенні до юнацької релігійності та глобальних пошуків власної ідентичності в цьому віці. С.Г. Оппонг констатує, що докази про взаємозв'язок ідентичності та релігійності у наявній на сьогодні літературі обмежені; водночас, у декількох дослідженнях аргументується, що «релігія позитивно корелює з особистісною системою». Також припускається, що сила такого взаємозв'язку варіюватиме для різних демографічних груп або для різних історичних епох [541].

Одна з найбільш цитованих сучасних наукових праць у цьому ракурсі – стаття «Ідентичність молоді, вихованої у релігійно-змішаних сім'ях: неперервність або розірваність релігійних традицій?» Е. Арвека та Е. Несбітта. За результатами власного дослідження, проведеного на вибірці американців, учені стверджують, що люди зі змішаних у релігійному плані сімей «обирають різні духовні стежки» ще в підлітковому віці: чимало з них при цьому продовжують культивувати материнську релігію як свою власну, інші – ідентифікуються з вірою свого батька, а деякі узагалі не обирають жодну релігію. Але одна закономірність при передаванні релігійної ідентичності від одного покоління до іншого прослідковується чітко: серед дітей, котрі виросли в уніфікованому релігійному середовищі, ранні сімейні релігійні зобов'язання тісно пов'язані з подальшим утриманням релігійної ідентичності й у зрілі роки [478].

Як зазначають Л. Мінклер та М. Косджел, «релігійне зобов'язання лежить в основі почуття особистісної ідентичності» віруючої людини. Вони посилаються на твердження Дж. Сеула про те, що релігії часто обслуговують різні психологічні потреби «більш всеосяжно і потужно, аніж інші репозиторії культурних традицій, що сприяє конструюванню й підтримці особистісних та групових ідентичностей». Кожна релігія, таким чином, постачає своїм послідовникам особливу теологію і когерентну, стійку сукупність норм, інституцій, традицій та моральних цінностей, які, відповідно, слугують основою для відносно стабільної індивідуальної ідентичності [539].

Отже, релігійна ідентичність, імовірно, корелює з іншими типами ідентичностей особистості. Але, перш ніж обґрунтувати – теоретично та емпірично – такі кореляції, необхідно детальніше розібратися у складній системі самих цих ідентичностей. Адже типи ідентичностей, згадані нами вище («соціальна», «персональна» або «національна», «релігійна» тощо), належать до принципово різних рівнів наукового аналізу. Зокрема, постає запитання:

у якому взаємозв'язку релігійна ідентичність перебуває з ідентичністю соціальною або особистісною; а також чи достатньо виокремлення цих традиційних типів ідентичностей для повноцінного наукового вивчення й опису першої, яка стосується взаємодії людини з певним позаземним і трансцендентним, але все таки персоналізованим «значущим Іншим».

У контексті раніше вже проаналізованої структурно-рівневої моделі розуміння релігійного дискурсу, ми пропонуємо, відповідно, чотиривимірну репрезентацію базових ідентичностей особистості, згідно з якою: 1) *соціальна ідентичність* має переважно абстрактно-надособовий контекст і вказує на належність людини до здебільшого умовної, розлогої соціально-демографічної спільноти (наприклад, «частина Всесвіту», «людина», «хлопець», «педагог» та ін.); зазвичай вона словесно виражається іменниками; 2) *персональна (особистісна) ідентичність* має індивідуально-особистісний контекст і вказує на належність людини до більш вузької спільноти або на володіння нею певними специфічними якостями (наприклад, «добра дівчина», «мужній чоловік» або «інтроверт», «холерик» і т. п.); виражається не тільки іменниками, а й прикметниками; 3) *наративна ідентичність*, на відміну від попередніх двох типів, відображає не «кристалізований», відносно усталений, а динамічний, «плинний» формат функціонування особистості, який, окрім теперішнього часу, часто втілює і минулу, і майбутню перспективи (наприклад, «я люблю читати книги» або «в майбутньому я стану хорошим спеціалістом»); отже, наративні ідентичності здебільшого вербально виражені у формі суджень; 4) *трансперсональна ідентичність* відображає репрезентованість у свідомості особистості не загальних соціально-демографічних структур (як соціальна ідентичність), а конкретних, реальних близьких і значущих персон; вона втілює міжособистісну залежність і взаємну бінарність людського самосприйняття (наприклад, «дочка» (своїї мами), «кум» (свого кума) і т. д.). Власне *релігійна ідентичність* (наприклад, «християнин» або «віруючий») формується з раннього дитинства у структурі цілісної особистості. Попередньо припускаємо, що зазначена ідентичність корелює з певними теоретично виокремленими базовими типами ідентичності, залежно від низки зовнішніх і внутрішніх умов, у тому числі, співвідносно з рівнем релігійної активності особистості.

Отже, на основі теоретичного аналізу й узагальнень було сформульовано **мету емпіричного дослідження** – описати та проінтерпретувати результати вивчення релігійної ідентичності у структурі інших базових типів ідентичності особистості та в контексті різних рівнів релігійної активності.

На даному етапі дослідження основним емпіричним інструментарієм став широко відомий **тест «20 суджень» М.Куна–Т.МакПартленда**. Він побудований на основі теорії соціальних ролей та соціальної поведінки (за

М. Куном), у рамках яких здебільшого задається спосіб самосприйняття – «Я-концепція» (або «Я-настановлення») людини. Цей факт, у свою чергу, знаходить відображення у самоописах [531]. Ми використали *класичний варіант методики* зі стандартною інструкцією, згідно з якою піддослідний повинен упродовж 12 хвилин дати 20 різних відповідей на питання, звернене до самого себе: «Хто я такий (така)?»; при цьому відповіді мають надаватися в такій послідовності, у якій вони спонтанно виникають [535]. Зауважимо також, що відповідну психологічну процедуру респонденти проходили безпосередньо одразу після виконання всіх інших методик, пов'язаних зі свідомим осмисленням релігійного дискурсу.

Первинна обробка отриманих таким чином результатів здійснювалася шляхом розподілу всіх вербальних реакцій кожного респондента за чотирма основними типами ідентичностей («соціальним», «персональним», «нарративним» і «трансперсональним»); окремо також підраховувалися релігійні ідентичності (за умови їх наявності). Вторинна математико-статистична обробка результатів здійснювалася за допомогою пакету комп'ютерних програм «SPSS» (версія 17.0). Далі вираховувалися усереднені арифметичні показники кількості проявлених у самоописах різних типів ідентичностей як у цілому по вибірці, так і окремо для кожної підгрупи респондентів із різними рівнями РА. Кількісне співвідношення усереднених частот вербалізацій основних типів ідентичностей для всієї вибірки графічно репрезентоване у формі діаграми на рис. 6.1:

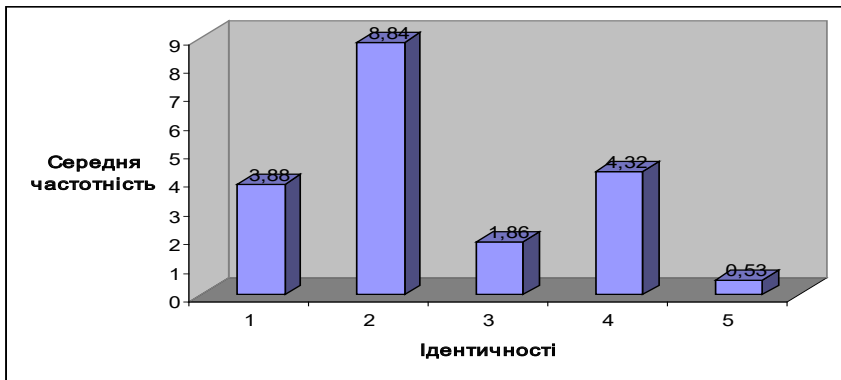


Рис. 6.1. Міра репрезентованості основних типів ідентичностей у вибірці назагал

Примітка. 1 – соціальна ідентичність, 2 – персональна ідентичність, 3 – нарративна ідентичність, 4 – трансперсональна ідентичність, 5 – релігійна ідентичність.

Як наочно продемонстровано на діаграмі, найвагомим типом ідентичності досліджених респондентів виступає їх персональна ідентичність ($\bar{x} = 8,84$; тобто цей тип займає майже половину від усіх емпірично виявлених через стандартизовані самоописи ідентичностей). Другою за кількістю вербалізацій є трансперсональна ($\bar{x} = 4,32$ – тобто кожна п'ята ідентичність), третьою – соціальна ($\bar{x} = 3,88$ – теж приблизно кожна п'ята), четвертою – наративна ($\bar{x} = 1,86$ – лише кожна десята), на останньому ж місці за частотністю проявів опинилася релігійна ідентичність ($\bar{x} = 0,53$ – тобто в середньому вона вербалізована приблизно лише половиною досліджених осіб).

Проаналізуємо тепер співвідношення усереднених кількостей основних типів ідентичностей та релігійних ідентичностей окремо для кожної підгрупи респондентів із різними рівнями РА (рис. 6.2):

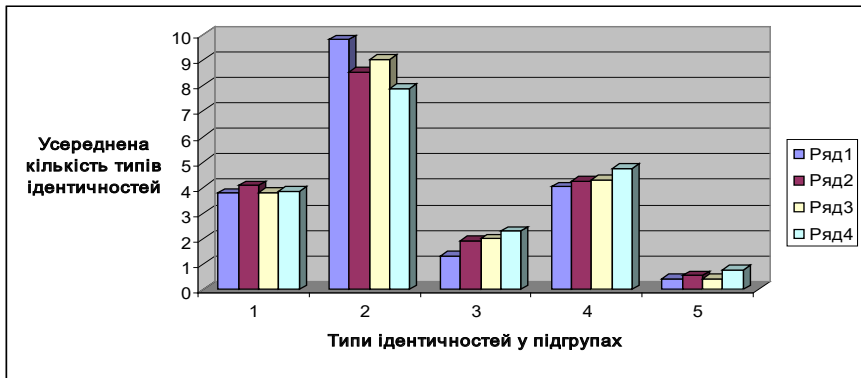


Рис. 6.2. Усереднені кількості базових типів ідентичностей у різних підгрупах

Примітка. Ідентичності: 1 – соціальна, 2 – персональна, 3 – наративна, 4 – трансперсональна, 5 – релігійна; ряд 1 – у 1-й підгрупі, ряд 2 – у 2-й, ряд 3 – у 3-й, ряд 4 – у 4-й підгрупі.

Як бачимо, персональна ідентичність залишається домінантною в усіх підгрупах, хоча загалом і поступається частотністю своєї репрезентованості у самоописах від найнижчого до найвищого рівня РА. Натомість релігійна ідентичність скрізь посідає останнє за значущістю місце, хоча її кількість деякою мірою і зростає в розрізі від 1-ї до 4-ї підгрупи. Загалом, картина ідентичностей виглядає неоднозначно, адже динаміка більшості її типів у розрізі від найнижчого до найвищого рівня РА не має лінійного характеру. Як помітно з діаграми на рис. 6.2, існує тенденція певного спадання середньої кількості соціальних та релігійних ідентичностей з одночасним деяким зростанням середньої кількості персональних ідентичностей у респонден-

тів із вищим за середній рівнем РА (на відміну від протилежної тенденції такого зростання/спадання на двох нижчих рівнях РА). Тоді як у осіб із найвищим рівнем РА тенденція поступового наростання кількості соціальних та релігійних ідентичностей з одночасним зменшенням, відповідно, проявів персональних ідентичностей проявляється знову, причому з ще більшою силою. А тому, на нашу думку, потрібно детально дослідити, описати та проінтерпретувати кореляційну структуру різних типів ідентичностей окремо для кожної підгрупи, що дасть змогу, принаймні частково, пояснити зазначену нерівномірність зростання/спадання усереднених частот вербалізацій різних таких ідентичностей у контексті від меншого до дедалі вищого рівня РА. Спочатку розглянемо відповідну загальну таку структуру по вибірці (табл. 6.1):

Таблиця 6.1

Кореляційна матриця структури ідентичностей по вибірці назагал

	Соціальна ідентичність	Персональна ідентичність	Наративна ідентичність	Трансперсональна ідентичність	Релігійна ідентичність
Соціальна ідентичність	1,00	- 0,59 ***	- 0,26 ***	0,40 ***	0,24 ***
Персональна ідентичність	- 0,59 ***	1,00	- 0,24 ***	- 0,68 ***	- 0,33 ***
Наративна ідентичність	- 0,26 ***	- 0,24 ***	1,00	- 0,28 ***	0,00
Трансперсон. ідентичність	0,40 ***	- 0,68 ***	- 0,28 ***	1,00	0,14 **
Релігійна ідентичність	0,24 ***	- 0,33 ***	0,00	0,14 **	1,00

Примітка. * – статистична значимість коефіцієнту кореляції *r*-Пірсона при $p = 0,05$ (0,09), ** – при $p = 0,01$ (0,12), *** – при $p = 0,001$ (0,15).

Як бачимо з даних, наведених у табл. 6.1, релігійна ідентичність досліджених осіб найтісніше корелює з їх персональною ідентичністю, проте такий взаємозв'язок є оберненим. Натомість позитивно на статистично значимому рівні релігійна ідентичність корелює із соціальною ідентичністю, та, хоч і істотно слабше, – із трансперсональною ідентичністю. Її абсолютно відсутній взаємозв'язок релігійної ідентичності з наративною ідентичністю.

Переходимо тепер до розгляду кореляційної структури основних типів ідентичностей окремо для кожної підгрупи, починаючи з 1-ї із них (табл. 6.2):

Таблиця 6.2

**Кореляційна матриця структури ідентичностей у осіб
із найнижчим рівнем релігійної активності**

	Соціальна ідентичність	Персональна ідентичність	Наративна ідентичність	Трансперсональна ідентичність	Релігійна ідентичність
Соціальна ідентичність	1,00	- 0,65 ***	- 0,17 *	0,44 ***	0,30 ***
Персональна ідентичність	- 0,65 ***	1,00	- 0,26 **	- 0,71 ***	- 0,39 ***
Наративна ідентичність	- 0,17 *	- 0,26 **	1,00	- 0,14	0,10
Трансперсон. ідентичність	0,44 ***	- 0,71 ***	- 0,14	1,00	0,23 **
Релігійна ідентичність	0,30 ***	- 0,39 ***	0,10	0,23 **	1,00

Примітка. * – статистична значимість коефіцієнту кореляції *r*-Пірсона при $p = 0,05$ (0,17), ** – при $p = 0,01$ (0,22), *** – при $p = 0,001$ (0,28).

Дані, наведені у таблиці 6.2, демонструють, що релігійна ідентичність суб'єктів із найнижчим рівнем РА, як і всіх досліджених респондентів назагал, найтісніше корелює з їх персональною ідентичністю, причому такий взаємозв'язок – негативний. Позитивно на статистично значимому рівні релігійна ідентичність представників відповідної підгрупи так само корелює з їх соціальною та трансперсональною ідентичностями, тоді як із наративною ідентичністю значимого її взаємозв'язку не виявлено.

Назагал аналогічна кореляційна картина спостерігається і в осіб із нижчим за середній рівнем РА (табл. 6.3):

Таблиця 6.3

**Кореляційна матриця структури ідентичностей у осіб
із нижчим за середній рівнем релігійної активності**

	Соціальна ідентичність	Персональна ідентичність	Наративна ідентичність	Трансперсональна ідентичність	Релігійна ідентичність
Соціальна ідентичність	1,00	- 0,67***	- 0,29***	0,44***	0,36***
Персональна ідентичність	- 0,67***	1,00	- 0,18*	- 0,70***	- 0,36***
Наративна ідентичність	- 0,29***	- 0,18*	1,00	- 0,32***	- 0,09
Трансперсон. ідентичність	0,44***	- 0,70***	- 0,32***	1,00	0,20*
Релігійна ідентичність	0,36***	- 0,36***	- 0,09	0,20*	1,00

Примітка. * – статистична значимість коефіцієнту кореляції *r*-Пірсона при $p = 0,05$ (0,17), ** – при $p = 0,01$ (0,22), *** – при $p = 0,001$ (0,28).

Отже, релігійна ідентичність суб'єктів із нижчим за середній рівнем РА найтісніше й на однаковому статистичному рівні значимості корелює як з їх персональною, так і з соціальною ідентичністю: з першою – негативно, а із другою – позитивно. І значно слабший її кореляційний взаємозв'язок – із трансперсональною ідентичністю. Порівняно з попередньою підгрупою можемо констатувати деяке послаблення антагонізму релігійної ідентичності з ідентичністю персональною на тлі одночасного зростання «прив'язаності» першої до більш розлогого формату соціальних ідентичностей. Вважаємо, що це психологічно обґрунтовує факт певної релігійно-конативної пасивності й водночас афективної амбівалентності релігійної особистості на даному рівні РА, котра перебуває в самопошуках у глобальному соціальному світі.

Натомість суттєво відмінна від двох попередніх кореляційна картина спостерігається в осіб із вищим за середній рівнем РА (табл. 6.4):

Таблиця 6.4

**Кореляційна матриця структури ідентичностей у осіб
із вищим за середній рівнем релігійної активності**

	Соціальна ідентичність	Персональна ідентичність	Наративна ідентичність	Трансперсональна ідентичність	Релігійна ідентичність
Соціальна ідентичність	1,00	- 0,56***	- 0,23**	0,35***	0,10
Персональна ідентичність	- 0,56***	1,00	- 0,29***	- 0,67***	- 0,22**
Наративна ідентичність	- 0,23**	- 0,29***	1,00	- 0,25**	0,02
Трансперсон. ідентичність	0,35***	- 0,67***	- 0,25**	1,00	0,08
Релігійна ідентичність	0,10	- 0,22**	0,02	0,08	1,00

Примітка. * – статистична значимість коефіцієнту кореляції r -Пірсона при $p = 0,05$ (0,17), ** – при $p = 0,01$ (0,22), *** – при $p = 0,001$ (0,28).

Як бачимо з даних табл. 6.4, релігійна ідентичність суб'єктів із вищим за середній рівнем РА негативно корелює на статистично значимому рівні лише з одним типом ідентичності – персональною, причому така обернена кореляція є найслабшою з-поміж усіх інших підгруп. Інакше кажучи, на даному рівні РА релігійна ідентичність – найбільш самодостатня, що резонує з описаним вище «випаданням» відповідної підгрупи респондентів із загальної закономірності зростання усередненої частотності релігійних і соціальних ідентичностей та спадання – персональних (тут – все навпаки). Припускаємо, що в розрізі таких емпіричних даних можна говорити не тільки про більш

активну (з огляду на попередні наші результати), а і про більш автономну релігійну ідентичність особистості, що не «прив'язана» до певних інших її соціальних ролей.

Остання підгрупа, яку залишається проаналізувати, – респонденти з найвищим рівнем РА (табл. 6.5):

Таблиця 6.5

Кореляційна матриця структури ідентичностей у осіб із найвищим рівнем релігійної активності

	Соціальна ідентичність	Персональна ідентичність	Наративна ідентичність	Трансперсональна ідентичність	Релігійна ідентичність
Соціальна ідентичність	1,00	- 0,51 ***	- 0,32 ***	0,36 ***	0,28 **
Персональна ідентичність	- 0,51 ***	1,00	- 0,22 *	- 0,66 ***	- 0,33 ***
Наративна ідентичність	- 0,32 ***	- 0,22 *	1,00	- 0,36 ***	- 0,04
Трансперсон. ідентичність	0,36 ***	- 0,66 ***	- 0,36 ***	1,00	0,07
Релігійна ідентичність	0,28 **	- 0,33 ***	- 0,04	0,07	1,00

Примітка. * – статистична значимість коефіцієнту кореляції *r*-Пірсона при $p = 0,05$ (0,18), ** – при $p = 0,01$ (0,23), *** – при $p = 0,001$ (0,29).

Отже, релігійна ідентичність суб'єктів із найвищим рівнем РА, поряд з посиленням стабільно експлікованої негативної кореляції з персональною ідентичністю, повертає втрачену на попередньому рівні статистично значиму позитивну кореляцію із соціальною ідентичністю. Водночас констатуємо, що значимий кореляційний її взаємозв'язок із трансперсональною ідентичністю, виявлений лише на двох перших рівнях РА, так і не відновився. А оскільки, згідно з попередніми нашими результатами, загальна структура релігійної активності є найбільш гармонійною саме в цій підгрупі респондентів, то, отже, *в ідеалі релігійна ідентичність особистості повинна опозиціонувати її персональному «Его», взаємодіючи з розлогим форматом глобального й багатаспектного соціального «Я», але поза «прив'язкою» до конкретних «значущих Інших» (окрім, зауважимо, постаті Бога).*

Отримані емпіричні результати, на нашу думку, в цілому відповідають судженням відомого дослідника ідентичності Е. Сміта. Учений, між іншим, зазначає, що *релігійна ідентичність* походить зі сфери спілкування та гуртування як базових людських потреб. Вона *спирається на об'єднання культури*

та її елементів – вартостей, символів, міфів і традицій, часто кодифікованих в обрядах та ритуалах. А тому така ідентичність прагне об'єднати в одній громаді вірних усіх тих, що визнають певний символічний код, певну систему вартостей, традицій віри та ритуалу, сукупно із посиланнями на певну позаемпіричну реальність, хоч би і знеособлену, але з ознаками своєї спеціалізованої організації [363, с. 16–17].

Таким чином, емпірично виявлена відносно стійка і статистично значима позитивна кореляція релігійної та соціальної ідентичностей є прогнозованою. Єдиний виняток становить відсутність такої кореляції у респондентів із вищим за середній рівнем РА. А тому, особливо в контексті вище охарактеризованого до певної міри парадоксального (такого, що випадає з низки загальної закономірності) зростання/спадання частотності відповідних ідентичностей, можемо констатувати: в динаміці проявів релігійної активності є певна особлива та специфічна її суб'єктивна репрезентованість, коли у свідомості й самосвідомості свого носія, котрий перебуває у складному процесі пошуків і підтримки власної релігійної ідентичності, остання абстрагується від розлогіх категорій повсякденного соціального співбуття. А оскільки це суперечить соціоцентрованої сутності багатьох релігійних систем, особливо християнської такої системи, то цілком логічним виглядає той факт, що в суб'єктів із найвищим рівнем РА дана кореляція відновлюється.

Єдина ж відносно постійна у своїх проявах та статистичній значимості – це емпірично виявлена обернена кореляція релігійної та персональної ідентичностей. Крім того, остання демонструє стабільно високий рівень свого негативного кореляційного зв'язку також із соціальною ідентичністю як у цілому по вибірці, так і у респондентів із різними рівнями РА. Отже, це емпірично підтверджує правомірність виокремлення персональної ідентичності як ідентичності значною мірою егоцентричної, на противагу соціоцентричності ідентифікації людини із розлогими соціально-демографічними спільнотами, в тому числі, зі спільнотою віруючих людей.

Запропонована типізація ідентичностей частково суголосна з відомою у світовій соціальній психології класифікацією загальної ідентичності на три основні типи: соціальну, колективну та персональну. Хоча тут варто наголосити на тому, що між американцями та європейцями існують певні розбіжності в наданні розмежувальних дефініцій першим двом із них [535]. А тому від самого початку було обрано термін «*трансперсональна ідентичність*» (а не «колективна»), який, на нашу думку, хоча б частково долає традиційність зазначеної теоретичної плутанини.

Водночас, маємо констатувати той факт, що якщо в цілому по вибірці релігійна ідентичність хоч і слабко, але все ж корелює із трансперсональною ідентичністю, то у респондентів як із нижчим за середній, так і з найвищим рівнями РА такий зв'язок відсутній. Крім того, як вже наголошувалося, у осіб

із нижчою за середній рівень РА статистично значимий взаємозв'язок релігійної ідентичності відсутній також і з соціальною ідентичністю на тлі стабільного кореляційного її антагонізму з ідентичністю персональною.

Зважаючи на всі описані кількісні співвідношення і кореляційні закономірності релігійну ідентичність особистості можна розглядати як таку, що в контексті посилення загальної релігійної активності характеризується спочатку тісним взаємозв'язком як з атрибутами глобальної соціальної ідентичності, так і з конкретними, персоналізованими «значущими Іншими»; далі, на вищому рівні зазначеної активності, – парадоксальним нівелюванням такого взаємозв'язку з одночасним частковим послабленням антагонізму з персональними ідентифікаціями; тоді як на найвищому рівні релігійної активності – своїм автентичним обґрунтуванням і тісною взаємодією тільки з абсолютними соціальними категоріями. Тут ми вбачаємо певну *смыслову паралель з відомою теорією стадійності морального становлення особистості за Л. Колбергом* [530]. Інакше кажучи, релігійність, як і моральність, особистості на вищих рівнях свого розвитку стає значною мірою автономною від конкретних міжособистісних ситуацій, іманентно залишаючись у контексті усеохопної соціальності етично релевантного життєвого світу людини.

Ще одним знаковим, на нашу думку, моментом дослідження є емпірично встановлений «опозиційний» характер наративної ідентичності респондентів, що в більшості випадків негативно корелює з усіма іншими базовими типами їх ідентичності. Окрім релігійної, із якою статистично значимі будь-які кореляції узагалі (як по вибірці в цілому, так і в усіх підгрупах) відсутні. А це емпірично підтверджує доцільність виокремлення наративної ідентичності як специфічного виміру особистісного самопозиціонування, що до певної міри опонує більш статичним аспектам психологічного самоопису.

Тут вкотре важливо зазначити, що в сучасній психології *нарративна ідентичність* розглядається як історія життя, яка інтерналізована особистістю та постійно розвивається, інтегруючи у собі реконструйоване минуле та уявлене майбутнє, щоб забезпечити життя з певним рівнем його єдності та цілеспрямованості [536].

Констатуємо, таким чином, що динамічне самопрезентування особистості в ракурсі її наративної ідентичності до певної міри виключає просто констатацію тієї чи іншої своєї соціальної ролі, характеристики, якості як відносно незмінних, і навпаки. Натомість релігійної ідентичності, на відміну від усіх розглянутих інших типів, зазначена закономірність взаємовиключення не стосується. Отже, попередньо можемо говорити про особливий статус відповідної ідентичності в цьому контексті, зокрема, про свого роду психологічний континуум «застигла релігійна ідентичність – плинна релігійна ідентичність», однозначної прив'язки, домінуючої суб'єктивної наближеності до того або іншого полюсу якого у наших респондентів не виявлено.

Загалом нам імпонує *постнекласична теорія релігійної ідентичності в умовах міжкультурної комунікації та глобалізації*, яка опирається на визнання того, що у сучасному суспільстві індивід не тільки втрачає орієнтацію у соціальному просторі й можливість чіткого закріплення в рамках соціальних ролей [290], але і просто «тоне» у величезному потоці усіх можливих типів ідентичностей та схем, що прорвалися з «мільйонів шлюзів, відкритих глобалізацією». У такому форматі релігійна ідентичність набуває вигляду складно сконструйованого механізму з «різним набором варіацій». Причому «деталі» для такого «конструктора» творяться шляхом дроблення колись цілісних релігійних систем, що є неминучим в умовах полікультурного суспільства [48].

Продовжуючи логіку автора, можемо стверджувати, що дробляться, стаючи надалі «матеріалом» для формування релігійної ідентичності, не тільки власне релігійні системи, а й інші системи, інколи навіть аксіологічно супротивні релігійним. А тому, ймовірно, у структурі ідентичностей навіть на найвищому рівні релігійної активності особистості насправді небагато власне релігійних ідентифікацій, оскільки в окреслених соціальних умовах релігійна ідентичність, мабуть, перевірюється у більш розлогі соціальні ідентичності. А для емпіричної перевірки такого припущення надалі було більш детально досліджено структуру особистісних рис респондентів із різними рівнями РА, до опису якої ми переходимо.

6.2. Базові особистісні риси в розрізі рівнів релігійної активності

У зв'язку з очевидною соціальною актуальністю проблеми, *взаємозв'язок окремих особистісних рис та параметрів релігійності особистості* досі неодноразово вивчався як за кордоном, так і в Україні. Наприклад, згідно з дослідженням В. Сароглоу, про яке ми вже згадували раніше, *індивідуальні відмінності міри релігійності, принаймні частково, пояснюються впливом двох із фундаментальних (у рамках моделі «великої п'ятірки») особистісних рис – «поступливості» («доброзичливості») та «сумлінності» («добročесності»)*. До того ж, як переконує зарубіжний дослідник, зазначені риси в цьому контексті проявляються незалежно від інших індивідуальних (статі, віку) або ситуаційних (країна, ефект когорти) факторів, впливаючи на рівень релігійності більше, ніж вона – на них [556].

Кореляції між 16 базовими особистісними рисами (за Р.Б. Кеттеллом) та психологічними індикаторами рівня індивідуальної релігійності на російській вибірці вивчали І.Ф. Мягков, Ю.В. Щербатих та М.С. Кравцова. За даними їх досліджень, до релігійності більшою мірою схильні люди, котрі мають високі показники одночасно і за фактором «О» («гіпотимія», тобто почуття вини, наповненість страхами, тривогами тощо), і за фактором «Q3»

(«висока думка про себе»), а також низькі показники – за фактором «Q4» («низька его-напруженість» – апатичність, стриманість, слабка мотивованість) [266]. Отже, на тлі таких результатів вимальовується психологічно досить неблагополучний портрет віруючої людини – більшою мірою схильна до самолюбства, вона водночас переживає цілий комплекс астенічних почуттів, пов'язаних як із виною, так і з небажанням та/або страхом щось реально змінювати у житті.

На українській вибірці емпіричне вивчення кореляційних взаємозв'язків окремих особистісних рис та рівнів релігійної свідомості здійснила, наприклад, Н.І. Жигайло, котра встановила істотні позитивні такі зв'язки з рівнем розвитку емпатії, задоволеності власним фізичним здоров'ям і рівнем розвитку інтелекту, а негативні – з рівнем соматичної тривоги, соціальним стресом і показником зміни настрою [113]. Кореляції між релігійними явленнями та складовими локусу контролю емпірично вивчала О.І. Крупська, за даними котрої обернені та статистично значимі взаємозв'язки існують між, зокрема, «беззастережною вірою» та «загальною інтернальністю», а також «інтернальністю у невдачах», як і «інтернальністю стосовно хвороби». Як загалом констатує авторка дослідження, «глибоко віруючі» є більш екстернальними, ніж просто «віруючі». Але така загальна тенденція не стосується уявлень віруючої людини про власні «виробничі» (трудові) відносини та кар'єрні досягнення [204].

Як демонструють результати і зарубіжних, і українських дослідників даної проблематики, взаємозв'язки між релігійністю й різними особистісними рисами – нелінійні та неоднозначні. Адже, по-перше, дані окремих емпіричних розвідок нерідко не збігаються; по-друге, навіть в рамках одного й того ж дослідження отримані результати інколи виглядають доволі суперечливо.

А тому на наступному етапі емпіричного дослідження ми скористалися достатньою мірою апробованим у психології особистісним питальником – **«Методикою багатofакторного дослідження особистості (16 PF)» Р.Б. Кеттелла** [286, с. 243–268], призначеним для вимірювання й оцінки 16 базових особистісних рис (факторів): 1) «А» – «шизотимія (скритність, критичність, замкненість і т. д.) – афектотимія (відкритість, доброзичливість, довірливість і т. д.)»; 2) «В» – «низький інтелект (незібраність, конкретність, ригідність мислення і т. п.) – високий інтелект (зібраність, ерудованість, абстракtnість мислення і т. п.)»; 3) «С» – «слабкість Я (емоційна нестійкість, поступливість, ухиляння від відповідальності й ін.) – сила Я (емоційна стійкість і зрілість, стриманість, реалістична налаштованість та ін.)»; 4) «Е» – «конформність (м'якість, покірливість, дипломатичність і т. д.) – домінантність (непоступливість, впертість аж до агресивності, бунтарство і т. д.)»; 5) «F» – «стриманість (мовчазність зі схильністю до самоаналізу, розсудливість, повільність і т. п.) – експресивність (комунікабельність, відкритість, безтурбот-

ність і т. п.); 6) «G» – «низьке супер-его (непостійність, безпринципність, безвідповідальність та ін.) – високе супер-его (висока нормативність, сумлінність, зібраність та ін.)»; 7) «H» – «трекція (нерішучість, стриманість, боязкість, делікатність і т. д.) – пармія (соціальна сміливість, імпульсивність, розгальмованість, безтурботність і т. д.)»; 8) «I» – «харрія (низька чуйність, поміркованість, практичність, суворість аж до цинізму і т. п.) – премсія (чуйність, нав'язливість, артистичність і т. п.)»; 9) «L» – «алексія (довірливість, відвертість, терплячість та ін.) – протенсія (підозріливість, егоцентричність, драгітливність та ін.)»; 10) «M» – «праксернія (практичність, добросовісність і т. д.) – аутія (мрійливість, ідеалістичність, вередливість і т. д.)»; 11) «N» – «прямолинійність (наївність, безпосередність, непроникливість і т. п.) – дипломатичність (хитрість, досвідченість у соціальних контактах і т. п.)»; 12) «O» – «гіпертимія (самовпевненість, життєрадісність та ін.) – гіпотимія (самозвинувачення, депресивність та ін.)»; 13) «Q1» – «консерватизм (стійкість у поглядах, підозріливість до всього нового тощо) – радикалізм (аналітичність мислення, критичність тощо)»; 14) «Q2» – «залежність від групи (соціабельність, несамостійність, безініціативність і т. д.) – самодостатність (незалежність від групи, самостійність і т. д.)»; 15) «Q3» – «низька думка про себе (неточність, неделікатність, внутрішня конфліктність уявлень про самого себе тощо) – висока думка про себе (самолюбство, самоконтроль, цілеспрямованість тощо)»; 16) «Q4» – «низька его-напруженість (розслабленість, апатичність, низька мотивованість і т. ін.) – «висока его-напруженість (зібраність, енергійність, активність і т. ін.)».

За результатами відповідної методики можна, зокрема, будувати так званий «профіль особистості», при інтерпретації якого увага приділяється, у першу чергу, його «пікам» – тобто найбільш низьким і найбільш високим значенням факторів, відображених у стенах (особливо тим із них, які є або нижчими за показник у 3 стени, або вищими – за 7 стени) [286, с. 256].

Проаналізуємо особистісні профілі окремо для респондентів із різними рівнями РА. Почнемо з найнижчого її рівня (рис. 6.3):

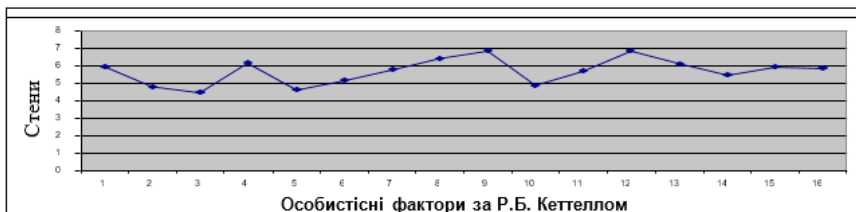


Рис. 6.3. Особистісний профіль осіб із найнижчим рівнем РА

Отже, на даному рівні РА жоден із показників не виходить за межі своїх середніх значень. При цьому *найбільш розвиненими у респондентів із найнижчим рівнем РА виступають «протенсія»* із показником 6,90 стена (9-й фактор – підозріливість, ревнивість, догматичність, затримка уваги на невдачах, дратівливість, зверненість інтересів на саму себе, обережність у вчинках, *егоцентричність* та ін.) і *«гіпотимія»* із показником 6,88 стена (12-й фактор – почуття вини, сповненість страхом і тривогою, схильність до самозвинувачення, невпевненість у собі, стурбованість, пригніченість, легка ранимість, *чутливість до реакцій навколишніх* та ін.); найменше ж проявилася «сила Я» із показником 4,51 стена (3-й фактор – дещо більшою мірою схильність до емоційної нестійкості, поступливості, втомлюваності тощо).

Переходимо до результатів за методикою Р.Б. Кеттелла, отриманих у 2-й підгрупі (рис. 6.4):

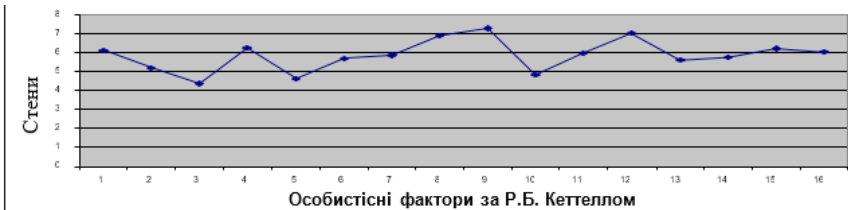


Рис. 6.4. Особистісний профіль осіб із нижчим за середній рівнем РА

Як можемо бачити, на даному рівні РА дещо виходить за межі середнього значення показник «протенсії» (7,29 стена) та показник «гіпотимії» (7,04 стена), які на попередньому рівні РА в цілому не перевищили усереднені норми. Вважаємо, що отримана особистісна «картина» до певної міри пояснює налаштовану на попередніх етапах дослідження ситуацію: прагматичну налаштованість респондентів 1-ї підгрупи та значною мірою амбівалентну, особистісно замкнену, пасивну релігійність представників 2-ї підгрупи. Крім того, найнижчим своїм показником характеризується, як і на попередньому рівні, «сила Я» особистості (4,37 стена).

Переходимо до наступної нашої підгрупи (рис. 6.5):

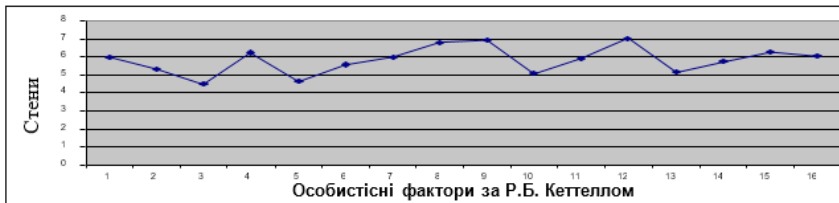


Рис. 6.5. Особистісний профіль осіб із вищим за середній рівнем РА

З огляду на відображені дані, констатуємо, що у 3-й підгрупі за межі унормованих виходить тільки показник «гіпотимії» (7,04 стена), тоді як показник «протенсії» повертається в рамки середнього типу значень (6,93 стена). Крім того, вкотре найнижчим своїм показником вкотре характеризується «сила Я» (4,51 стена).

Остання у нашому переліку – підгрупа з найвищим рівнем РА (рис. 6.6):

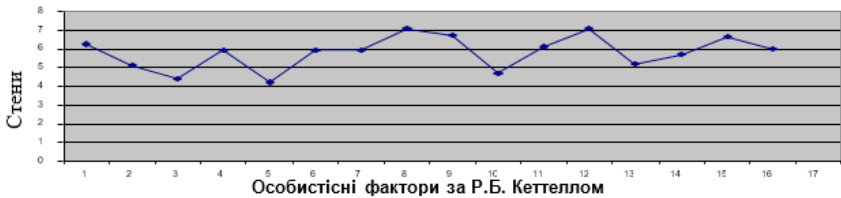


Рис. 6.6. Особистісний профіль осіб із найвищим рівнем РА

Отже, на найвищому рівні РА за показники вище середнього, крім вже звичної «гіпотимії» (7,06 стена), також виходить «премсія», що досягає значення 7,07 стена. Згідно із Р.Б. Кеттеллом, до складу даного фактору входять такі особистісні риси, як м'якосердність, чуттєвість, залежність, надмірна обережність, метушливість, очікування уваги від навколишніх, нав'язливість, ненадійність, пошуки помочі та симпатії, терплячість по відношенню до себе та навколишніх, артистичність, манірність, жіночність, фантазування у бесідах і на самоті, дії за інтуїцією, іпохондричність і т. ін. Також, на відміну від усіх попередніх рівнів РА, найнижче за своїм усередненим показником (4,23 стена) опинилася «стриманість», а отже, більшою мірою схильність до мовчазності, поміркованості, розсудливості, занепокоєності майбутнім та ін.

З метою перевірки статистичної значимості прогнозованих відмінностей факторів в отриманих особистісних профілях на різних рівнях РА, у дослідженні вкотре було застосовано критерій Н Краскела-Уоллеса. Згідно з отриманими результатами констатовано *значимі відмінності між підгрупами в рівнях вираженості тільки трьох базових особистісних рис:*

1. Фактор «G» (N = 12,91 при $p = 0,05$). Усереднені показники стенив: 5,20; 5,59; 5,72; 5,98. Отже, на вищих рівнях РА проявляється й «вище супер-его», а саме: *вища нормативність*, сильніший характер, добросовісність, врівноваженість, відповідальність, стійкість, рішучість, гідність довіри, емоційна дисциплінованість, зібраність, сумлінність, почуття обов'язку, істотніше дотримання моральних стандартів і правил, наполегливість у досягненні цілей, точність, ділова спрямованість.

2. Фактор «L» (N = 7,93 при $p = 0,05$). Усереднені показники стенив: 6,90; 7,29; 6,91; 6,72. Таким чином, *особистості з вищими рівнями РА істотно більшою мірою виявляють «алексію»:* довірливість, внутрішню розслабленість, відкритість, почуття власної незначимості, непідозривість, вільність від

залежності, легше забування труднощів, *уміння пробачати та ладити в колективі*, терплячість, прихильність по відношенню до інших тощо.

3. Фактор «Q1» ($N = 21,30$ при $p \leq 0,001$). Усереднені показники стенів: 6,17; 5,61; 5,16; 5,21. Отже, *на вищих рівнях РА більшою мірою проявляється «консерватизм», що у теорії Р.Б. Кеттелла пов'язується із поважністю, стійкістю поглядів та ідей, терплячістю до традиційних труднощів, прийнятті тільки випробуваного часом, підозрливістю до нових людей, сумнівах щодо нових ідей, схильності до моралізаторства та повчань та ін.*

Зауважимо, що жоден із цих трьох факторів не співпадає з результатами, емпірично отриманими визнаними в галузі російської психології релігії дослідниками [266]. Зокрема, згідно з нашими даними, *відносно високими показниками гіготимії характеризуються більшість досліджених респондентів, практично незалежно від рівня їх релігійної активності.* Припускаємо, що така тенденція пов'язана із загальною напруженістю в усьому українському суспільстві, що перебуває в умовах численних хронічних криз, які, у свою чергу, зумовлюють загальну невпевненість у завтрашньому дні. Натомість фактори «висока думка про себе» та «его-напруженість» в усіх підгрупах перебувають у межах нормальних показників.

Назагал експлікований у нашому дослідженні психологічний портрет високорелігійної особистості виглядає менш «хворобливо» і цілком злагоджено: так, із релігійними чеснотами логічно резонує потужніший особистісний консерватизм, як і вміння ладити з людьми, а от більша «сила супер-его» вписується в розглянуті раніше тенденції повернення на найвищому рівні РА значущості саме раціонального (когнітивно-інтелектуального) фактору в релігійному світорозумінні. Вписується це, зокрема, і в той факт, що навіть на даному рівні РА доміантною за своєю вираженістю залишається персональна ідентичність, хоча на тлі істотного зростання проявів релігійної ідентичності вираженість першої дещо і спадає.

Усе описане, на нашу думку, підтверджує *загальноновизнаний гуманістичний потенціал християнської релігії*, при цьому потенціал не тільки соціо-, а й людиноцентрований. Інакше кажучи, з одного боку, релігійна ідентичність пов'язана в самоусвідомленні особистості з її до певної міри знеособленням на користь масштабних спільнот соціуму, світу і навіть всесвіту, але, з іншого боку, саме в релігії, в релігійних дискурсивних просторах особистість знаходить своє по-справжньому сильне «Его».

А оскільки вплив останнього завжди залишається досить потужним, що засвідчило й наше емпіричне дослідження структури ідентичностей з істотним домінуванням у ній саме персонального її типу, то, як можемо припустити, реальне функціонування релігійної ідентичності у своїй взаємодії з особистісним «Его» повинне опиратися на механізми психологічного захисту. Отож, переходимо до вивчення й опису ще одного важливого аспекту релігійної дискурсивної особистості – несвідомих механізмів, що теж підключаються до процесів розуміння.

6.3. Несвідомі психологічні механізми та їх взаємозв'язок із релігійною активністю й розумінням релігійного дискурсу

У науковій психології вже понад століття точаться дискусії про справжню природу і функціональні взаємозв'язки, з одного боку, різних складових релігійності між собою, з іншого боку, їх місця у структурі цілісної особистості. По-перше, відповідна проблема стосується переважаючого позитивного або негативного впливу релігійної активності на інші сфери життєдіяльності людини, а також чинників такого переважання; по-друге, розглядаються різні виміри та психологічні механізми релігійності – свідомі, підсвідомі, несвідомі, кожен із яких, у свою чергу, має власні специфічні рівні та прояви. При цьому *несвідомі й підсвідомі психологічні механізми релігійної активності*, як і інших форм та видів активності людини, – класичний предмет зацікавлень психодинамічного (психоаналітичного) напрямку психології.

А проте, *незважаючи на понад столітню історію розвитку відповідних ідей, остаточні крапки в наукових дискусіях не розставлені й загально визначеної концепції досі не сформульовано*. Крім того, складна психологія релігійної активності спільноти української держави, яка історично формувалася і продовжує своє становлення на перетині західної та східної цивілізацій, емпірично все ще мало досліджена. Отже, проаналізуємо основні теоретичні погляди на проблему співвідношення релігійної активності й основних психологічних механізмів захисту особистості.

Як відомо, *«захисні психологічні механізми»* – поняття глибинної психології, що визначає несвідомі стратегії, завдяки яким особистість знижує тривогу або уникає конфлікту ціною викривлення реальності: неадекватного сприйняття яких-небудь аспектів зовнішнього світу або власних почуттів. У наш час у науковій літературі розглядається ціла низка механізмів психологічного захисту: витіснення, проекція, інтроекція, ідентифікація, формування реакції, регресія, ізоляція, заперечення, ідентифікація з агресором, раціоналізація, конверсія. З одного боку, кожен із них за різних обставин сприяє тимчасовому видаленню зі сфери свідомості певного травмуючого фактора, з іншого ж боку – якщо такі механізми стають ригідними, то починають перешкоджати нормальній особистісній адаптації та розвитку [323, с. 38].

І тут варто зауважити, що переважна частина методик, спрямованих на емпіричне вивчення тих або інших складових релігійної активності, у тому числі й чи не найбільш відома у галузі релігійної персонології методика на визначення домінування зовнішньої або внутрішньої релігійності за Г. Оллпортом, побудовані саме на свідомому самооцінюванні індивіда. Отже, отримані за їх посередництвом результати необхідно *доповнювати вивченням глибинних взаємозв'язків релігійної активності особистості не тільки з усвідомленими нею процесами та якостями, а й з неусвідомлюваними*.

Перша наукова концепція співвідношення релігії та несвідомих психологічних феноменів – психоаналітична теорія З. Фрейда. Так, ми можемо погоджуватися або не погоджуватися з його розглядом релігії як «колективного неврозу» з відповідними «нав'язливими думками та діями», але подальший вплив цієї теорії на розвиток психології релігії є безсумнівним. З такої позиції першопочатковий та провідний психологічний механізм формування релігійності – це витіснення у несвідоме пережитого в дитинстві Едіпового комплексу з усіма його соціально табуйованими потягами. Крім того, задіяна тут і сублимація, а тому «особистий Бог психологічно – не що інше як ідеалізований батько» [403, с. 286].

Застосовуючи концепцію З. Фрейда про *витіснення і сублимацію*, В. Гей, залежно від переважання того або іншого з цих захисних механізмів, описує *чотири типи релігійності*: 1) «естетичний» – його визначає особлива чутливість до протилежних аспектів існування із прагненням подолання цих суперечностей; 2) «етичний» («жорстко моральний») – у ньому звучить відчуття могутності Творця та усвідомлення Його допомоги; 3) «покірно-поступливий» – домінує зречення своєї волі з витісненням внутрішніх конфліктів; 4) «братолобний» – тип, що найбільш успішно здійснює сублимацію у вигляді ідентифікації з певними духовними шляхами людини (наприклад, І. Ганді та ін.) [514]. Дана класифікація, як можемо бачити, акцентує увагу і на негативних, і на позитивних аспектах функціонування психологічних захистів у структурі релігійної активності.

У наш час окремі дослідники продовжують зосереджуватися переважно на негативних аспектах функціонування психологічних захистів. Так, в Україні О.О. Войнівська обґрунтовує *поняття «особистісної релігійності», що розглядається як підтип зовнішньої релігійності, зумовлений особистісними чинниками (уявою та помилковим засвоєнням постулатів релігії, виокремленням лише персонально вигідних частин релігійних понять)*. Аналізуючи таку релігійність, учена дійшла висновку, що «механізми її формування до певної міри схожі на механізми психологічного захисту», а тому «вона може діяти як засіб самоомани, викривляє сприйняття реальності». На думку О.О. Войнівської, даний тип релігійності зустрічається у людей із низьким рівнем релігійної активності та з насправді слабкою зацікавленістю питаннями віри [64, с. 7–8].

У науковій літературі зустрічаємо *суперечливі емпіричні дані щодо кореляції релігійності та прояву різних механізмів психологічного захисту*. Так, за даними А. Zeinalizade, N. Sobhi-Gharamaleki, A. Hojjati, B. Alian, негативна кореляція релігійної зорієнтованості спостерігається з неконструктивними (невротичними) механізмами психологічного захисту, тоді як позитивна її кореляція – з конструктивними такими механізмами. А це означає, на думку спільноти сучасних азербайджанських учених, що чим вищою є релігійність особистості, тим більшою мірою вона задіює саме конструктивні психологічні механізми [583].

Тоді як за даними дослідження І.Е. Соколовської, проведеного на вибірці росіян із різними рівнями релігійності, саме неконструктивні типи психологічного захисту – такі, як заміщення, витіснення та регресія, найбільше корелюють з релігійним типом особистості. Водночас, у випадку нерелігійного (атеїстичного) типу виявлені значущі кореляції з більш конструктивними механізмами психологічного захисту: зокрема, з раціоналізацією та компенсацією [368]. Таким результатам суперечать, наприклад, емпіричні дані ще однієї російської дослідниці – О.С. Романової, згідно з якими релігійність позитивно корелює тільки з одним неадаптивним механізмом психологічного захисту – реактивним утворенням, тоді як з низкою інших неадаптивних несвідомих механізмів – витісненням, запереченням, регресією та ін., виявлено негативні кореляції [332].

В Україні втіленням психоаналітичного підходу до дослідження релігійної активності особистості виступає, наприклад, *дослідження О.В. Педченко*, котра доводить, що глибинні витoki такої активності пов'язані з «єдіповим періодом» розвитку особистості. На думку авторки, захистом від відповідних негативних переживань може ставати «*втеча суб'єкта в релігійну віру*» завдяки дії механізмів, *насамперед, заміщення, проєкції, перенесення* тощо [293, с. 15]. Як бачимо, тут згадуються переважно неконструктивні механізми психологічного захисту, хоча вони й пов'язані з «*благими намірами*» *компенсувати недоотримане особистістю у її ранньому дитинстві*.

Отже, в якості основної *мети емпіричного дослідження* на даному його етапі стало вивчення проблеми взаємозв'язку рівнів релігійної активності та механізмів психологічного захисту особистості на прикладі вибірки, репрезентативної щодо загальної конфесійної структури України. Вважаємо, що отримані результати надалі дадуть змогу краще проінтерпретувати окремі встановлені й описані вище психологічні факти та особливості.

Як основний емпіричний інструментарій на даному етапі використано відомий у психології *питальник Р. Плутчика, Г. Келлермана, Х. Конте «Індекс життєвого стилю»* (Life Style Index, 1979 – [203]). Після безпосередньої процедури психодіагностування шляхом підрахунку загальної кількості балів та вирахування відсотків від максимально можливої такої кількості визначалися *коефіцієнти «напруженості» восьми основних захисних психологічних механізмів*: 1) витіснення (аналог – пригнічення), 2) регресії, 3) заміщення (інша назва – зміщення), 4) заперечення, 5) проєкції, 6) компенсації (нерідко ототожнюється з ідентифікацією), 7) гіперкомпенсації (реактивного утворення) та 8) раціоналізації (інколи не зовсім правомірно змішується з інтелектуалізацією), а також такі коефіцієнти в цілому. Статистична обробка отриманих результатів здійснювалася за допомогою пакету комп'ютерних програм SPSS (версія 17.0).

Розглянемо спочатку загальну картину прояву напруженості восьми механізмів психологічного захисту назагал та їх напруженості у представників чотирьох підгруп із різними рівнями РА зокрема (табл. 6.6):

Емпіричні показники напруженості основних психологічних механізмів захисту в респондентів із різними рівнями релігійної активності

Захисні психологічні механізми	Найнижчий рівень РА	Нижче середнього рівень РА	Вище середнього рівень РА	Найвищий рівень РА
Проекція	67,56 %	68,68 %	68,97 %	70,78 %
Раціоналізація	64,04 %	65,97 %	68,02 %	68,30 %
Заперечення	63,80 %	64,65 %	66,11 %	66,80 %
Компенсація	56,20 %	56,60 %	56,04 %	55,50 %
Витіснення	58,01 %	58,40 %	59,26 %	55,60 %
Гіперкомпенсація	59,09 %	58,74 %	60,52 %	63,02 %
Регресія	54,71 %	55,18 %	55,66 %	54,56 %
Заміщення	48,32 %	46,65 %	48,24 %	47,54 %
Заг. напруженість	58,97 %	59,36 %	60,35 %	60,26 %

Як бачимо, досліджені респонденти характеризуються досить високим сумарним показником напруженості захисних психологічних механізмів – у середньому такий показник складає близько 60 %. При цьому, незалежно від рівня РА, найбільш впливовими виступають проекція (від 67,56 % у 1-й підгрупі до 70,78 % – у 4-й), раціоналізація (від 64,04 % до 68,30 %) та заперечення (від 63,80 % до 66,80 %), найменш впливовими – регресія (від 54,71 % до 54,56 %) та заміщення (від 48,32 % до 47,54 %). Натомість витіснення, компенсація та гіперкомпенсація дещо варіюють за своїми позиціями у відповідній ієрархії у різних підгрупах. Графічно співвідношення міри напруженості основних механізмів психологічного захисту в контексті різних рівнів РА відображено у формі діаграми на рис. 6.7:

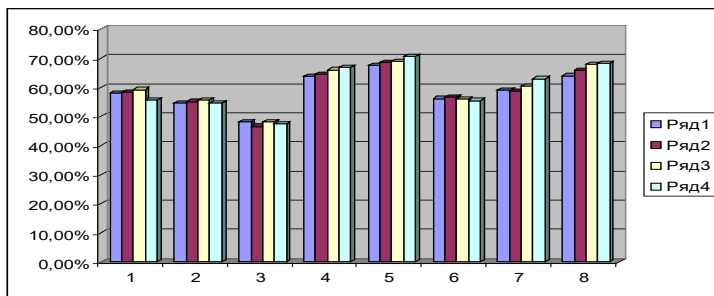


Рис. 6.7. Відносні прояви механізмів психологічного захисту залежно від рівнів релігійної активності

Примітка. 1 – витіснення, 2 – регресія, 3 – заміщення, 4 – заперечення, 5 – проекція, 6 – компенсація, 7 – гіперкомпенсація, 8 – раціоналізація; ряд 1 – найнижчий рівень РА, ряд 2 – нижче середнього, ряд 3 – вище середнього, ряд 4 – найвищий рівень РА.

Далі з метою вивчення та обґрунтування прогнозованої наявності окремих відмінностей між показниками напруженості механізмів психологічного захисту в представників різних рівнів РА знову використовувався непараметричний критерій Н Краскела-Уоллеса.

Почнемо опис отриманих результатів із тих механізмів, за напруженістю яких між нашими підгрупами не виявлено статистично значимих відмінностей. Це, насамперед, механізм регресії ($H = 0,73$ при $df = 3$), механізм заміщення ($H = 2,62$ при $df = 3$), механізм витіснення ($H = 3,48$ при $df = 3$) та механізм проекції ($H = 4,62$ при $df = 3$).

Натомість істотні, на достатньому та високому рівні статистичної значимості відмінності між підгрупами констатовано за проявом наступних механізмів психологічного захисту: **заперечення** ($H = 22,04$ при $df = 3$, $p \leq 0,001$), **компенсації** ($H = 7,85$ при $df = 3$, $p = 0,05$), **гіперкомпенсації** ($H = 21,85$ при $df = 3$, $p \leq 0,001$) та **раціоналізації** ($H = 19,91$ при $df = 3$, $p \leq 0,001$).

Як наочно демонструє відтворена на рис. 6.5 діаграма, зі зростанням рівня релігійної активності особистості найбільш суттєво посилюється механізм гіперкомпенсації, дещо меншою мірою – механізм заперечення та механізм раціоналізації, тоді як впливовість механізму компенсації, навпаки, послаблюється. Отже, на тлі зростання рівня РА людина частіше запобігає вираженню неприємних для неї або в чомусь неприйнятних почуттів, думок, дій через *перебільшений розвиток протилежних психологічних утворень*; також вона *істотніше заперечує*, тобто не сприймає, не визнає певні *фруструючі, несприятливі аспекти навколишньої реальності, навіть якщо вони їй очевидні для інших людей*, і, як це не несподівано, частіше *вдається до інтелектуалізованого, «мудрого», на її думку, способу подолання певних обставин*, нерідко травматичних для неї, через психологічну втечу від реального досвіду та пов'язаних із ним афектів. Водночас, послаблюються спроби віднайти належну заміну реального або уявного недоліка, нестерпної власної недосконалості певною «чужою» чеснотою, коли остання нерідко «позичається» в іншій значущій персоні або, принаймні, дофантазовується.

Як бачимо, отримані нами емпіричні результати в цілому відповідають, наприклад, дослідженню Є.С. Романової, у якому релігійність позитивно корелює з відносно більш конструктивними механізмами психологічного захисту – в першу чергу, з раціоналізацією [332].

Опишемо та проаналізуємо тепер детальніше окремі аспекти (окреслені відповідними пунктами питальника) впливовості захисних психологічних механізмів, між мірою напруженості яких у розрізі чотирьох підгруп констатовано статистично значимі відмінності. Зазначимо, насамперед, що усереднений показник оцінювання будь-якого пункту питальника в межах 0–1,4 відповідає узагальненому значенню «не стосується зовсім»; 1,5–2,4 –

«майже не стосується», 2,5–3,4 – «стосується частково» та 3,5 – 4,0 – «цілком стосується».

I. Механізм заперечення. Згідно із критерієм Краскела-Уоллеса, статистично значимі відмінності між підгрупами встановлені за оцінками наступних тверджень: 1) *«зі мною дуже легко знайти спільну мову»* ($N = 13,23$ при $df = 3$, $p = 0,004$), усереднені показники оцінювання шкали в розрізі 1-ї, 2-ї, 3-ї та 4-ї підгруп, відповідно, 3,36; 3,43; 3,46; 3,63; отже, на всіх рівнях РА дана самохарактеристика стосується респондентів лише «частково» і тільки на найвищому рівні РА – «цілком»; 2) *«я завжди звертаю увагу на краю сторону життя»* ($N = 10,49$ при $df = 3$, $p = 0,02$), усереднені показники оцінювання – 3,07; 3,22; 3,29; 3,32; хоча тут зростання оцінок і є статистично істотним, а проте в усіх підгрупах узагальнений результат відповідає значенню «стосується частково»; 3) *«люди мені ніколи не набридають»* ($N = 17,96$ при $df = 3$, $p \leq 0,001$), усереднені показники оцінювання – 2,36; 2,49; 2,66; 2,82; отже, якщо на двох нижчих рівнях РА відповідна характеристика стосується респондентів лише «частково», то на двох вищих рівнях РА – вже «цілком»; 4) *«я тривалий час не помічаю негативні риси інших людей»* ($N = 9,85$ при $df = 3$, $p = 0,02$), усереднені показники оцінювання – 2,36; 2,47; 2,49; 2,71; можемо бачити, що тільки на найвищому рівні РА відповідна шкала починає оцінюватися як така, яка бодай «частково» відповідає уявленням респондентів; 5) *«інші вважають мене надміру довірливою»* ($N = 9,13$ при $df = 3$, $p = 0,03$), усереднені показники оцінювання – 2,70; 2,79; 2,97; 3,00; отже, всіх респондентів зазначена характеристика стосується «частково», але на вищих рівнях РА її значущість істотною мірою посилюється; 6) *«погане намагаюся викинути з голови»* ($N = 20,45$ при $df = 3$, $p \leq 0,001$), усереднені показники оцінювання – 2,96; 3,11; 3,12; 3,35; таким чином, аналогічно до попередньої шкали, дана самохарактеристика лише «частково» стосується усіх досліджених осіб.

Описані статистичні показники назагал демонструють збільшення (на тлі зростання рівня релігійної активності) впливовості свідомого бажання *«любити свого ближнього»* (нерідко навіть усупереч реальним імпульсам), що цілком резонує з гуманістичними цінностями християнської релігії. Також тут, на нашу думку, помітне посилення свого роду психологічної ізольованості від психотравмуючого зла та гріховності реального, «земного» світу.

Водночас зауважуємо, що статистично значимих відмінностей між нашими підгрупами не виявлено за результатами оцінювання наступних тверджень: *«майже всі мною захоплюються»* ($\bar{x} - 1,95; 2,03; 1,94; 2,02$), *«я людина, в котрій немає забобон»* ($\bar{x} - 2,33; 2,30; 2,28; 2,48$), *«я ніколи не втрачаю оптимізму»* ($\bar{x} - 3,03; 2,92; 2,97; 3,14$), *«інші кажуть, що я намагаюся уникати проблем»* ($\bar{x} - 2,03; 1,92; 1,91; 1,93$) та *«я часто закохуюсь»* ($\bar{x} - 1,8; 1,85; 1,76; 1,86$).

II. Механізм компенсації. Згідно із критерієм Краскела-Уоллеса, статистично значимі відмінності між підгрупами в цьому контексті встановлені за оцінками тільки двох тверджень: 1) *«у своїх мріях я завжди в центрі уваги навколишніх»* ($N = 7,82$ при $df = 3$, $p = 0,05$), усереднені показники оцінювання – 2,24; 2,12; 2,03; 1,95; отже, в усіх досліджених підгрупах шкала отримала узагальнене своє значення «майже не стосується», а проте на вищих рівнях РА її прийнятність істотною мірою зменшується; 2) *«я хочу, щоб мене вважали сексуально привабливою»* ($N = 12,07$ при $df = 3$, $p = 0,007$), усереднені показники оцінювання – 2,37; 2,35; 2,15; 1,99; аналогічно, суб'єктивна значущість відповідної самохарактеристики в розрізі від найнижчої до найвищої РА слабшає на статистично значимому рівні.

Натомість статистично значимих відмінностей не виявлено щодо оцінювання в різних підгрупах домінантної більшості шкал, що стосуються механізму компенсації: «в моєму житті завжди була людина, на котру хотілося бути схожою» ($\bar{x} - 2,51; 2,50; 2,57; 2,58$), «чим більше я придбаю речей, тим стаю щасливішою» ($\bar{x} - 2,17; 2,11; 2,20; 1,93$), «мені кажуть, що я хвалько» ($\bar{x} - 1,43; 1,43; 1,51; 1,38$), «я докладаю багато зусиль, щоб змінити свою зовнішність» ($\bar{x} - 2,44; 2,41; 2,48; 2,31$), «мені дуже важко розлучатися з тим, що мені належить» ($\bar{x} - 2,80; 2,87; 2,86; 2,69$), «я легко приймаю кинутий мені виклик» ($\bar{x} - 2,53; 2,51; 2,58; 2,43$), «якщо хтось засумнівається у моїх здібностях, то я з духу суперечності буду доводити свої можливості» ($\bar{x} - 2,45; 2,39; 2,42; 2,25$), «я завжди намагаюся гарно вдягатися, щоб виглядати привабливішою» ($\bar{x} - 2,76; 2,73; 2,72; 2,69$).

Можемо констатувати, таким чином, що *послаблення впливовості механізму компенсації на вищих рівнях релігійної активності особистості відбувається переважно за рахунок трансформації егоцентричних спонувань, як і пригнічення імпульсів власного «лібідо»*. А от, наприклад, прагнення активної ідентифікації з певною значущою у житті людиною, незалежно від рівня РА, стосується досліджених осіб лише «частково». Отже, це цілком резонує зі слабкістю або взагалі відсутністю позитивного кореляційного взаємозв'язку релігійної ідентичності особистості з ідентичністю трансперсонального.

III. Механізм гіперкомпенсації. Згідно із критерієм Краскела-Уоллеса, статистично значимі відмінності між підгрупами встановлені за оцінками наступних тверджень: 1) *«мене виводять з рівноваги сороміцькі фільми»* ($N = 21,50$ при $df = 3$, $p \leq 0,001$), усереднені показники оцінювання – 1,89; 2,07; 2,38; 2,50; отже, практично на всіх рівнях РА відповідна самохарактеристика «майже не стосується» респондентів, і тільки на найвищому такому рівні стосується, принаймні, «частково»; 2) *«сороміцькі жарти приводять мене у незручність»* ($N = 21,13$ при $df = 3$, $p \leq 0,001$), усереднені показники оцінювання – 1,96; 2,22; 2,22; 2,54; тобто, тут спостерігається ситуація, аналогічна до попередньої шкали; 3) *«порнографія викликає у мене огиду»*

($N = 11,61$ при $df = 3$, $p = 0,009$), усереднені показники оцінювання – 2,28; 2,48; 2,53; 2,78; отже, на двох нижчих рівнях РА відповідна самохарактеристика «майже не стосується» респондентів, тоді як на двох вищих рівнях РА – «стосується частково»; 4) «*я важко вимовляю сороміцькі слова*» ($N = 21,67$ при $df = 3$, $p \leq 0,001$), усереднені показники оцінювання – 2,07; 2,34; 2,48; 2,68; зауважимо, що тільки на найвищому рівні РА дана самохарактеристика, бодай «частково», стосується досліджених осіб.

Не виявлено статистично значимих відмінностей між оцінюванням респондентами з різних підгруп наступних шкал: «мене засмучує навіть думка про те, що мої рідні можуть ходити вдома без одягу» ($\bar{x} - 2,04; 2,09; 2,19; 2,21$), «від деяких харчових продуктів нудить» ($\bar{x} - 2,37; 2,15; 2,24; 2,40$), «іноді бачу сни з неприємними подіями та речами» ($\bar{x} - 2,48; 2,58; 2,71; 2,70$), «доторкаючись до чогось липкого та слизького, відчуваю огиду» ($\bar{x} - 2,76; 2,84; 2,81; 2,70$), «митися не у своїй ванні для мене велике випробування» ($\bar{x} - 2,15; 2,23; 2,24; 2,28$), «мої моральні правила вищі, ніж у більшості моїх знайомих» ($\bar{x} - 2,48; 2,50; 2,39; 2,44$).

Таким чином, *впливність гіперкомпенсації на вищих рівнях релігійної активності особистості зростає переважно за рахунок посилення табу щодо використання неприйнятних (з точки зору релігійної доктрини) слів, перегляду «заборонених» фільмів і взагалі обговорення відповідної тематики*. Такі факти закономірно співвідносяться з емпірично виявленим послабленням на вищих рівнях РА попередньо описаного механізму компенсації – через, насамперед, трансформацію несвідомих лібідозних потягів.

III. Механізм раціоналізації. Згідно із критерієм Краскела-Уоллеса, статистично значимі відмінності між підгрупами встановлені за оцінками наступних тверджень: 1) «*якщо мене лікують, то я намагаюся довідатися, яка мета кожної дії*» ($N = 8,29$ при $df = 3$, $p = 0,04$), усереднені показники оцінювання – 2,54; 2,72; 2,81; 2,88; отже, хоча відповідна усереднена самохарактеристика в усіх підгрупах стосується респондентів лише «частково», а проте на вищих рівнях РА її роль істотною мірою зростає; 2) «*я завжди прагну випадково когось не образити*» ($N = 17,56$ при $df = 3$, $p \leq 0,001$), усереднені показники оцінювання – 2,97; 3,11; 3,25; 3,33; в даному випадку ситуація аналогічна до попередньої шкали; 3) «*вважаю, що не варто даремно злитися, а краще все спокійно обміркувати*» ($N = 16,10$ при $df = 3$, $p \leq 0,001$), усереднені показники оцінювання – 2,99; 3,06; 3,26; 3,32; таким чином, знову ситуація аналогічна до попередніх шкал; 4) «*їдучи подорожувати, намагаюся усе спланувати до дрібниць*» ($N = 8,48$ при $df = 3$, $p = 0,04$), усереднені показники оцінювання – 2,75; 2,79; 2,97; 2,99; і знову типова ситуація; 5) «*їдучи відпочивати, я часто беру із собою яку-небудь роботу*» ($N = 12,37$ при $df = 3$, $p = 0,006$), усереднені показники оцінювання – 1,72; 1,85; 1,94; 2,12; зазначена самохарактеристика в цілому «майже не сто-

сується» респондентів, але, водночас, її суб'єктивна значущість є істотно більшою на вищих рівнях РА.

Крім того, статистично значимі відмінності між підгрупами не виявлені в розрізі оцінювання наступних шкал: «одна з найбільших моїх переваг – уміння володіти собою» ($\bar{x} - 2,75; 2,77; 2,78; 2,92$), «вважаю себе винятково справедливою людиною» ($\bar{x} - 2,85; 2,84; 3,03; 2,91$), «навіть якщо знаю, що права, готова слухати думки й інших людей» ($\bar{x} - 2,80; 2,79; 2,88; 2,98$), «коли сперечаюся, то мені приносить задоволення вказувати іншому на помилки в його міркуваннях» ($\bar{x} - 2,12; 2,26; 2,24; 2,14$), «що-небудь вирішивши, проте, часто сумніваюсь» ($\bar{x} - 2,70; 2,75; 2,73; 2,75$), «у суперечці я краще володію логікою, ніж мої співбесідники» ($\bar{x} - 2,41; 2,44; 2,47; 2,44$) та «інші вважають, що я надміру об'єктивна» ($\bar{x} - 2,14; 2,19; 2,17; 2,20$).

Отже, посилення впливовості механізму раціоналізації на вищих рівнях релігійної активності особистості проявляється переважно завдяки усвідомленню значущості емпатійних взаємин з іншими, намагання чітко організувати свою роботу, відпочинок, рекреацію, а також пригнітити (переконувати) власні негативні афекти. У контексті таких емпіричних результатів доцільно згадати, що відповідний блок пунктів використаної методики стосується не тільки механізму власне раціоналізації, а і сублімації. Адже, з огляду на зміст проаналізованих шкал, за оцінюванням яких між підгрупами виявлені статистично значимі відмінності, можна констатувати окремі прояви як першого, так і другого механізму. Зокрема, механізм сублімації пов'язаний з надмірною «втечею» окремих респондентів у роботу, що істотно частіше спостерігається саме у представників вищих рівнів РА.

А тому тепер можемо підсумувати, що між дослідженими підгрупами існують статистично значимі відмінності за мірою напруженості одразу п'ятьох механізмів психологічного захисту: заперечення, компенсації, гіперкомпенсації, раціоналізації та, принаймні частково, сублімації. При цьому зростання міри напруженості на тлі підвищення рівня релігійної активності особистості стосується усіх зазначених механізмів, крім компенсації, що, навпаки, послаблюється – насамперед, за рахунок пригнічення зовнішніх проявів егоцентричних («бути в центрі уваги») та лібідозних («бути сексуально привабливою») потягів.

Спираючись на отримані та проаналізовані емпіричні дані, в цілому констатуємо, що зростання релігійної активності у вибірці, репрезентативній у контексті конфесійної структури сучасного українського суспільства, супроводжується посиленням дії переважно конструктивних захисних психологічних механізмів. Єдиний виняток – менш конструктивний механізм заперечення, а проте, виходячи з аксіологічної сутності християнської релігії, його прояв можна розглядати як доволі таки неминучий в умовах напруженої екзистенції віруючої людини між фізично реальним, недосконалим

світом «земним» та трансцендентним, ідеальним, жаданим світом «небесним».

При подальшому математико-емпіричному аналізі результатів ми використали, з одного боку, «молитовні» пункти з методики Д.О. Смірнова (три «афективні», серед яких одна «стенічна» і дві «астенічні», а також «мотиваційну» й «когнітивну» за змістом вербальні шкали); з іншого боку, тільки ті пункти методики «ІЖС», які безпосередньо стосуються зазначених істотних у розрізі різних рівнів РА механізмів психологічного захисту. А саме: з метою більш системної інтерпретації отриманих на попередньому етапі емпіричного дослідження даних, усі відповідні кількісні показники були піддані процедурі факторного аналізу в межах кожної окремої підгрупи. Опишемо отримані таким чином факторні структури – для кожної із «молитовних» шкал та для кожного емпірично виокремленого рівня РА.

1. Суб'єкти з найнижчим рівнем РА.

1. «Молячись, я неодноразово переживала душевний підйом». У даному контексті виокремлено 7 факторів, які спільно пояснюють 61,89 % дисперсії. Зазначена стенічна шкала увійшла до складу лише останнього за своєю значущістю, двополюсного фактору (6,54 % від загальної дисперсії): *позитивний полюс* – «Молячись, я неодноразово переживала душевний підйом» (0,82) та *негативний полюс* – «Їдучи відпочивати, часто беру із собою яку-небудь роботу» (-0,51). Отже, як демонструє експлікована двополюсна категоріально-сміслова структура, афективно-стенічний аспект релігійного дискурсу на найнижчому рівні РА до певної міри опозиціонує сублимаційному ефекту поведінки людини. Припускаємо, що в основі виявленого факту перебуває *латентний смисл молитви як «душевного відпочинку»* (а не «душевної роботи»), або як засобу досягнення емоційної ейфорії.

2. «Випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали в мене сором і докори». Виокремлено 6 факторів, які разом пояснюють 56,59 % дисперсії. Відповідна астенічна шкала увійшла до складу суб'єктивно найвагомішого 1-го фактору (13,58 % дисперсії), а саме: «Мене виводять з рівноваги сороміцькі фільми» (0,75), «Я важко вимовляю сороміцькі слова» (0,75), «Сороміцькі жарти приводять мене у незручність» (0,67), «Порнографія викликає у мене відразу» (0,60), «Випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали в мене сором і докори» (0,43) і «Люди мені ніколи не набридають» (0,41). Тут домінантні за факторним навантаженням шкали «ІЖС» розкривають психологічний механізм гіперкомпенсації, з яким, отже, тісно пов'язаний відповідний астенічний аспект релігійного дискурсу на даному рівні РА. Крім того, остання шкала стосується також механізму заперечення.

3. «Не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування». Виокремлено 6 факторів, які пояснюють 56,79 % дисперсії.

Дана астенична шкала увійшла до складу 4-го за значущістю фактору (8,75 % дисперсії): *«Не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування»* (0,66), *«Мене виводять з рівноваги сороміцькі фільми»* (0,47), *«Я тривалий час не помічаю негативні риси інших людей»* (0,46). Таким чином, тепер впевненіше можемо стверджувати, що *астеничні переживання у процесі релігійного дискурсу на найнижчому рівні РА пов'язані з дією психологічних механізмів заперечення та гіперкомпенсації*.

4. «Прихована мета молитов – спілкування з Богом». Виокремлено 6 факторів (56,36 % дисперсії). Відповідна мотиваційна шкала увійшла до складу лише останнього за значущістю, двополюсного фактору (7,21 % дисперсії): *позитивний полюс – «Їдучи відпочивати, часто беру із собою яку-небудь роботу»* (0,68) *та негативний полюс – «Прихована мета молитов – спілкування з Богом»* (-0,48). І знову, як і у випадку переживання стеничного аспекту релігійного дискурсу, ймовірна внутрішня його мотивація на даному рівні РА демонструє смислову опозицію із сублімацією. Інакше кажучи, на найнижчому рівні РА тільки зовнішньо мотивоване, значною мірою гедоністично спрямоване осмислення молитви передбачає свій взаємозв'язок із проявами сублімації.

5. «Коли людина молиться, то Бог чує її». Виокремлено також 6 факторів (пояснюють 56,37 % дисперсії). Когнітивна шкала увійшла до складу 3-го за значущістю, двополюсного фактору (9,67 % дисперсії): *позитивний полюс – «У своїх мріях я завжди в центрі уваги навколишніх»* (0,72), *«Я хочу, щоб мене вважали сексуально привабливою»* (0,72) *та негативний полюс – «Я вважаю, що не варто даремно злитися, а краще спокійно все обміркувати»* (-0,40), *«Коли людина молиться, то Бог чує її»* (-0,40). Отже, когнітивний аспект релігійного дискурсу цілком закономірно корелює із раціоналізацією («Щоб бути почутою Богом, потрібно все ретельно обміркувати перед звертанням до Нього»), перебуваючи, водночас, у смисловій опозиції до двох «компенсаційних» шкал «ІЖС».

2. Суб'єкти з нижчим за середній рівнем РА.

1. «Молячись, я неодноразово переживала душевний підйом». Виокремлено 6 факторів (56,87 % дисперсії). Зазначена шкала увійшла до складу лише 5-го за значущістю фактору (6,87 % дисперсії): *«Зі мною дуже легко знайти спільну мову»* (0,68) *та «Молячись, я неодноразово переживала душевний підйом»* (0,43). Отже, на відміну від найнижчого рівня РА, в даному випадку стеничний аспект релігійного дискурсу перебуває у позитивному взаємозв'язку із впливом заперечення. Вважаємо, що в основі експлікованої тут категоріально-смислової основи лежить *латентна віра представників нижчого за середній рівня РА в те, що «Бог легко знаходить із ними спільну мову»*. Можливо, саме виявлений факт – один із чинників загальної релігійної пасивності (особливо в конативному її вимірі) на даному рівні РА.

2. «Випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали в мене сором і докори». Виокремлено теж 6 факторів (56,96 % дисперсії). «Молитовна» шкала при цьому увійшла до складу лише останнього за значущістю, двополюсного фактору: *позитивний полюс* – «Випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали в мене сором і докори» (0,62), «Я хочу, щоб мене вважали сексуально привабливою» (0,42) та *негативний полюс* – «Зі мною дуже легко знайти спільну мову» (-0,68). Отже, астеничний аспект релігійного дискурсу тут обернено корелює із механізмом заперечення, натомість позитивно корелює – з «компенсаційною» шкалою. Виявлена смислова опозиція, зокрема, вказує, що на цьому рівні РА досліджені респонденти вже починають сприймати, свідомо чи несвідомо, власне недостатнє уміння молитися як певний комунікативний і навіть особистісний недолік.

3. «Не спромігшися достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування». Виокремлено 7 факторів (62,70 % дисперсії). Згадана шкала увійшла до складу двополюсного 5-го фактору (6,87 % дисперсії): *позитивний полюс* – «Їдучи подорожувати, намагаюся усе спланувати до дрібниць» (0,59), «Вважаю, що не варто даремно злитися, а краще спокійно все обміркувати» (0,44) та *негативний полюс* – «Не спромігшися достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування» (-0,75). Як бачимо, в даному випадку астенична шкала перебуває у кореляційній опозиції до двох «раціоналізаційних» шкал «ЛЖС». Припускаємо, що в основі виявленого факту лежить *латентна категоріально-смислова основа* «Чіткий розпорядок у житті на противагу неконтрольованим афектам».

4. «Прихована мета молитов – спілкування з Богом». Виокремлено 6 факторів (56,78 % дисперсії). «Молитовна» шкала увійшла до складу двополюсного 5-го фактору (6,75 % дисперсії): *позитивний полюс* – «Прихована мета молитов – спілкування з Богом» (0,70), «Погане я намагаюся викинути з голови» (0,45) та *негативний полюс* – «Якщо мене лікують, то я намагаюся довідатися, яка мета кожної дії» (-0,53). Отже, ймовірна внутрішня мотивація релігійного дискурсу на даному рівні РА позитивно корелює із механізмом заперечення й негативно – з раціоналізацією. Вважаємо, що в основі відповідного фактору лежить *іманентне осмислення молитви як повної довіри свого життя Богові, наче «душевному лікарю»*, поза раціональним оцінюванням «мети кожної Його дії», навіть якщо реальні події інколи й демонструють щось «погане». Зазначені результати цілком суголосні «лікувальній» *метафорі* як однієї із базових у розумінні релігійного дискурсу на даному рівні РА.

5. «Коли людина молиться, то Бог чує її». Тут виокремлено 6 факторів (56,71 % дисперсії). Відповідна шкала увійшла до складу лише останнього за значущістю фактору (6,97 % дисперсії): «Коли людина молиться, то Бог чує її» (0,66) та «Зі мною дуже легко знайти спільну мову» (0,56). Таким чином, когнітивний аспект релігійного дискурсу, як і його внутрішня мотивація,

пов'язаний на даному рівні РА із дією механізму заперечення. На нашу думку, це можна пояснити спрацьовуванням наступної *іманентної логіки*: «Якщо я хочу бути почута Богом, то повинна й сама чути інших».

3. Суб'єкти з вищим за середній рівнем РА.

1. «Молячись, я неодноразово переживала душевний підйом». Тут виокремлено 7 факторів (61,72 % дисперсії). «Молитовна» шкала увійшла до складу 2-го за значущістю фактору (9,78 % дисперсії): «Люди мені ніколи не набридають» (0,65), «Я тривалий час не помічаю негативні риси інших людей» (0,68), «Інші вважають мене надміру довірливою» (0,60), «Молячись, я неодноразово переживала душевний підйом» (0,40). Таким чином, на вищому за середній рівні РА стеничний аспект релігійного дискурсу ще тісніше, ніж на попередньому такому рівні, пов'язаний із механізмом заперечення, оскільки корелює одразу із трьома відповідними шкалами «ДЖС».

2. «Випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали сором і докори». Виокремлено 7 факторів (63,16 % дисперсії). Шкала увійшла до складу двополюсного 5-го фактору (8,38 % дисперсії): *позитивний полюс* – «Випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали сором і докори» (0,72) та *негативний полюс* – «Їдучи відпочивати, я часто беру із собою яку-небудь роботу» (-0,74). На даному рівні РА спостерігається опозиція вже астеничного аспекту релігійного дискурсу із сублімацією, тоді як на найнижчому рівні РА така опозиція була констатована щодо стеничного аспекту молитви. Виявлений факт, на нашу думку, демонструє *конструктивну динаміку механізму сублімації із наростанням рівня РА*.

3. «Не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування». Виокремлено 7 факторів (62,82 % дисперсії). Зазначена шкала увійшла до складу двополюсного 5-го фактору (7,96 % дисперсії): *позитивний полюс* – «Якщо мене лікують, то я намагаюся довідатися, яка мета кожної дії» (0,80), «Не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування» (0,41) та *негативний полюс* – «Зі мною дуже легко знайти спільну мову» (-0,71). Як бачимо, відповідний астеничний аспект релігійного дискурсу позитивно корелює із раціоналізацією, а негативно – із запереченням. Припускаємо, що в основі такої системи взаємозв'язків лежить, зокрема, *сприйняття респондентами на даному рівні РА надмірної раціоналізації, деталізації як потенційної переешкоди для ефективності процесу молитви*.

4. «Прихована мета молитов – спілкування з Богом». Виокремлено 7 факторів (62,51 % дисперсії). «Молитовна» шкала вкотре увійшла до складу двополюсного 5-го фактору (8,13 % дисперсії): *позитивний полюс* – «Їдучи відпочивати, я часто беру із собою яку-небудь роботу» (0,77) та *негативний полюс* – «Прихована мета молитов – спілкування з Богом» (-0,72). Отже, на вищому за середній рівні РА внутрішня мотивація релігійного дискурсу

перебуває у смисловій опозиції до «сублімаційної» шкали «ДЖС». Припускаємо, що в основі даного фактору лежить *латентна категоріально-смислова основа, яку можна озвучити як «Молитва – це постійна душевна робота».*

5. «Коли людина молиться, то Бог чує її». Тут виокремлено 7 факторів (64,77 % дисперсії). Шкала увійшла до складу 4-го, двополюсного фактору (8,07 % дисперсії): *позитивний полюс – «Зі мною дуже легко знайти спільну мову» (0,81), «Коли людина молиться, то Бог чує її» (0,51) та негативний полюс – «У своїх мріях я завжди в центрі уваги навколишніх» (-0,46).* Отже, когнітивний аспект релігійного дискурсу на даному рівні РА, як і на нижчому такому рівні, позитивно корелює із запереченням, а негативно – з компенсацією. Вважаємо, що латентна основа цього факту – *у сприйнятті самого себе як «хорошого комунікатора», котрий, до того ж, ще і «скромний» (а тому і моральний!), а отже, «повинен» бути почутий та визнаний Всевишнім.*

4. Суб'єкти з найвищим рівнем РА.

1. «Молячись, я неодноразово переживала душевний підйом». Виокремлено 7 факторів (64,05 % дисперсії). Відповідна стенічна шкала увійшла до складу лише останнього за значущістю фактору (6,73 % дисперсії): *«Молячись, я неодноразово переживала душевний підйом» (0,83) і «Люди мені ніколи не набридають» (0,40).* Таким чином, стенічний аспект релігійного дискурсу на найвищому рівні РА певною мірою пов'язаний із впливом механізму заперечення, що, на нашу думку, цілком закономірне з огляду на сутнісні моральні приписи християнської релігії.

2. «Випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали в мене сором і докори». Виокремлено також 7 факторів (64,67 % дисперсії). Зазначена шкала увійшла до складу 6-го серед них (7,46 % дисперсії): *«Я тривалий час не помічаю негативні риси інших людей» (0,68), «Випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали в мене сором і докори» (0,67), «Мене виводять з рівноваги сороміцькі фільми» (0,55).* Цей астенічний аспект релігійного дискурсу, як і попередній стенічний, на даному рівні РА теж корелює із запереченням; крім того, він корелює і з гіперкомпенсацією. Можливо, це пов'язане із *реактивною трансформацією певних афективних утворень релігійної дискурсивної особистості саме під час молитви, коли окремі гріховні помисли щиро розкриваються перед Всевишнім.*

3. «Не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування». Виокремлено 7 факторів (63,98 % дисперсії). Шкала увійшла до складу останнього, двополюсного фактору: *позитивний полюс – «Люди мені ніколи не набридають» (0,67) та негативний полюс – «Не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, переживала роздратування» (-0,70).* Отже, астенічний аспект релігійного дискурсу негативно корелює із запереченням, що демонструє семантичну відмінність двох, на перший погляд, подібних тверджень в осмисленні респондентами з найвищим рівнем РА. Тобто,

стримуючи певні негативні переживання під час молитви, дія механізму заперечення, водночас, до певної міри сприяє істинному на ній зосередженню.

4. «Прихована мета молитов – спілкування з Богом». Виокремлено 7 факторів (64,00 % дисперсії). Мотиваційна шкала при цьому ввійшла до складу 6-го фактору (7,09 % дисперсії): «*Я тривалий час не помічаю негативні риси інших людей*» (0,72), «*Прихована мета молитов – спілкування з Богом*» (0,62), «*Мене виводять з рівноваги сороміцькі фільми*» (0,41). Таким чином, внутрішня мотивація релігійного дискурсу, як і окремі його негативні конотації, на найвищому рівні РА позитивно корелює із механізмами заперечення та гіперкомпенсації.

5. «Коли людина молиться, то Бог чує її». Тут виокремлено 7 факторів (62,68 % дисперсії). Зазначена шкала увійшла до складу 5-го фактору (8,01 % дисперсії): «*Я завжди стараюся випадково когось не образити*» (0,76), «*Коли людина молиться, то Бог чує її*» (0,58), «*Їдучи подорожувати, намагаюся усе спланувати до дрібниць*» (0,40). Як бачимо, відповідний аспект релігійного дискурсу опинився тут у дещо спочатку несподіваному для нас тісному взаємозв'язку з раціоналізацією. Інакше кажучи, на самому початку дослідження ми припускали, що чим вищий рівень РА особистості, тим більшою мірою така її активність повинна би бути ірраціональною, інтуїтивно-почуттєвою. А проте, як з'ясувалося, в умовах сучасного світу навіть глибоко віруючі люди (принаймні, *особи з найвищим емпірично виокремленим нами рівнем РА*) у процесі молитви «*намагаються усе спланувати*», *щоб бути і справді почутими Богом (і щоб Він «випадково не образився» у зв'язку, наприклад, із недбало посланим до Нього молитовним звертанням – мабуть, така тут спостерігається іманентна логіка).*

Беручи до уваги тільки ті шкали «ІЖС», із якими «молитовні» пункти у складі різних факторів опинилися на спільному смислового полюсі, відповідні емпіричні дані узагальнено відображаємо у формі табл. 6.7:

Таблиця 6.7

Частота прояву механізмів психологічного захисту (за кількістю шкал «ІЖ», що позитивно корелюють із «молитовними» шкалами)

Механізми психологічного захисту	Найнижчий рівень РА	Нижчий за середній рівень РА	Вищий за середній рівень РА	Найвищий рівень РА
Заперечення	2	3	4	3
Компенсація	-	1	-	-
Гіперкомпенсація	5	-	-	2
Раціоналізація	1	-	1	2

Наведені в таблиці дані демонструють, по-перше, *факт найбільшої впливовості психологічного механізму заперечення при реалізації релігійного (молитовного) дискурсу майже на всіх рівнях РА, крім найнижчого такого*

рівня, де при осмисленні різних аспектів базового жанру релігійного дискурсу найбільш часто виявлялася гіперкомпенсація. По-друге, в дечому подібна, на перший погляд, структура механізмів психологічного захисту на найнижчому й найвищому рівнях РА насправді має якісні свої відмінності: зокрема, у другому випадку посилюється впливовість раціоналізації та слабшає – гіперкомпенсації. Натомість представники двох проміжних рівнів РА демонструють у такому контексті переважно механізм заперечення.

Отже, на вищих рівнях релігійної активності особистості при осмисленні релігійного дискурсу назагал констатуємо посилення впливовості більш конструктивних механізмів психологічного захисту – зокрема, раціоналізації, хоча й на тлі майже стабільної значущості механізму заперечення. На нашу думку, така стабільність проявів останнього пов'язана із сутністю самої релігійної віри, що передбачає переосмислення світу «земного» в аксіологічному просторі світу «небесного». А от посилення значущості раціоналізації зі зростанням рівня РА дає змогу стверджувати, що *релігійний дискурс зокрема і релігійне світорозуміння в цілому – це не тільки «невротична втеча від реальності», як це розглядалося в рамках класичного психоаналізу, а й до певної міри раціональний процес діалогу мислячої людини з Богом.*

Слушними в цьому контексті видаються міркування, наведені у праці «Психологія молитви» А. Стронг ще понад 100 років тому (перше видання – у 1909 році). Авторка розглядає молитву як одну із форм соціального процесу «уявлювання», а саме – «продукування «іншого Я», яке претендує зайняти позицію поточного «Я» людини у її соціальних зв'язках і яке є ширшим та виправнішим, аніж те «Я», що йому поки передує». З такої точки зору молитва – це «пряма взаємодія між двома «Я», які виникають у свідомості одночасно як результат певної потреби, необхідності та тривоги, що вимагає досконалішого й адекватнішого «Я» доти, поки цей стан не буде подоланий» [567, с. 24–25].

Поєднуючи ці міркування з результатами власного емпіричного дослідження, вважаємо, що відносно рідкісна проявленість власне релігійної ідентичності (що, здавалось би, є найбільш адекватною особистісною позицією для розуміння релігійного дискурсу), причому навіть на найвищих рівнях РА, пов'язана з її розчиненістю в его-структурах *реально мислячої та діючої релігійної особистості, котра, паралельно з наростанням рівня власної релігійної активності, більшою мірою заперечує та/раціоналізує негативи навколишньої реальності й модифікує окремі негативні психологічні утворення у дискурсивному просторі молитовної взаємодії із Богом, де, вочевидь, її власне «Я» стає сильнішим.*

Таким чином, виходимо на необхідність дослідження ще однієї ключової проблеми – психологічної безпеки (захищеності), з одного боку, та суб'єктивного благополуччя особистості, з іншого боку, – в її взаємозв'язку з особливостями релігійної активності.

6.4. Психологічна безпека, суб'єктивне благополуччя та релігійна активність: інтерпретація на перетині статичних особистісних рис і динамічних дискурсивних позицій

6.4.1 Теоретико-емпіричні аспекти проблеми

Отримані на попередньому етапі дослідження результати, які стосуються параметрів особистісної ідентичності, базових особистісних рис і несвідомих механізмів психологічного захисту, а також їх зв'язків як із загальною релігійною активністю, так і з окремими аспектами розуміння релігійного дискурсу, варто, на нашу думку, розглянути у ще одному актуальному в умовах українського сьогодення контексті – проблеми психологічної захищеності та психологічного, або суб'єктивного, благополуччя особистості.

У «Великому тлумачному словнику сучасної української мови» безпека визначається досить просто і лаконічно: як «стан, коли кому-, чому-небудь ніщо не загрожує» [57, с. 70]. Отже, потрібно проаналізувати й поняття «загроза», що визначається як «можливість або неминучість виникнення чогось небезпечного, прикрого, тяжкого для кого-, чого-небудь» [там само, с. 387]. Зазначені дефініції, на нашу думку, вказують на істотну психологічність поняття «безпека», адже, по-перше, *це – «стан»*; по-друге, він *пов'язаний не тільки з «неминучістю», а і з «можливістю»*, тобто тут задіяні процеси пам'яті, мислення, уяви тощо; по-третє, «прикрий» та «тяжкий» – теж самі по собі значною мірою психологічні поняття. Наприклад, те, що для однієї особи означатиме «кару Господню», для іншої може виглядати як «Божа благодать».

На думку Н.С. Єфімової та А.В. Літвінової, проблема психологічної безпеки особистості, «заломлюючись крізь призму середовищного підходу, веде до теорії краудінгу». Тобто мова тут йде про стрес, спричинений суб'єктивним відчуттям дискомфорту того середовища, у якому людина перебуває. Відповідну теорію вчені активно почали досліджувати з 70-их рр. минулого століття, а всі теоретичні концепції, які так чи інакше пояснюють краудінг, зводяться у 5 основних груп: 1) стрес пояснюється перевантаженням (інформаційним, моральним і т. д.) та відхиленням від оптимального рівня індивідуальної адаптації; 2) стрес пов'язується з обмеженням свободи вибору та дій; 3) він розглядається в контексті екологічного підходу, а саме – проблеми перенаселення певних територій, коли присутність інших викликає напругу; 4) в рамках теорій атрибуції – коли важливе значення має, кому або чому людина приписує причини свого роздратування; 5) використовується відоме поняття «локус контролю», причому в якості причини стресу розглядається почуття втрати контролю над середовищем, як і неможливості змінити певну ситуацію. Розглянувши всі основні теоретичні підходи до даної проблеми, Н.С. Єфімова та А.В. Літвінова підсумовують: *психологічна безпека визначена особливостями індивідуального осмислення особистістю дійсності*

у вигляді певної суб'єктивної моделі, що слугує основою для попереднього програмування дій та їх подальшої регуляції [109].

І.О. Баєва на певному етапі досліджень, як сама зізнається, вважала, що психологічна безпека – складова безпеки соціальної (так само як і генетична, медична, споживча, освітня та інші види безпеки). Але пізніше вона дійшла висновку, що більш продуктивним є підхід, який розглядає як одну із базових психологічну безпеку, поряд із безпекою фізичною, які виступають разом як два системотвірних види безпеки. Більше того, на думку дослідниці, саме **психологічна безпека** – первинна, оскільки цінності й сенси, уявлення та відношення людини диктують її реальну поведінку, тому «і загроза, і захист походять також від людини». При цьому поняття психологічної безпеки І.О. Баєва асоціює з концептами «захищеність», «надійність», «стабільність», «опірність» і навіть «живучість» [16]. І якщо у концепції І.О. Баєвої психологічна безпека – системотвірний чинник для більшості інших видів безпеки, то в теорії українського дослідника І.І. Приходька – це вже сама по собі якісно-своєрідна, багаторівнева й багатоаспектна динамічна система, яку формують психічні процеси, стани та властивості з притаманними їм у межах тільки цієї системи специфічними закономірностями, їх зовнішніми та внутрішніми зв'язками [313].

Отже, в цих та інших сучасних дослідженнях психологічна безпека асоціюється не стільки з мірою адаптованості, в тому числі, соціальної, до вимог середовища, з належними – безпечними умовами даного середовища, скільки з конструктивною діяльністю самого суб'єкта, котрий здійснює свідомий вибір того чи іншого шляху свого розвитку. Саме в даному випадку, на нашу думку, мова йде про вищий, не ситуативний, а конститутивний, більш стабільний рівень психологічної безпеки – безпеку особистісну.

Останній термін у контексті його порівняння із «ситуативною безпекою» характеризує Н.О. Лизь. Вона зазначає, що в ситуативній безпеці необхідно виокремлювати *особистісний аспект*, який являє собою елементи досвіду суб'єкта, що складаються у здатність і готовність до розпізнавання, передбачення, ухилення чи подолання небезпек та включають, між іншим, певний рівень розвитку перцептивних, мнемічних, мисленнєвих та інших здібностей, а також сформовану мотивацію. І якщо у випадку розгляду ситуативної безпеки ми «йдемо від ситуації до людини», то, говорячи про особистісну безпеку, повинні підкреслювати «активну роль самої людини, її потреб, особистісних якостей, ціннісних орієнтацій, звичок в організації життєдіяльності», тобто «йдемо від людини до ситуації, а потім знову до людини» [235].

Таким чином, з точки зору психології саме особистість, а не середовище, може й повинна розглядатися як системотвірний центр власної безпеки. При цьому певний її психологічний тип значною мірою визначатиме те, що саме у її життєвому просторі та якою суб'єктивною мірою складатиме безпеку/

небезпеку. У такому контексті розгляду, на перший погляд, істинно віруюча, або високо релігійна, людина сама по собі вже психологічно захищена. Так, вона «покладає серце своє на Бога», сповнена радісних і світлих почуттів, не переобтяжена «земними турботами», пам'ятаючи про прийдешні «небесні благодаті», й навіть не повинна боятися фізичної смерті.

Але, як впливає з результатів більш ретельного психологічного аналізу, аж ніяк не можна стверджувати, що релігійна особистість узагалі позбавлена страху і стресу – вона так само боїться і так само вболіває, просто за дещо інші, більш духовні, іншого виміру вартості. У колі її найперших турбот – гріховність власна і всього людства, милість Бога або можливість покарання, міра певних важливих у релігійному значенні дій та вчинків (регулярне читання Біблії та молитов, відвідування церковних богослужінь тощо).

Якщо ж висловлюватися найбільш узагальнено, релігійність чинить вплив на особистісну безпеку в двох основних напрямках: позитивному й негативному. Причому такий вплив стосується не тільки порівняльно-міжособистісного аспекту, а і внутрішньоособистісного. Тут варто згадати про *суперечливу роль емоції страху* в життєдіяльності індивіда, яка теж не є однозначно негативною чи позитивною. Так, абсолютна відсутність страху як переживання певної небезпеки неминуче призвела б до вимирання того чи іншого виду, тоді як його гіпертрофовані форми спричиняють істотне падіння рівня суб'єктивного благополуччя і навіть, як це не парадоксально, летальні випадки (смерть – не тільки фізична категорія, надмірні негативні емоції теж «вбивають»). Аналогічна закономірність, на нашу думку, спостерігається і у сфері релігійного життя. І все залежить, насамперед, від конкретної індивідуальності релігійної особистості.

Ще *Е. Фромм* доцільно класифікував усі релігії на авторитарні й гуманістичні, що чітко характеризує різний психологічний вплив на людину відповідних релігійних ідеологем. У наш час негативні аспекти релігійності так само розглядаються, але переважно в контексті діяльності так званих «сучасних», тобто нетрадиційних (а по факту – зазвичай деструктивних) релігійних культів та організацій. В Україні дану проблему ґрунтовно вивчають Л.М. Гридковець, Л.Ф. Компанцева, О.А. Ліщинська [102; 181; 229] та ін.

Зокрема, як зазначає О.А. Ліщинська, перебування в деструктивному релігійному середовищі поступово спричиняє виникнення культової психічної залежності людини, що проявляється у потраплянні під потужний сугестивний вплив «лідера», ізоляції від зовнішнього світу, фізичному та психічному виснаженні, постійній нестачі їжі та сну і т. ін., що радикально змінює свідомість і самосвідомість особистості [229]. Натомість, на чому вже наголошувалося, *істинна особистісна безпека завжди передбачає можливість вільного, свідомого вибору суб'єктом власної життєвої траєкторії у навколишньому вітальному й соціокультурному середовищі*. Й тому будь-яка «залежність»,

у тому числі, релігійна, сама по собі позбавляє особистість належної стабільності, опірності та всіх тих характеристик, які асоціюються з її внутрішньою безпекою. Мова тут, по суті, йде не про власне релігійність, скільки про псевдорелігійність, а особливо в контексті цінностей істинно гуманістичної християнської релігії.

Аналізуючи описи культової релігійної залежності, з іншого боку, можна побачити й дещо спільне між нею та релігійністю назагал: це і потреба перебувати у певному релігійному середовищі, регулярно вимовляти молитви, читати релігійні тексти, спілкуватися на відповідну тематику та ін. Тут знову звернемося до міркувань О.А. Ліщинської, котра з метою обґрунтування *«здорової духовності та релігійності»* аналізує як власний професійний досвід, так і напрацювання С. Грофа, Дж. Крішнамурті, Л. Фейрбаха, Е. Фромма, К. Ясперса. М. Аркадьєва, Б. Братуся. Узагальнивши низку вагомих ідей та положень, авторка стверджує, що в основі здорової релігійної, духовної самореалізації людини лежать ті явища, які цілком можна описати термінами соціальної психології – адекватна самооцінка й адекватний рівень домагань, відповідальність і все те, що підпадає під поняття *«особистісна зрілість»* [229].

Згадаємо, між іншим, і про дисертаційне дослідження А.В. Олійник, де релігійна віра розглядається як чинник протидії суїцидальним тенденціям (на прикладі студентства). Авторкою теоретично та емпірично доведено, що ставлення молоді до самогубства значною мірою залежить від змісту наявних у неї екзистенційних (смысло-життєвих) ціннісних орієнтацій, пов'язаних із релігійністю. При цьому на свідомість і поведінку особистості могутній вплив чинить оптимістичність релігійного вирішення основної екзистенційної людської проблеми – скінченності індивідуального буття [281].

Попередньо можемо стверджувати, таким чином, що психологічна, особистісна безпека в аспекті релігійності корелює як з гуманістичним типом релігійної системи (до якого належить канонічне християнство), так і з окремими індивідуальними рисами свого суб'єкта. У будь-якому випадку, така захищеність пов'язана ще з однією важливою складовою якості життя сучасної людини – її суб'єктивним благополуччям.

Зауважимо, що сучасна психологія продовжує перебувати в пошуках критеріїв, чинників, механізмів, закономірностей формування й розвитку благополуччя в найрізноманітніших його вимірах. Це, безперечно, є важливим з огляду як на завдання самої психології, так і на вже хронічні стресогенні ситуації та негативні соціальні катаклізми сьогодення. У річищі системного підходу стає очевидним, що про будь-яке благополуччя (чи то фізичне, чи то психологічне, чи то духовне як про найвищий рівень благополуччя особистості) неможливо говорити абстрактно, відірвано від усіх інших аспектів життєдіяльності, адже воно існує лише в контексті та в цілісному своєму взаємозв'язку з різними складовими буття людини.

Насамперед, важливо обґрунтувати, чому як основне тут обрано поняття «*суб'єктивне благополуччя*», а не якесь інше з низки тісно пов'язаних із ним – «психологічне благополуччя» або «психологічне здоров'я» і т. ін. На наш погляд, саме перше втілює собою традиційний результат використання власне психологічного дослідницького інструментарію, оскільки, наприклад, вимірювання «здоров'я» потребує оперування більш об'єктивними методами й методиками (навіть фізіологічно зорієнтованими), аніж традиційні психологічні питальники, які залучаються і в нашому дослідженні.

Базове в даному випадку поняття «*благополуччя*» у «Великому тлумачному словнику сучасної української мови» визначається як «життя в достатку й спокої; добробут, щастя» [57, с. 86]. У свою чергу, «щастя» описується, зокрема, як «стан цілковитого задоволення життям, відчуття глибокого вдовolenня та безмежної радості, яких зазнає хто-небудь» [там само, с. 1637]. Отже, навіть непсихологічні дефініції благополуччя та усіх пов'язаних із ним понять (як і у випадку з «безпекою») вказують на його, насамперед, емотивну природу («спокій», «задоволення», «радість» і т. д.). Закономірно, що благополуччя має різні свої типи, форми, пов'язані з різними аспектами життєвих потреб і, отже, з відповідними сферами задоволення/незадоволення.

В Україні благополуччя і власне суб'єктивне благополуччя аналізують: Т.М. Титаренко – в його взаємозв'язках зі щастям і здоров'ям [386], О.І. Власова, А.С. Гуленко – як орієнтир психологічного супроводу дитини [63], Е.Л. Носенко, Р.О. Труляев – в аспекті психологічних механізмів впливу позитивних цінностей педагога на учнів [278], І.В. Ващенко – функціонування учасників антитерористичної операції [56], Л.М. Коробка – проблеми адаптації до воєнного конфлікту [187], Ю.А. Завацький – перебування особистості у шлюбі [118]; І.Ф. Аршава, Д.В. Носенко вивчають його індивідуально-психологічні й особистісні кореляти [14], А.В. Шамне – у структурі психосоціального розвитку сучасної української молоді [434], З.О. Кіреєва, С.А. Швайкін – у індивідів із порушеннями серцево-судинної системи [163], І.І. Семків – як психологічну винагороду за проявлену соціальну активність [349], Е.І. Кологривова – в контексті функцій особистісних прагнень молоді [180], Т.В. Данильченко – впливу соціального порівняння та соціальних потреб [83], В.А. Гупаловська – в ракурсі гендерних особливостей жінок [77] та ін.

У цих та інших публікаціях *суб'єктивне благополуччя* визначається як позитивне когнітивно-оцінювальне ставлення людини до світу в цілому, до себе як суб'єкта життєдіяльності та до інших як партнерів по спілкуванню та взаємодії, а також як переживання на цій підставі почуття задоволення собою [14, с. 3]; як власне ставлення людини до своєї особистості, життя і процесів, які мають важливе значення з погляду засвоєних нормативних уявлень про зовнішнє та внутрішнє середовище і які пов'язані з відчуттям задоволеності [212, с. 38]; як динамічна когнітивно-емоційна оцінка людиною якості

власного життя загалом та окремих його сфер, що формується на основі об'єктивних (умов життя та діяльності, задоволеності базових потреб, стану здоров'я) чинників, сприйнятих і засвоєних особистістю з урахуванням її численних індивідуально-психологічних особливостей [70, с. 296].

Але найбільшою мірою нам імпонує досить лаконічна дефініція Г.А. Виноградової, котра визначає суб'єктивне благополуччя як, перш за все, самовідчуття, самопочуття, переживання особистості, що виявляються у задоволеності або незадоволеності життям загалом чи певною діяльністю зокрема [59, с. 19].

Водночас, на чому важливо наголосити окремо, в Україні й досі практично відсутні масштабні наукові дослідження, присвячені аналізу та інтерпретації взаємозв'язку суб'єктивного благополуччя з різними рівнями та типами релігійності, релігійної активності особистості, тим більше, з особливостями розуміння релігійного дискурсу, що значною мірою творить релігійне середовище її функціонування й саморозвитку. Натомість, особливо в наш час – період складних релігійних та конфесійних перипетій – зазначену проблему аж ніяк не варто обминати науковою увагою.

Приємний виняток у цьому плані становить ґрунтовна наукова розвідка *В.П. Москальця*. Український учений зазначає, що хоча психотерапевтичні аспекти віри в Бога плідно вивчали чимало зарубіжних дослідників (Ф. Шлейєрмахер, С. К'єркегор, М. Гайдеггер, Л. Шестов, К. Ясперс, А. Бойзен, Д. Олівер, В. Джеймс, П. Тілліх та ін.), *проте з позицій власне стану загального благополуччя особистості віра в Бога ще не розглядалась*. Проаналізувавши праці відомих науковців і мислителів, як і становище людини в сучасному світі, В.П. Москалець доходить висновку, що щира віра в Бога – потужний фактор стану загального благополуччя особистості, а отже і стратегічна парадигма усіх форм психологічної допомоги. Учений стверджує, що базисом такого стану здатна бути не лише традиційно уявлювана ірраціональна, емотивно-почуттєва віра, а й раціональна, тільки «розумом осягнена» [261, с. 63].

Остання фраза, зауважимо, цілком збігається з отриманими нами емпіричними результатами, згідно з якими «розумна» молитва та психологічний механізм раціоналізації – вагомі складові релігійної картини світу навіть на найвищому рівні релігійної активності особистості.

Серед зарубіжних публікацій однією із найбільш цитованих та присвячених зазначеній проблематиці є наукова стаття *К.Г. Еллісона*, де аналізуються *багатоаспектні взаємозв'язки між суб'єктивним благополуччям і «релігійною участю» особистості*. За результатами досліджень автор доходить висновку, що позитивний вплив «релігійної переконаності» на суб'єктивне благополуччя є «прямим і фундаментальним»: особистості із сильною релігійною вірою повідомляють про «вищі рівні задоволеності життям, більше особистісне щастя і менші негативні наслідки травматичних життєвих по-

дій». Водночас, як зауважує дослідник, позитивний вплив такої «екзистенційної переконаності» особливо виявляється щодо осіб старшого віку та з нижчими рівнями освіти; певні відмінності у задоволеності життям стабільно демонструються також і щодо представників різних релігійних конфесій та спільнот (традиційних і нетрадиційних) [504]. З нашого ж боку доцільно вказати, що це дослідження, як і чимало подібних до нього, було проведене на вибірці осіб з очевидно відмінною культурою та традиціями віросповідання.

Крім того, існують й інші, навіть діаметрально протилежні погляди на проблему співвідношення релігійності та суб'єктивного благополуччя, на чому вже наголошувалося. Стислий аналіз основних таких поглядів здійснюють Л. Тей, М. Лі, Д. Майерс та Е. Дінер. Вони вказують на той факт, що скептиками й атеїстами релігія розглядається як іррелевантна або навіть соціально шкідлива. Наприклад, на думку Дж. Шоу, твердження, що «віруюча людина щасливіша за невіруючу», не більш істинне, ніж твердження, що «п'яниця щасливіший за тверезу людину». Також цитуються слова відомого релігійного діяча М. Лютера про те, що релігія може приносити страждання і начебто насправді «нічого не варта». Самі ж згадані вчені, провівши масштабні кроскультурні дослідження (у різних країнах Заходу та Сходу), стверджують, що послідовний позитивний взаємозв'язок між релігійністю та суб'єктивним благополуччям хоч і незначний, але існує. При цьому міра такої кореляції модерується через рівень аналізу, відрефлексований авторами як «парадокс релігійного зобов'язання». Вказуються і такі «потенційні модератори» даного взаємозв'язку, як «життєві обставини», «складність соціальних обставин», «ефекти соціальної нормативності» та «релігійні приписи» [570].

Серед численних країн, де Л. Тей, М. Лі, Д. Майерс та Е. Дінер проводили відповідні свої дослідження, закономірно опинилася й Україна. За їх даними, наша країна характеризується не дуже високим коефіцієнтом релігійності (0,43), у той час як найвищим таким коефіцієнтом володіє Єгипет (0,99), а найнижчим – Швеція (0,19). Проаналізувавши отримані результати, науковці стверджують, що навіть у менш релігійних суспільствах, але з відносно сприятливими обставинами в середньому високий рівень суб'єктивного благополуччя досягається більшістю людей, незалежно від їх релігійності. У таких соціумах потенційна користь від релігійності для суб'єктивного благополуччя послаблюється, оскільки навіть нерелігійні особистості там мають високий рівень соціальної підтримки та поваги [494, с. 1289]. В Україні ж, на відміну від тих країн, які, за даними описаного дослідження, мають приблизно однаковий з нами рівень релігійності (наприклад, Іспанія або Швейцарія), соціальна ситуація на сьогодні значно складніша.

Водночас, виникають, щонайменше, сумніви із приводу емпіричного визначення згаданими авторами рівня релігійності населення за одним лише запитанням – «Чи є релігія важливою частиною Вашого повсякденного

життя»? На подібні методологічні проблеми у багатьох зарубіжних дослідженнях (взаємозв'язків частоти здійснення молитви з мірою задоволеності життям і психологічним благополуччям) вказують також, як вже зазначалося, і Б. Спілка та К. Ледд [373]. А тому сучасна українська психологія, як, мабуть, світова також, потребує продовження й удосконалення вивчення взаємозв'язків суб'єктивного благополуччя (особистісного благополуччя, психологічно-го здоров'я тощо) з релігійною активністю назагал і з особливостями творення, рецепції, розуміння релігійного дискурсу зокрема.

6.4.2. Емпіричні показники та їх інтерпретація

У зв'язку з вищезазначеним, *метою емпіричного дослідження*, спеціально присвяченого окресленій актуальній проблемі, стало вивчення та інтерпретація прогнозованих відмінностей самооцінювання респондентів із різними рівнями релігійної активності за важливими показниками їх суб'єктивного благополуччя, а також встановлення взаємозв'язків відповідних показників з окремими аспектами осмислення особистістю релігійного дискурсу.

Як допоміжний емпіричний інструмент на даному етапі дослідження було використано *питальник «Ваше самопочуття» О.С. Копіної, О.А. Суслової, Є.В. Зайкіна (Додаток Д – [183])*. Перші 2 її питання спрямовані на самооцінку загального рівня здоров'я, наступні 17 – на визначення окремих емотивних самохарактеристик особистості, а останні 11 – рівня її задоволеності важливими аспектами життя.

Проаналізуємо детальніше отримані показники за методикою «Ваше самопочуття» та їх особливості на різних рівнях РА. Насамперед зазначимо, що за всіма показниками першого та другого блоків методики (*крім самохарактеристики «я дуже турбуюся за свою роботу/навчання»*), згідно із критерієм Н Краскела-Уоллеса (при χ^2 кр. = 7,82, df = 3, p = 0,05), статистично значимих відмінностей між підгрупами не виявлено.

А саме: за самооцінкою «стан фізичного здоров'я» (усереднений показник в цілому по вибірці – 3,55; тобто переважно «добре»; Н = 0,59); самооцінкою «стан психічного здоров'я» (\bar{x} = 3,74 – переважно «добре»; Н = 2,06); самохарактеристикою «мабуть, я людина нервова» (\bar{x} = 2,49 – «швидше згоден»; Н = 2,18); самохарактеристикою «я часто відчуваю нервові напруження» (\bar{x} = 2,44 – «швидше згоден»; Н = 2,81); самохарактеристикою «моя повсякденна діяльність викликає велике напруження» (\bar{x} = 2,66 – переважно «швидше не згоден»; Н = 5,89); самохарактеристикою «спілкуючись із людьми, я часто відчуваю нервові напруження» (\bar{x} = 3,18 – «швидше не згоден»; Н = 1,22); самохарактеристикою «до кінця дня я цілком виснажений фізично і психічно» (\bar{x} = 2,58 – «швидше не згоден»; Н = 4,11); самохарактеристикою «у моїй сім'ї часто виникають напружені відносини» (\bar{x} = 2,99 – «швидше не згоден»; Н = 0,84); самопочуттям «я задоволений тим, як пройшов останній рік мого

життя» ($\bar{x} = 1,97$ – «швидше згоден»; $N = 5,77$); самопочуттям «мій душевний стан, настрої стали гіршими» ($\bar{x} = 2,98$ – «швидше не згоден»; $N = 4,55$); самопочуттям «у цілому моє життя складається вдало» ($\bar{x} = 1,83$ – «швидше згоден»; $N = 2,58$); самопочуттям «моє благополуччя розладналося» ($\bar{x} = 3,12$ – «швидше не згоден»; $N = 7,13$); самопочуттям «я почуваюся щасливою людиною» ($\bar{x} = 1,79$ – «швидше згоден»; $N = 4,63$); самопочуттям «у моєму житті відбулися зміни на гірше» ($\bar{x} = 3,26$ – «швидше не згоден»; $N = 0,93$); самопочуттям «в моєму житті є джерело радості та підтримки» ($\bar{x} = 1,42$ – «цілком згоден»; $N = 7,36$); самопочуттям «у мене є проблеми, які сильно псують мені настрої» ($\bar{x} = 2,49$ – «швидше згоден»; $N = 4,52$); самопочуттям «моє життя стало кращим» ($\bar{x} = 1,99$ – «швидше згоден»; $N = 1,05$) і самопочуттям «багато чого не вдається» ($\bar{x} = 2,63$ – переважно «швидше не згоден»; $N = 1,79$).

Єдиний виняток – самохарактеристика «Я дуже турбуюся про свою роботу (навчання)»: усереднений показник – 1,94 («швидше згоден»). Тут, згідно із критерієм Краскела-Уоллеса ($N = 16,55$ при $p \leq 0,001$), констатуємо наявність статистично значимих відмінностей між підгрупами за відповідними показниками. Більшою мірою згодні з цим особи з вищими рівнями РА (\bar{x} , відповідно, – 1,92 і 2,20), аніж особи з нижчими її рівнями (\bar{x} – 1,78 і 1,84).

Так само не виявлено статистично значимих відмінностей між мірою задоволеності респондентами з різних підгруп наступними важливими аспектами свого життя: «Здоров'я дітей/батьків» ($\bar{x} = 3,81$; тобто, «мабуть, задоволений»; $N = 4,85$); «Відпочинок» ($\bar{x} = 3,39$ – «сумніваюся, чи задоволений»; $N = 3,12$); «Матеріальний добробут» ($\bar{x} = 3,45$ – «сумніваюся, чи задоволений»; $N = 5,42$); «Соціальне становище у суспільстві» ($\bar{x} = 3,59$ – «мабуть, задоволений»; $N = 7,15$); «Кохання» ($\bar{x} = 3,71$ – «мабуть, задоволений»; $N = 4,20$) та «Улюблене заняття (хобі)» ($\bar{x} = 3,77$ – «мабуть, задоволений»; $N = 5,88$).

Переходимо тепер до розгляду показників суб'єктивної задоволеності тими п'ятьма аспектами життя, за якими між підгрупами з різними рівнями РА виявлені статистично значимі відмінності.

1. Аспект «Робота/навчання»: усереднена оцінка в цілому по вибірці – 3,57 («мабуть, задоволений»). Згідно із критерієм Краскела-Уоллеса ($N = 9,94$ при $p = 0,02$), констатуємо наявність статистично значимих відмінностей між підгрупами за відповідними узагальненими самооцінками. І якщо особи з найнижчим і нижчим за середній рівнями РА сумніваються у своїй задоволеності даним аспектом життя (\bar{x} – по 3,47), то особи з вищими її рівнями – переважно задоволені (\bar{x} – 3,68 і 3,66).

2. Аспект «Відносини у сім'ї»: усереднена оцінка – 4,05 («мабуть, задоволений»). Згідно із критерієм Краскела-Уоллеса ($N = 8,74$ при $p = 0,03$), констатуємо наявність статистично значимих відмінностей між підгрупами за відповідними узагальненими самооцінками. Так, особи з найвищим і вищим

за середній рівнями РА більшою мірою задоволені даним аспектом життя ($\bar{x} - 4,21$ і $4,12$), аніж особи з нижчими її рівнями ($\bar{x} - 3,97$ і $3,93$).

3. Аспект «Харчування»: усереднена оцінка – 4,06 («мабуть, задоволений»). Згідно із критерієм Краскела-Уоллеса ($N = 8,26$ при $p = 0,04$), констатуємо наявність статистично значимих відмінностей між підгрупами за відповідними узагальненими самооцінками. Особи з найвищим і вищим за середній рівнями РА більшою мірою задоволені даним аспектом свого життя ($\bar{x} - 4,14$ і $4,06$), ніж особи з нижчими її рівнями ($\bar{x} - 3,89$ і $3,41$).

4. Аспект «Спілкування»: усереднена оцінка – 4,02 («мабуть, задоволений»). Згідно із критерієм Краскела-Уоллеса ($N = 9,13$ при $p = 0,03$), констатуємо наявність статистично значимих відмінностей між підгрупами за відповідними узагальненими самооцінками. При цьому особи з найвищим і вищим за середній рівнями РА більшою мірою задоволені даним аспектом свого життя ($\bar{x} - 4,20$ і $4,05$), аніж із нижчими її рівнями ($\bar{x} - 3,89$ і $3,94$).

5. Аспект «Життєві перспективи»: узагальнена оцінка – 3,59 (переважно «мабуть, задоволений»). Згідно із критерієм Краскела-Уоллеса ($N = 15,85$ при $p = 0,001$), відзначаємо наявність статистично значимих відмінностей між підгрупами за відповідними узагальненими самооцінками. Так, особи з вищими рівнями РА більшою мірою задоволені даним аспектом свого життя ($\bar{x} - 3,70$ і $3,77$), аніж особи з нижчими її рівнями ($\bar{x} - 3,47$ і $3,44$).

За результатами емпіричної розвідки, по-перше, констатуємо назагал відносно позитивний рівень суб'єктивного благополуччя досліджених українських громадян (за винятком їх схильності часто переживати нервові напруження, надмірної турботи про свою роботу/навчання та визнання наявності окремих проблем, що інколи сильно псують настрої; а також сумнівів у задоволеності своїм відпочинком і рівнем матеріального добробуту).

По-друге, між підгрупами респондентів із різними рівнями РА не виявлено жодних статистично значимих відмінностей практично за усіма показниками їх суб'єктивного (точніше емотивного) самопочуття, крім переживання турботи за власну роботу/навчання, що істотно більшою мірою виявляється на вищих рівнях РА. Щодо міри суб'єктивного задоволення різними аспектами життя, то між представниками наших підгруп констатовано статистично значимі відмінності за оцінками наступних його сфер: робота/навчання, відносини у сім'ї, харчування, спілкування та життєві перспективи (на користь осіб із вищою релігійною активністю). Для глибшої, системнішої інтерпретації таких емпіричних даних вкотре скористаємося факторним аналізом і розглянемо відповідну структуру, отриману через математико-статистичну обробку масиву емпіричних показників оцінювання «молитовних» шкал (за методикою Д.О. Смірнова) та шкал з останньої використаної нами допоміжної методики (спрямованої на самодіагностику психологічного самопочуття).

I. Релігійний дискурс у структурі суб'єктивного благополуччя респондентів із найнижчим рівнем РА:

У даній підгрупі в цьому контексті виокремлено 5 значимих (за критерієм Кайзера) факторів, які спільно пояснюють 62,53 % дисперсії: F1 «*Легке та матеріально забезпечене життя поруч із близькими*» (14,30 %) – «відпочинок» (0,80), «харчування» (0,72), «матеріальний добробут» (0,71) і «спілкування із друзями та близькими людьми» (0,68); F2 «*Складні афективні переживання у процесі молитви*» (10,86 %) – «сором і докори від сторонніх думок» (0,73), «роздратування від неможливості зосередитися» (0,68), «переживання душевного підйому» (0,62), «стан, коли важко стримувати сльози» (0,55); F3 «*Благополуччя у сім'ї*» (10,35 %) – «відносини у сім'ї» (0,80) та «здоров'я найближчих людей» (0,64); F4 «*Соціальні перспективи*» (10,06 %) – «становище у суспільстві» (0,86) та «життєві перспективи» (0,81); F5 «*Вільне самовираження*» (9,11 %) – «хобі» (0,80) та «кохання» (0,72).

Отже, в цій підгрупі «молитовні» шкали опинилися у своїй смисловій ізоляції від самооцінювання міри задоволеності респондентами різними аспектами власного життя. *Найвагоміший на даному рівні РА фактор* – «*Легке та матеріально забезпечене життя поруч із близькими*», вкотре обґрунтовує описаний нами раніше переважно інтелектуально-прагматичний характер релігійної активності (зокрема, релігійного дискурсу), яка, якщо і реалізується на цьому своєму рівні, то переважно в контексті зовнішньої мотивованості.

II. Релігійний дискурс у структурі суб'єктивного благополуччя респондентів із нижчим за середній рівнем РА:

Тут виокремлено 6 значущих і вже інших за своїм наповненням факторів, які спільно пояснюють 63,02 % дисперсії: F1 «*Матеріальний добробут, сімейне благополуччя і вільне самовизначення*» (19,16 %) – «матеріальний добробут» (0,77), «відносини у сім'ї» (0,71), «відпочинок» (0,65), «кохання» (0,65), «харчування» (0,64), «хобі» (0,44); двополосний F2 «*Соціально-комунікативна успішність – Відсутність вільного вираження емоцій*» (11,94 %) – *позитивний полюс* «спілкування із друзями та близькими людьми» (0,76), «соціальне становище» (0,56), «життєві перспективи» (0,53), «Бог чує людину, котра молиться» (0,41) *та негативний полюс* «Сльози під час молитви» (-0,53); двополосний F3 «*Успішність у роботі/навчанні та здоров'я близьких – Надія на саму себе*» (9,32 %) – *позитивний полюс* «робота/професійне навчання» (0,74), «здоров'я близьких» (0,67) *та негативний полюс* «Бог чує людину, котра молиться» (-0,47); F4 «*Астенічні емоції під час молитви*» (8,28 %) – «роздратування від неможливості зосередитися» (0,83) та «сором і докори від сторонніх думок» (0,66); F5 «*Стенічні емоції під час молитви*» (7,23 %) – «переживання душевного підйому» (0,80) і «сльози під час молитви» (0,56); двополосний F6 «*Бути почутим Богом – Досягнення стану*

душевної рівноваги» (7,10 %) – позитивний полюс «Бог чує людину, котра молиться» (0,56) та негативний полюс «мета молитов – спілкування з Богом (-0,80).

Отже, на даному рівні РА «молитовні» шкали вже входять у спільні з осмисленням різних аспектів життя фактори, хоча й подекуди вони опиняються на різних за знаком полюсах. Так, віра у свою «почутість» Богом під час молитви корелює з оцінюванням власної соціальної успішності й життєвих перспектив. Водночас, між такою «почутістю» і мірою задоволеності роботою/навчанням, як і здоров'ям близьких, проявилася смислова опозиція. Можливо, це пов'язано з тим, що у самооцінюванні респондентів із даним рівнем РА перші зі згаданих аспекти життя більшою мірою залежать від їх особистих зусиль, аніж другі. Тоді, ймовірно, в основі цього факту лежить наступна латентна логіка: «щоб бути здоровими, рідні та близькі повинні самі за себе молитися» та «в навчанні/роботі все залежить тільки від мене».

III. Релігійний дискурс у структурі суб'єктивного благополуччя респондентів із вищим за середній рівнем РА:

У даній підгрупі виокремлено 5 значущих факторів, які спільно пояснюють 56,56 % дисперсії: F1 «Спокійне, матеріально забезпечене життя та соціальний успіх» (18,68 %) – «відпочинок» (0,80), «матеріальний добробут» (0,76), «життєві перспективи» (0,74), «кохання» (0,61) «харчування» (0,59), «соціальне становище» (0,57), «спілкування із друзями та близькими людьми» (0,44); F2 «Сімейне благополуччя і робота/навчання» (10,41 %) – «відносини у сім'ї» (0,74), «здоров'я близьких» (0,73), «робота/навчання» (0,52); F3 «Вільне самовираження» (9,61 %) – «хобі» (0,79), «харчування» (0,50), «спілкування із друзями та близькими людьми» (0,50); двополюсний F4 «Астенічні емоції під час молитви – Невіра в можливість бути почутою Богом» (9,33 %) – позитивний полюс «роздратування від неможливості зосередитися» (0,81), «сором і докори від сторонніх думок» (0,74) та негативний полюс «Бог чує людину, котра молиться» (-0,49); двополюсний F5 «Стенічні емоції під час молитви – Втеча від її істинного призначення» (8,53 %) – позитивний полюс «переживання душевного підйому» (0,74), «стан, коли важко стримувати сльози» (0,50) та негативний полюс «мета молитов – спілкування з Богом (-0,59).

Отже, в цій підгрупі, хоч і доволі несподівано з огляду на такий вже достатньо високий рівень РА, зникають будь-які, як позитивні, так і негативні, смислові кореляції «молитовних» шкал зі шкалами оцінки суб'єктивного благополуччя. В цілому такий факт йде в унісон із загальними «парадоксальними» тенденціями динаміки різних типів ідентичностей саме в цій підгрупі, що були констатовані на попередньому етапі нашого емпіричного дослідження (зокрема, встановлена відносна автономність релігійної ідентичності саме на

даному рівні РА). Водночас, *респонденти даної підгрупи вже більшою мірою зосереджуються на причинах ймовірної «непочутості» людини Богом, причому в якості таких причин сприймаються надмірні як астеничні (фактор 4), так і стеничні (фактор 5) емоції*. Можливо, саме таке розуміння релігійного дискурсу, що в ідеалі розглядається особами з вищим за середній рівнем РА як позбавлений звичної людської афективності, а разом – і гедоністичності, й «відсуває її подальше» від співвіднесення із задоволеністю тим або іншим аспектом «земного» життя.

IV. Релігійний дискурс у структурі суб'єктивного благополуччя респондентів із найвищим рівнем РА:

Тут виокремлено 6 значущих факторів, які спільно пояснюють 63,05 % дисперсії: F1 «Соціальні перспективи, легке життя, вільне самовираження та матеріальний добробут» (21,15 %) – «життєві перспективи» (0,80), «соціальне становище» (0,76), «відпочинок» (0,72), «матеріальний добробут» (0,68), «хобі» (0,67), «спілкування із друзями та близькими людьми» (0,52), «здоров'я близьких» (0,46), «харчування» (0,44), «кохання» (0,44); F2 «Робота/навчання та відносини із близькими» (13,45 %) – «робота/навчання» (0,68), «відносини у сім'ї» (0,80), «здоров'я близьких» (0,56), «харчування» (0,58), «кохання» (0,44); F3 «Астеничні емоції під час молитви» (8,35 %) – «роздратування від неможливості зосередитися» (0,82) та «сором і докори від сторонніх думок» (0,77); F4 «Мета молитви – спілкування з Богом» (6,88 %) – утворений відповідною єдиною шкалою (0,85); F5 «Стеничні емоції під час молитви» (6,62 %) – «стан, коли важко стримувати сльози» (0,72) і «переживання душевного підйому» (0,71); F6 «Бог чує людину, котра молиться» (6,61 %) – утворений єдиною відповідною шкалою (0,91).

І хоча знову «молитовні» шкали опинилися ізольовано від шкал суб'єктивного благополуччя, а проте інші виявлені тенденції у факторній структурі масиву емпіричних даних, на нашу думку, вписуються у загальну картину істотного зростання міри задоволеності окремими аспектами життя саме на найвищому рівні РА. Так, тут, на відміну від усіх попередніх підгруп, іманентна мета молитви й віра в можливість бути почутою Богом вже не опозиціонують жодним, у тому числі стеничним, релігійним почуттям. А отже, така можливість стає безумовною. Відповідне осмислення прототипного релігійного дискурсу, на нашу думку, і є однією із вагомих складових назагал істотнішого суб'єктивного благополуччя на вищих рівнях РА.

Проаналізована факторна структура, отримана в різних підгрупах, узагальнено відображена в таблиці 6.8:

**Факторна структура задоволеності різними аспектами життя
й осмислення основних аспектів молитви на різних рівнях РА**

Рівні РА/ Фа-ри	Найнижчий рівень РА	Нижчий за серед- ній рівень РА	Вищий за серед- ній рівень РА	Найвищий рі- вень РА
1)	«Легке та матеріально забезпечене життя поруч з близькими»	«Матеріальний добробут, сімейне благополуччя і вільне самовизначення»	«Спокійне, матеріально забезпечене життя та соціальний успіх»	«Соціальні перспективи, легке життя, вільне самовираження і матеріальний добробут»
2)	«Складні афективні переживання у процесі молитви»	«Соціально-комунікативна успішність – Відсутність вільного вираження емоцій»	«Сімейне благополуччя і робота/навчання»	«Робота/навчання та відносини із близькими»
3)	«Благополуччя у сім'ї»	«Успішність у роботі/навчанні та здоров'я близьких – Надія на саму себе»	«Вільне самовираження»	«Астенічні емоції під час молитви»
4)	«Соціальні перспективи»	«Астенічні емоції під час молитви»	«Астенічні емоції під час молитви – Невіра в можливість бути почутою Богом»	«Мета молитви – спілкування з Богом»
5)	«Вільне самовираження»	«Стенічні емоції під час молитви»	«Стенічні емоції під час молитви – Втеча від її істинного призначення»	«Стенічні емоції під час молитви»
6)	-	«Бути почутим Богом – Досягнення стану душевної рівноваги»	-	«Бог чує людину, котра молиться»

Отже, зростання окремих показників суб'єктивного благополуччя на вищих рівнях РА зумовлене, по-перше, посиленням загальної внутрішньої інтегрованості такого благополуччя (проявляється у зростанні кількості шкал, що входять до складу першого як найвагомішого фактору), тобто посилення позитивності переживання однієї з його складових тягне за собою й посилення більшої кількості інших таких складових; по-друге, відбувається диференціація спочатку дифузного накопичення усіх типів емоцій у процесі осмис-

лення релігійного (молитовного) дискурсу, причому різні такі емоції на проміжних рівнях РА проходять через стадію своєї до певної міри опозиційності з внутрішньою сутністю молитви до *поступової стабілізації іманентного її смислу як комунікації безпосередньо з Богом, під час якої людина має всі шанси бути почутою; по-третє, на найвищому рівні РА вже не спостерігається, наприклад, «надія тільки на саму себе» в деяких життєвих ситуаціях* (3-й за значущістю фактор на нижчому за середній рівні РА).

Вважаємо, що описані результати назагал відповідають сучасним теологічним і науковим уявленням про *основні стадії розвитку молитви* з відповідними станами: 1) відчуття немочі, слабкості духу, 2) передчуття можливого майбутнього блаженства, внутрішній стан радості від цього, 3) відчуття сили та міцності душі й тіла, 4) очищення думки. А загальний смисл молитви в такому контексті визначається як набуття людиною фізичних і духовних сил через спілкування та єднання з Богом [30, с. 101–102].

Підсумуємо, таким чином, що європейські науковці на основі численних емпіричних розвідок пов'язують молитву не тільки з канонічними традиціями духовного очищення та вдосконалення особистості, а і з її звичною, повсякденною комунікацією з іншими людьми та із самою собою, пізнавальними актами й мотивацією, подоланням стресу і психологічним здоров'ям, копінгом й адаптацією та ін. [373]. Так, згідно з П. Джонсоном, молитва: допомагає людині усвідомити як свої потреби, так і реальну дійсність; веде до розкаяння і дарує почуття прощення; пробуджує віру й надію, сприяючи, отже, подоланню страхів, напруженості, злості; відкриває перспективи розв'язання проблем; з'ясовує цілі й концентрує сили на їх досягненні; відновлює психічну енергію; посилює і зміцнює альтруїзм та ін. [527, с. 143–144].

В унісон значною мірою прагматично орієнтованим західним дослідженням, але вже у річищі більш звичної для низки країн Східної Європи філософсько-релігійної феноменології, Ф.С. Василюк (концепція якого раніше стисло аналізувалася нами) як внутрішню основу будь-якої молитви розглядає «можливість неможливого» або «неможливість можливого». При цьому в першому варіанті «неможливе» ізсередини долається надіями та вірою суб'єкта, нехай навіть і у формі дива, а у другому варіанті молитва, здається, «лється» вже не з індивідуальної душі, а безпосередньо з цілого світу, сповненого «через край» невичерпними своїми можливостями [51, с. 6–7].

Отож, не дивлячись на різноманітність історичних, національних, конфесійних підходів до опису значення та впливу молитви зокрема й релігійного дискурсу загалом у житті людини, у багатьох сучасних наукових дослідженнях молитва розглядається як вагомий ресурс психологічно захищеного та суб'єктивно благополучного особистісного функціонування. Підтверджують це, принаймні у своїх загальних тенденціях, і наші результати. А щоб остаточно систематизувати всі отримані на різних етапах емпіричного дослідження

дані, а також комплексно обґрунтувати психологічні особливості впливу релігійного, в тому числі молитовного, дискурсу на людину й людини, у свою чергу, – на дискурс, розглянемо й опишемо типи релігійної дискурсивної особистості.

6.5. Психологічні типи релігійної дискурсивної особистості: підсумкова загальна характеристика

Поняття релігійної дискурсивної особистості теоретично вже було обґрунтовано вище. Це, в найбільш загальному трактуванні, релігійна особистість у дискурсі, котра реально його сприймає, розуміє, творить і співтворить у певному контексті – насамперед, у рамках нашої теорії, в контексті власної релігійної активності. Вважаємо, що пропонуване виокремлення й опис відповідних її типів доповнить сучасну психологічну герменевтику, психологію особистості, а особливо українську психологію релігії та психолінгвістику на перетині спільного вивчення ними однієї з актуальних сфер – сфери реального почування, мислення, діяння віруючої людини, що є не абстрактним збірним поняттям, а виступає унікальним психологічним суб'єктом. Водночас, у реальному дослідженні (якщо воно, звісно, не є індивідуально-психодіагностичним) не можливо охопити кожен таку унікальність, а тому психологія завжди послуговувалася й буде послуговуватися різними класифікаціями та типізаціями. Й чимала їх частка належить, зокрема, психології особистості, або персонології.

Так, згідно з відомою українською дослідницею у галузі психолінгвістики – *Л.В. Засекіною*, комплексні дослідження мовної особистості та їх результати в наш час оформилися у самостійну галузь наукового знання – *лінгвістичну персонологію*. До провідних питань теорії мовної особистості в її межах є визначення типів мовних особистостей, встановлення їх мовленнєвих портретів та ідеостилів тощо [125]. У нашому випадку це і є, вочевидь, експлікація типів дискурсивних особистостей, що виступають конкретизованими варіантами більш узагальнених мовних таких типів.

Аналогічно, *Л.В. Синельникова* не просто обґрунтовує поняття «дискурсивної особистості», а назагал говорить про *дискурсивну персонологію*, що спирається на психологію (наприклад, у комунікації проявляються характер і темперамент), соціологію (мовні індикатори соціальної ідентичності), культурологію (лінгвокультурні типажі), лінгвістику (прояви комунікативної компетенції) тощо. А тому, як вказує дослідниця, дискурсивна особистість – це не абстрактний конструкт, а цілком реальний суб'єкт соціальних інтеракцій як носій життєвого й мовного досвіду [356].

Отже, опишемо детальніше основні типи релігійної дискурсивної особистості, які, на нашу думку, доцільно виокремити за результатами проведеного емпіричного дослідження й можна розглядати як своєчасний внесок і в

лінгвістичну, і в дискурсивну, і, додамо вже від себе, в релігійну персонологію як актуальні й новітні міждисциплінарні галузі знання.

I тип – «Когнітивно-прагматична» релігійна дискурсивна особистість (основний вид розуміння – «розуміння-когніція»).

1. Загальний психологічний контекст розуміння. Домінантний когнітивно-інтелектуальний вимір розуміння релігійного дискурсу забезпечується переважаючою впевненістю у тому, що *Бог справді існує («існує, щоб почувати й допомогти мені»!)*; щодо інших моментів виявляється назагал *амбівалентний релігійний світогляд*. Інші складові релігійної активності ще слабші: *усі релігійно релевантні емотивні процеси та стани переживаються лише «іноді» або «дуже рідко»*; мотиваційно-цільовий аспект характеризується *переважанням зовнішньої релігійної мотивації*; нормативно-конативний аспект обмежується *або взагалі відсутністю, або епізодичністю й випадковістю здійснення усіх важливих релігійних актів*. Відповідно, *домінантна категоріально-сміслова структура релігійної активності «Бог існує, і Він чує релігійну людину та допомагає їй» (18,46 % дисперсії), наповнена переважно когнітивними за змістом пунктами, а у жоден із виокремлених значущих факторів структури даної активності не входить шкала про осмислення мети молитви. Крім того, стеничні та асеничні аспекти релігійного дискурсу є ортогональними у своєму осмисленні його складовими.*

2. Рівні розуміння: 1) *символьно-архетипний рівень* – номінально розуміння молитви опосередковується, в першу чергу, *символікою Святого Письма (38,13 % від усіх експлікованих метафоричних образів)*, але, оскільки в рамках доміантного природничо-наукового світогляду *воно розглядається переважно як «написане людьми»*, то проявляється, отже, й відповідна когнітивна репрезентація змісту побудованого на Святому Письмі релігійного дискурсу; хоча згадана символіка істотно доповнюється *метафоричним образом «руки/долоні» (35,62 % образів)*, але в такому контексті він має, в першу чергу, матеріалістично-прагматичне своє трактування; 2) *смісловий рівень* – доміантна категоріально-сміслова основа *«Раціональна та добра близькість» (24,64 % дисперсії)*, у складі якої за своїм факторним навантаженням істотною мірою переважає *шкала «розумна» (0,72)*; загалом тут домінують шкали типу «Оцінка», також проявляється одна шкала із категорії «Активності»; 3) *значеннєвий рівень* – доміантна вербальна категорія, крізь призму якої інтерпретується канонічна молитва – *«Молитва та її складові»*, основна підкатегорія у складі якої – *«прохання» (310 лексем – 52,45 % від загальної кількості лексем у межах категорії)*; *базова метафора* на цьому рівні: *«Релігія – це мій розумний шлях до Бога»*, вона втілює собою особистісний процес метафоризації («мій шлях до Бога»), де кінцеве призначення, з огляду на суттєву слабкість нормативно-конативного аспекту РА, може так і залишатися ідеалізованою абстракцією.

3. Особистісний контекст розуміння. Релігійна ідентичність найтісніше обернено корелює із домінуючою персональною ідентичністю ($r = -0,39$ при $p = 0,001$), *найтісніше позитивно корелює із соціальною ідентичністю* ($r = 0,30$ при $p = 0,001$), слабшою мірою – із трансперсональною ідентичністю ($r = 0,23$ при $p = 0,01$). Тут проявляється *зрівноважений особистісний профіль базових рис*. Найбільш розвиненими серед них виступають *«протенсія»* (6,90 стена – більшою мірою підозрливість, затримка уваги на невдачах, зверненість інтересів на саму себе, егоцентричність та ін.) і *«гіпотимія»* (6,88 стена – почуття вини, сповненість страхом і тривогою, схильність до самозвиначення, чутливість до реакцій навколишніх та ін.); найменш розвинена – *«сила Я»* (4,51 стена – більшою мірою схильність до емоційної нестійкості, поступливості, втомлюваності тощо). Серед *несвідомих психологічних механізмів* при осмисленні релігійного дискурсу *домінує гіперкомпенсація*, тобто релігійний дискурс для такого типу – це, в першу чергу, спосіб трансформації ймовірних негативних переживань і мотивів на протилежні; впливовим є і механізм заперечення. Така особистість переважно *«сумнівається»*, чи задоволена своєю роботою/навчанням (3,47), харчуванням (3,41) і життєвими перспективами (3,44); водночас, вона *«майже задоволена»* відносинами у сім'ї (3,93) та спілкуванням (3,89). Найвагоміший у структурі *оцінювання суб'єктивного благополуччя* фактор – *«Легке та матеріальне життя поруч із близькими»*, обґрунтовує домінуючий когнітивно-прагматичний вимір розуміння релігійного дискурсу, коли значущість має не внутрішня мета молитви сама по собі, а її конкретна, *«заземлена»* результативність.

А тому закономірно, що даний тип релігійної дискурсивної особистості послуговується переважно раціоналізованим *розумінням-когніцією*, що цілком гармонійно вписується в найпотужнішу в даному випадку персональну ідентичність.

II тип – «Афективно-амбівалентна» релігійна дискурсивна особистість (основний вид розуміння – «розуміння-емпатія», або «розуміння-передчуття»).

1. Загальний психологічний контекст розуміння. Демонструється *впевненість щодо істинності більшості основних складових релігійного світогляду*. *Більшість релігійних почуттів переживаються переважно «іноді, час від часу»*, й тільки *«спокій після відвідування храму»* (3,50) та *«почуття вдячності Богіві»* (3,72) – переважно *«часто»*. Спостерігається *амбівалентна релігійна мотивація*, позитивними винятками з чого є відносно часте *«спонтанне звертання до Бога»* (3,67) та *«відвідування храму зі свідомим бажанням звернутися до Бога»* (3,72). *Назагал «дуже рідко» здійснюються більшість релігійних актів*, за винятком дещо активнішої участі в релігійних ритуалах, церемоніях, богослужіннях (2,83). Описана амбівалентність відображається у змісті *домінантної категоріально-сислової структури релігійної актив-*

ності: *«Щось надприродне існує – Але я не обговорюю це з іншими»* (14,26 % дисперсії). Тобто, загалом визнаючи більшість релігійних постулатів, особистість цього типу нерідко залишає їх «при собі». *Амбівалентність проявляється практично в усіх значущих факторах, серед яких, наприклад, «Визнання непояснюваності життя тільки науковими засобами – Але й сумніви в релігійному світогляді»*. Водночас, така особистість вже визнає: *«щоб бути почутим Богом, потрібно щиро вірити в Нього»* (3-ій фактор РА).

2. Рівні розуміння: 1) *символьно-архетипний рівень* – ієрархічна структура базових метафоричних образів аналогічна до попереднього типу релігійної дискурсивної особистості, що не дивно, адже мова йде про найглибший, найстатичніший рівень розуміння: так, осмислення молитви тут теж найчастіше опосередковується *символікою Святого Письма* (38,13 % образів), але знову переважно тільки номінально, оскільки існують сумніви в істинному походженні останнього; майже з такою самою частотою зустрічається й *метафоричний образ «руки/долоні»* (35,98 % образів); 2) *смысловий рівень* – домінантна категоріально-смыслова основа *«Добра близькість та сила»* (14,97 % дисперсії), де провідні позиції із приблизно однаковим факторним навантаженням посідають *шкали «добра»* (0,75) та *«рідна»* (0,74), а отже, моральний смисл молитви тісно корелює з її афективно-емпатійною близькістю; в цілому ж домінують шкали типу «Оцінка», а замість «Активності» (прагматичної дієвості) з'являється «Сила» (потенціал); 3) *значеннєвий рівень* – провідною за кількістю лексем у своєму складі вже стає категорія *«Бог, Його ім'я та атрибути»*, причому основне поняття у її складі – це власне *«Бог»* (282 лексеми – 36,77 %). *Базова метафора: «Релігія – це добрий та рідний спосіб зцілення і тіла, і душі»*, що належить до популярного у біблійних першоджерелах і взагалі у публічних релігійних дискурсах типу «лікувальної» метафори.

3. Особистісний контекст розуміння. *Релігійна ідентичність* однаковою мірою, проте із різними знаками, корелює як із персональною ($r = -0,36$ при $p = 0,001$), так і з соціальною ($r = 0,36$ при $p = 0,001$) ідентичностями, істотною мірою слабше – із трансперсональною ідентичністю ($r = 0,20$ при $p = 0,05$). Спостерігається тенденція до вирівнювання усіх таких кореляцій за значеннями, що також вказує на *суперечливий, амбівалентний особистісний стан*. У структурі *особистісного профіля* на даному рівні РА *виходять за межі унормованих значень показники «протенсії»* (7,29 стена) та *«гіпотимії»* (7,04 стена). Отже, отримана особистісна «картина» психологічно доповнює перехід від прагматичної налаштованості на попередньому рівні РА до значною мірою амбівалентної, замкненої у своїх ірраціональних переживаннях релігійної дискурсивної особистості описуваного типу. При осмисленні релігійного дискурсу домінує *несвідомий психологічний механізм заперечення*, а отже, даний дискурс є тут свого роду творенням віртуального світу на противагу тому реальному світу, яким особистість незадоволена. А вона, між

іншим, «сумнівається», чи задоволена своєю роботою/навчанням (3,47) і життєвими перспективами (3,47), тоді як «майже задоволена» – відносинами у сім'ї (3,97), харчуванням (3,89) і спілкуванням (3,94). Домінантний фактор у структурі *суб'єктивного благополуччя* – «Матеріальний добробут, сімейне благополуччя і вільне самовизначення». Віра у свою «почутість» Богом під час молитви корелює тільки з оцінюванням власної успішності й життєвих перспектив, тоді як у *більш розлогих сферах соціального життя, як і життя близьких, проявляється логіка «надії тільки на себе».*

З огляду на вищезазначене, констатовано домінування *розуміння-емпатії*, але в такому своєму психологічному й релігійному контексті «емпатія» вже означає переважну спрямованість не так до світу людей – як таких самих релігійних особистостей, а до сфери значною мірою ірраціональних (пердрелігійних), дифузних, інколи навіть містичних уявлень і смислів, поки значною мірою «передчуттів» буття Вищої Сутності.

ІІІ тип – «Афективно-комунікативна» релігійна дискурсивна особистість («розуміння-відтворення» та «розуміння-емпатія»).

1. Загальний психологічний контекст розуміння. *Когнітивно-інтелектуальний аспект має приблизно таку саму психологічну структуру, як і на попередньому рівні РА. Натомість афективно-емпатійний аспект розуміння релігійного дискурсу істотно посилюється, адже майже всі релігійні процеси і стани переживаються або «дуже часто», або, принаймні, «час від часу». Аналогічно до попереднього рівня РА, спостерігається амбівалентна релігійна мотивація. А проте деякою мірою посилюється нормативно-конативний аспект – насамперед, завдяки комунікативно орієнтованим діям у своєму складі. Відповідно, перший фактор категоріально-сислової структури релігійної активності – «Активний обмін релігійною інформацією з іншими людьми» (12,89 % дисперсії). Із «молитовних» шкал до складу значущих для осмислення власної релігійної активності факторів знову входять тільки різноспрямовані за знаком «афективні» шкали, тоді як мета релігійного дискурсу вкотре «випадає» з уваги. У розумінні такого типу, *тільки свідоме відвідування храму та звертання саме там до Бога – запорука достатньо зосередженої, спокійної та оптимістичної молитви* (2-й фактор). *А справжній порятунком від природженої гріховності – це молитва з любов'ю до Всевишнього, яка «заповнює усе серце»* (4-й фактор).*

2. Рівні розуміння: 1) *символьно-архетипний рівень – вирівнюється за своєю відносною суб'єктивною значущістю репрезентованість як символики Святого Письма, так і метафоричного образу «руки/долоні»* (по 36,60 % образів); але тут вкотре спостерігається аналогічна до всіх попередніх рівнів РА ситуація: *релігійна дискурсивна особистість все це «сумнівається», чи Святе Письмо має справді Небесне походження* (усереднений показник відповідних оцінок – 3,21), а тому потужнішим релігійним смислом для неї і

дали володіє образ руки як доступний екстралінгвістичний засіб посилення комунікативного ефекту в діалозі з Богом; 2) *смысловий рівень* – домінантна категоріально-смыслова основа – «Добра впорядкованість і сила» (12,09 % дисперсії), у якій з однаковими своїми факторними навантаженнями проявляються шкали «добра» (0,79) та «світла» (0,79); інакше кажучи, основний моральний смисл молитви найтісніше корелює із позитивною сенсорикою світла, що може розглядатися як *прояв глибинного архетипного потягу людини до світла як гаранта захисту та спасіння*; крім того, тут так само домінують шкали типу «Оцінка», а поряд із «Силою» (потенціалом) з'являється ще і «Впорядкованість»; 3) *значеннєвий рівень* – для цього типу ще істотною мірою домінує категорія «Бог, Його ім'я та атрибути», і знову основна лексема у її складі – «Бог» (30,90 %), але в цілому відносна її кількість стає меншою у зв'язку зі зростанням частотності інших лексем (насамперед, лексеми «Господь» та ін.). *Базова метафора*: «Релігія – це світлий заряд, що знищує душевний біль»; вона втілює обидва напрямки соціальної метафоризації: і «від Бога до людини», і «від людини до Бога», хоча все-таки тут, швидше за все, домінує останній із них.

3. Особистісний контекст розуміння. Релігійна ідентичність обернено корелює тільки з персональною ідентичністю й до того ж – на дуже слабкому рівні ($r = -0,22$ при $p = 0,01$). Отже, вона *стає більш самодостатньою, відносно психологічно незалежною від інших типів ідентичностей*. У складі загального особистісного профілю за межі середніх виходить тільки показник «гіпотимії» (7,04 стена), тоді як показник «протенсії» повертається в унормовані рамки (6,93 стена). Інакше кажучи, хоча особистість цього типу й залишається дещо схильною до почуття внутрішньої вини та певних негативних передчуттів, а проте, водночас, *більшою мірою звертає увагу й на навколишніх людей*, що в цілому теж обґрунтовує зміну назви відповідного типу з «афективно-амбівалентного» на «афективно-комунікативний». Водночас, укотре найнижчим своїм показником характеризується «сила Я» (4,51 стена). А тому, як і на попередніх рівнях РА, при осмисленні релігійного дискурсу так само *домінує психологічний механізм заперечення*, адже людині зі слабким «Его» важко сприймати світ таким, яким він є насправді. Мабуть, більша зверненість до людей і до комунікації з ними відіграє важливу роль у тому, що особистість даного типу назагал «майже задоволена» своєю роботою/навчанням (3,66), відносинами у сім'ї (4,12), харчуванням (4,06), спілкуванням (4,05) і життєвими перспективами (3,70). Домінантний фактор у структурі *суб'єктивного благополуччя* – «Спокійне, матеріально забезпечене життя та соціальний успіх» (18,68 %). Така особистість замислюється над причинами своєї імовірної почутості/непочутості Богом у релігійному дискурсі, серед яких нею розглядаються надмірні, на її думку, як стеничні, так і астенічні емоції.

Констатуємо, що в даному випадку приблизно рівнозначні як *розуміння-відтворення* (адже посилюється нормативність релігійної поведінки), так і *розуміння-емпатія*, причому в такому контексті «емпатія» набуває своїх більш звичних у психології відтінків, виходячи із суперечливого кола релігійних передчуттів, що спостерігався на попередньому рівні РА.

IV тип – «Афективно-когнітивно-комунікативна» релігійна дискурсивна особистість («розуміння-емпатія», «розуміння-когніція» та «розуміння-відтворення»).

1. Загальний психологічний контекст розуміння. *Стійкий релігійний світогляд.* Також домінує *внутрішня релігійна мотивація: насамперед, при здійсненні релігійно спрямованої комунікації.* А проте більшість релігійних дій, згідно із самооцінюванням, виконуються «нерегулярно». Два перші фактори категоріально-сислової структури релігійної активності приблизно рівнозначні за своєю вагою: «Релігійна комунікація з любов'ю до Бога» (14,51 % дисперсії) та «Молитовний покайно-вдячний діалог людини з Богом у храмі» (14,03 % дисперсії). Отже, молитва є одночасно і покайням, і пам'яттю про Бога, і любов'ю та проявом вдячності до Нього. Тільки тут спостерігається канонічно зумовлене поєднання покайня та почуття вдячності Богам в релігійному дискурсі. Молитва, з такої точки зору, – це не спосіб досягнення душевної рівноваги (зовнішня або амбівалентна релігійна мотивація на попередніх рівнях РА), а реальна комунікація з Богом (внутрішня релігійна мотивація); причому така комунікація, навпаки, пов'язана переважно з болючими астенічними переживаннями власної недосконалості, гріховності та безмежного боргу людини перед Богом.

2. Рівні розуміння: 1) символічно-архетипний рівень – метафорика образу «руки/долоні» *посідає вже першу за значущістю позицію*, але, з огляду на визнання *Небесного походження Святого Письма*, символіка якого є другою за частотою репрезентації на даному рівні РА, то можна говорити про свого роду *символічній «прорив»* в осмисленні особистістю цього типу потужного архетипного потенціалу *молитви як справжнього зв'язку людини та Бога через не тільки «тілесні зусилля», а і сакральне божественне «слово»*; 2) *символічній рівень* – домінантна категоріально-сислова основа «Хороша та приємна сила, близькість, впорядкованість, раціональність» (21,50 % дисперсії) є найбільш багатоаспектною, порівняно з усіма попередніми типами релігійної дискурсивної особистості; найвагомими у її складі виступають *шкали «хороша» (0,92) та «світла» (0,91)*; інакше кажучи, *глибинний смисл молитви значною мірою урізноманітнюється та універсалізується*, при цьому позитивна метафора світла заявляє про себе з іще більшою силою; урізноманітнюються і конкретні репрезентанти загального типу шкал «Оцінка», зокрема, *до складу провідного фактору повертається «когнітивна» шкала «розумна»*; також сюди входять шкали «Сили» та «Впорядкованості»; 3) *значеннєвий рівень* – ще істотною

мірою домінує категорія «Бог, Його ім'я та атрибути», але відносна значущість ключової лексики «Бог» послаблюється приблизно удвічі (267 лексем – 25,87 %) через збільшення кількості інших лексем (насамперед, лексики «Батько», що зростає приблизно у 1,5 рази). Отже, в релігійному дискурсі Бог психологічно стає значно ближчим, ріднішим для особистості. Відповідно, базова метафора: «Релігія – це світла наповненість серця Богом», яка дуже гармонійно втілює у собі різні напрямки метафоризації.

3. Особистісний контекст розуміння. Релігійна ідентичність знову посилює свій обернений кореляційний зв'язок із персональною ідентичністю ($r = -0,33$ при $p = 0,001$) та знову проявляє позитивний такий зв'язок із соціальною ідентичністю ($r = 0,28$ при $p = 0,01$). У структурі особистісного профілю за показники вище середнього, крім «гіпотимії» (7,06 стена), тут уперше виходить «премсія» (чуйність, залежність, очікування уваги від навколишніх, нав'язливість, пошуки помочі та симпатії, терплячість по відношенню до себе й навколишніх, жіночність тощо), що досягає значення 7,07 стена. Також, на відміну від усіх попередніх рівнів РА, найнижче за своїм усередненим показником (4,23 стена) опинилася «стриманість» (схильність до мовчазності, поміркованості, розсудливості, занепокоєності майбутнім та ін.). При осмисленні релігійного дискурсу приблизно рівнозначно проявляються такі невідомі психологічні механізми як заперечення, гіперкомпенсація та раціоналізація. Останнє цілком резонує із поверненням шкали «розумна» до складу найвагомішого фактору персонального осмислення канонічної молитви. Загалом особистість ще більшою мірою «задоволена» своєю роботою/навчанням (3,68), відносинами у сім'ї (4,21), харчуванням (4,14), спілкуванням (4,20) і життєвими перспективами (3,77). Найвагоміший фактор у структурі суб'єктивного благополуччя – «Соціальні перспективи, легке життя, вільне самовираження та матеріальний добробут». А можливість бути почутою Богом у релігійному дискурсі стає справді безумовною та самодостатньою (адже зникають будь-які негативні її кореляції зі шкалами, які описують суб'єктивне благополуччя).

Таким чином, приблизно рівномірною мірою проявляються **розуміння-емпатія, розуміння-когніція та розуміння-відтворення**. Не можна стверджувати, що тут зовсім не проявляється мотиваційно-цільовий вимір релігійної активності, як і, відповідно, розуміння-інтенція, а проте його помітно слабша репрезентованість не дає змоги говорити про абсолютну смислову збалансованість релігійної дискурсивної особистості навіть на найвищому рівні РА. Тим більше, що й нормативно-конативний контекст розуміння істотніше експлікований, у першу чергу, комунікативними аспектами релігійних дій, що у дискурсивних вимірах комплексного аналізу набуває обрисів істинного діалогу «Дитини» зі своїм «Батьком».

Із цього приводу Е.Л. Носенко і Т.Д. Терновська слушно зауважують, що, можливо, саме усвідомлення релігійною людиною себе як «сина» чи «доньки»

Бога, а не «раба»/«рабині» Божої, і можна розглядати як найважливішу ознаку «першообразу» (користуючись терміном О.Ф. Лосєва) такої людини, тобто як сутнісну, смислову ознаку її внутрішнього буття [277, с. 146]. І тут вимальовується *найбільш автентична* щодо людиноцентричної, гуманістичної сутності християнства загальна та всеохопна *релігійна дискурсивна модель світу, чітко окреслена канонічною молитвою: «Ми, діти Божі – Бог, наш спільний Отець»*, до якої релігійна дискурсивна особистість, з огляду на отримані емпіричні результати, наближається із кожним наступним рівнем релігійної активності. Враховуючи виокремлені базові метафори як основні смислові одиниці розуміння, можна стверджувати, що *проміжними етапами на цьому шляху виступають, зокрема, більш егоцентричні релігійні дискурсивні моделі «Я, дітяч – мій Бог, Помічник» та «Я, пацієнт – Бог, мій Цілитель»*.

Усі комплексно описані та проаналізовані результати узагальнено відображені у таблиці 6.9:

Таблиця 6.9

**Типи релігійної дискурсивної особистості
та види розуміння релігійного (молитовного) дискурсу**

Рівень РА	Умовна назва типу	Базові метафори	Глибинний особистісний смисл	Провідна вербальна категорія	Ідентичність (позитивно корелює з релігійною)
Найнижчий	Когнітивно-прагматична особистість	«Релігія – це мій розумний шлях до Бога» і образ «руки/долоні»	«Раціональна та добра близькість», а також «Активність»	«Молитва та її складові» («прохання» та ін.)	Соціальна + трансперсональна
Нижчий за середній	Афективно-амбівалентна особистість	«Релігія – це добрий та рідний спосіб зцілення і тіла, і душі» та образ «руки/долоні»	«Добра близькість та сила»	«Бог, Його ім'я та атрибути» («Бог» та ін.)	Соціальна + трансперсональна (дві – слабшою мірою)
Вищий за середній	Афективно-комунікативна особистість	«Релігія – це добрий заряд, що знищує душевний біль» та образ «руки/долоні»	«Добра впорядкованість і сила»	«Бог, Його ім'я та атрибути» («Бог» і «Господь» та ін.)	_____
Найвищий	Афективно-когнітивно-комунікативна особистість	«Релігія – це світла наповненість серця Богом» і образи «руки/долоні» та сакрального «Божого Слова»	«Хороша та приємна сила, близькість, впорядкованість, раціональність»	«Бог, Його ім'я та атрибути» («Бог» і «Батько» та ін.)	Соціальна

У рамках попередньо теоретично обґрунтованої нами структурно-рівневої моделі розуміння релігійного дискурсу, на перший погляд, не вписується, по-перше, домінування навіть на найвищих рівнях РА персональної ідентичності (хоча розуміння тут є вже не тільки й не стільки «когніцією», а, насамперед, «емпатією», а також «відтворенням», тобто мала би домінувати, зокрема, соціальна ідентичність); по-друге, факт відсутності, наприклад, прямої кореляції релігійної ідентичності з ідентичністю персональною на найнижчому рівні РА, де емпірично підтверджено домінування когнітивно-інтелектуального (тобто, в рамках нашої теорії, індивідуально-персоналізованого) виміру релігійної активності; або прямої кореляції із соціальною ідентичністю – на вищому за середній рівні РА, де відносно потужніше про себе заявляють складові вже власне нормативно-конативного такого виміру.

Після додаткового теоретичного аналізу припускаємо, що зазначені факти можна пояснити, з одного боку, відомою *концепцією особистісної децентрації за Ж. Піаже* [112]. Інакше кажучи, всі типи релігійних дискурсивних особистостей, у котрих, принаймні в межах дослідженої вибірки респондентів, найяскравіше виступає саме персональна ідентичність і, отже, більшою мірою спостерігаються прояви особистісного егоцентризму в самопозиціонуванні, повинні так чи інакше дистанціюватися від такої своєї позиції, щоб краще осмислити, відрефлексувати ті чи інші параметри власної релігійної активності, як і осмислити той або інший релігійний дискурс.

З іншого боку, *спочатку послаблення, а потім і зникнення взаємозв'язків релігійної ідентичності з ідентичністю соціальною на двох проміжних рівнях РА ми пояснюємо активними пошуками особистістю власного місця, своєї справжньої ідентичності в межах, зокрема, релігійної картини світу. Відповідні типи релігійної дискурсивної особистості (особливо «афективно-амбівалентний») вписуються у сучасну синергетичну модель розвитку людини через сутнісні його етапи від матеріального домінантного екзистування до духовно визначального функціонування (за М.-Л.А. Ченою)*. Дана модель пропонує бачення людини як складної, відпочатково відкритої, нестабільної, еволюціонуючої та нелінійної системи, де така більшою або меншою мірою дезорганізація є не руйнівним, а, навпаки, конструктивним чинником [291, с. 27–33].

Інакше кажучи, саме на двох середніх рівнях РА релігійна (дискурсивна) особистість найбільшою мірою здатна до саморозвитку, причому його вектор і зміст є значною мірою непередбачуваними, тоді як на найнижчому такому рівні, як і на найвищому, шанси для такого саморозвитку (тобто трансформації вже існуючої системи, вже сформованої картини світу та відповідних особистісних структур) – значно менші. А тому не дивно, що в побуті нерідко говорять, зокрема, про ригідність мислення глибоко віруючої людини. З точки зору психології, це має не стільки морально-оціночний контекст, скільки контекст визнання стабільності системи сформованих релігійних уявлень та

переконань особистості. Крім того, *відсутність у будь-якій підгрупі позитивних кореляцій релігійної ідентичності з ідентичністю наративною у цілому засвідчує найслабшу представленість у контексті розуміння релігійного дискурсу саме мотиваційно-цільової його складової*. Такий факт вписується як в отримані нами конкретні емпіричні дані, так і у загальну матрицю українського менталітету з його значною мірою пасивними рисами [96, с. 226–246].

А тому доречно співставити наші результати, наприклад, із *матрицею української психокультури*, ґрунтовно систематизованою та описаною відомим українським методологом – А.В. Фурманом [407, с. 50–54]:

1) з *інтровертованістю*, у зв'язку з якою українець, насамперед, має Бога в душі та схильний канонізувати внутрішнє духовне життя (у нашому дослідженні цьому твердженню відповідає емпірично експлікована *«нерегулярність» здійснення основних релігійних ритуалів, а також домінантність психологічного механізму заперечення*); 2) з *раціональністю*, відповідно до якої українець сприймає навколишній світ як диференційований та взаємоспричинений смисловий простір (*істотний вплив когнітивно-інтелектуального контексту майже на всіх рівнях РА, як і посилення впливовості механізму раціоналізації*); 3) з *емоційністю*, пов'язаною з надмірною почуттєвістю на тлі пропорційно слабкої волі, з переважанням цінностей добра над агресивністю (*слабкість мотиваційно-цільової складової РА на більшості її рівнях, а також дія механізму гіперкомпенсації*); 4) із *сенсорністю*, що проявляється, наприклад, у *«мрійливості серця»*, культивуванні позитивних життєвих відчуттів (*висока значущість шкали «світла» й інших перцептивних шкал типу «Оцінка» при осмисленні релігійного дискурсу, прояви українського «кордоцентризму» в метафоричних образах*); 5) з *інтернальністю*, пов'язаною, між іншим, із тенденціями переходу неагресивності у пасивність, а свободолюбства – в ізоляцію та відхід від реальності (*істотність психологічного механізму заперечення та ін.*); 6) з *екзекутивністю*, тобто із загальною жіночістю української психокультури, коли демонструється успішність в описуванні духовних пошуків поза спробами щось реально змінити (*домінування шкал типу «Оцінка», а не «Активності» чи «Сили» й ін.*).

В.П. Москальцем, аналогічно, саме інтровертизм, індивідуалізм та емоційність розглядаються як вагомий психологічний чинник релігійності української спільноти. На думку вченого, даний чинник зумовлює такі її особливості, як глибоке емоційно-почуттєве забарвлення, автентичність, особистісність віри. Отже, релігійність особистості українця не можна зрозуміти, наприклад, поза його індивідуалізмом [262, с. 212], тоді як для віруючих представників інших націй типовими будуть дещо інші риси.

Вважаємо, що в нашому дослідженні індивідуалізм проявився, зокрема, як у домінантній за частотністю вербалізацій на всіх рівнях РА персональній ідентичності, так і у суттєвій значущості когнітивно-інтелектуального виміру релігійної активності й розуміння релігійного дискурсу.

Щодо інтерпретації найслабшої репрезентованості мотиваційно-цільового контексту розуміння, як і слабкості окремих нормативно-конативних складових релігійної активності, то тут залишається простір для, щонайменше, двох варіантів наукового пояснення. Перший такий варіант передбачає обґрунтування емпірично виявленого факту описаними особливостями українського менталітету: «ну не вміємо ми втілювати свої ідеали в реальність», «такі ми вже ідеалісти та мрійники» й т. ін. Але може бути й інший варіант трактування: цілком можливо, що найбільш гармонійні релігійні дискурсивні особистості залишилися серед тих, хто свідомо відмовився взяти участь у запропонованому дослідженні. Зауважимо, що в контексті нашої моделі гармонійна релігійна дискурсивна особистість – це та, у структурі релігійної активності котрої приблизно рівномірно представлені всі виміри, всі види розуміння, в тому числі й мотиваційно-цільовий його вимір. Можливо, що саме такі особистості, як про це написали 4 респонденти наприкінці своїх бланків, «не пишуть і не говорять про релігію, а реально діють та втілюють свої добрі наміри у життя». Як бачимо, залишається певний вільний для інтерпретацій отриманих результатів простір, що окреслює подальші і проблеми, і водночас перспективи досліджень розуміння релігійного дискурсу.

Отже, дане дослідження, як і будь-яка інша комплексна наукова розвідка, не тільки дало відповіді на певні поставлені завдання, а й окреслило нові обрії наукового пошуку. Очевидно, що експліковані проблемні моменти є актуальними й вимагають продовження розпочатої роботи. Особливо в умовах сучасного нестабільного українського соціуму, коли й справді потрібно «не словом, а ділом» духовно перетворювати себе й увесь навколишній світ, як вчив людство на віки й тисячоліття наперед святий Апостол Іоан Богослов.

Висновки до VI розділу

Особистісним контекстом розуміння релігійного, як і будь-якого іншого виду дискурсу, виступає певна ідентичність (сукупність ідентичностей). Ідентичність особистості – складна й багатоаспектна система, у загальній структурі якої з огляду як на результати проведеного теоретичного аналізу, так і на специфіку предмету нашого дослідження виокремлюються, щонайменше, чотири базові типи: соціальна, особистісна (персональна), трансперсональна і наративна ідентичності; крім того, в контексті опису релігійної дискурсивної особистості необхідним є виокремлення ще однієї ідентичності – релігійної.

Як продемонстрували результати емпіричного дослідження, на всіх рівнях РА релігійна ідентичність перебуває в оберненому, більш або менш статистично значимому, кореляційному взаємозв'язку з персональною ідентичністю. Також, на найнижчому і нижчому за середній рівнях РА релігійна ідентичність виявляє статистично значимий позитивний взаємозв'язок із соціальною ідентичністю та, слабшою мірою, із трансперсональною

ідентичністю; на найвищому рівні РА – позитивний взаємозв'язок тільки із соціальною ідентичністю. Отже, динаміка особистісного контексту розуміння релігійного дискурсу в його поєднанні із загальним таким контекстом – релігійною активністю, доволі нелінійна й неоднозначна, що відповідає сучасним теоріям і принципам синергетичного розвитку особистості.

Порівняння особистісних профілів, визначених у різних підгрупах, дає змогу стверджувати, що, практично незалежно від рівня релігійної активності, в усіх досліджених респондентів найяскравіше проявляється «гіпотимія», а саме – почуття вини, сповненість страхом і тривогою, схильність до самозвинувачення, невпевненість у собі, пригніченість, чутливість до реакцій навколишніх та ін.; відповідно, найменшою мірою майже в усіх підгрупах проявляється «сила Я», тобто існує схильність до емоційної нестійкості, поступливості, втомлюваності тощо. Виняток із такої загальної тенденції становить особистісний профіль респондентів із найвищим рівнем РА, у якому, крім «гіпотимії», за показники вище середнього виходить і «премсія», пов'язана з чуйністю, залежністю, очікуванням уваги від навколишніх, терплячістю щодо себе і щодо навколишніх та ін. Використання критерію Краске-ла-Уоллеса продемонструвало, що на статистично значимому рівні підгрупи відрізняються за показниками «сили Я», «алексії» та «консерватизму», що істотно зростають на тлі посилення релігійної активності особистості.

Важлива складова релігійної активності назагал, як і окремих її аспектів, у тому числі релігійного дискурсу, а особливо з огляду на класичні для психології релігії напрацювання психоаналітичного напрямку психології, – це функціонування механізмів психологічного захисту. Згідно із критерієм Краске-ла-Уоллеса, між дослідженими підгрупами з різними рівнями РА існують статистично значимі відмінності за мірою напруженості чотирьох механізмів психологічного захисту: заперечення, компенсації, гіперкомпенсації та раціоналізації. При цьому зростання міри напруженості на тлі підвищення рівня релігійної активності особистості стосується усіх зазначених механізмів, окрім компенсації, що, навпаки, послаблюється. При осмисленні власне релігійного (молитовного) дискурсу на найнижчому рівні РА найвагомим є механізм гіперкомпенсації, на проміжних її рівнях – заперечення, тоді як на найвищому рівні РА – заперечення, гіперкомпенсація та раціоналізація.

У наш час проблема психологічної захищеності, як і суб'єктивного благополуччя особистості є доволі актуальною. За результатами емпіричного дослідження, міра суб'єктивного благополуччя та рівень релігійної активності пов'язані між собою, хоча не настільки прямо і тісно, як попередньо припускалося, особливо в контексті потужного гуманістичного потенціалу християнства. Констатуємо, по-перше, в основному позитивний рівень суб'єктивного благополуччя досліджених респондентів (за винятком схильності часто переживати нервові напруження, надмірної турботи про свою роботу/навчання та визнання наявності окремих проблем, що деколи сильно псуєть настрої;

а також сумнівів у задоволеності своїм відпочинком і рівнем матеріального добробуту); по-друге, між підгрупами з різними рівнями РА не виявлено жодних статистично значимих відмінностей практично за всіма показниками їх емотивного самопочуття, окрім переживання турботи за власну роботу/навчання (більшою мірою притаманна особам із вищими рівнями РА); по-третє, щодо міри суб'єктивного задоволення різними аспектами життя, то між підгрупами констатовано статистично значимі відмінності за оцінками наступних його сфер: робота/навчання, відносини у сім'ї, харчування, спілкування та життєві перспективи (на користь суб'єктів із вищою РА).

У підсумку, за результатами проведеного дослідження, виокремлено й описано чотири базові типи релігійної дискурсивної особистості (РДО) з відповідними провідними видами розуміння. 1) «Когнітивно-прагматична» РДО (основний вид розуміння – розуміння-когніція): найнижчий рівень РА – в основному амбівалентний релігійний світогляд, відносна слабкість релігійних афектів, зовнішня релігійна мотивація, відсутність або епізодичність виконання традиційних релігійних дій; в основному прагматичний загальний контекст розуміння релігійного дискурсу; домінування шкали «розумна» та механізму заперечення при осмисленні молитви; ключова метафора: «релігія – це мій розумний шлях до Бога». 2) «Афективно-амбівалентна» РДО (основний вид розуміння – розуміння-емпатія, або, швидше, розуміння-передчуття): нижчий за середній рівень РА – відносно усталений релігійний світогляд, але амбівалентна релігійна мотивація; відсутність або епізодичність здійснення важливих релігійних дій, за винятком дещо частішої участі у церковних ритуалах і богослужіннях; в основному афективно-амбівалентний контекст розуміння релігійного дискурсу; приблизно рівноцінне домінування шкал «добра» і «рідна», а також механізму заперечення при осмисленні молитви; ключова метафора: «релігія – це добрий засіб, що зцілює і тіло, і душу». 3) «Афективно-комунікативна» РДО (основні види розуміння – розуміння-емпатія та розуміння-відтворення): вищий за середній рівень РА – відносно стійкий релігійний світогляд, потужніші релігійні переживання, але все ще амбівалентна релігійна мотивація; домінування релігійних дій, в основному, комунікативного характеру; рівноцінне домінування шкал «добра» та «світла», а також механізму заперечення при осмисленні молитви; ключова метафора: «релігія – це світлий заряд, що полегшує душевний біль». 4) «Афективно-когнітивно-комунікативна» РДО (розуміння-емпатія, розуміння-когніція та розуміння-відтворення): найвищий рівень РА – стійкий релігійний світогляд, «дуже часто» переживання більшості релігійно релевантних почуттів, внутрішня релігійна мотивація, але, насамперед, при здійсненні актів релігійної комунікації; домінування глобальної оцінкової шкали «хороша», а також відносно рівномірний розподіл впливу механізмів заперечення, гіперкоменсації та раціоналізації при осмисленні молитви; ключова метафора: «релігія – це світла наповненість серця Богом».

ВИСНОВКИ

Проведене теоретичне та емпіричне дослідження дає змогу зробити наступні узагальнення і висновки, що є науково обґрунтованими відповідями на поставлені в роботі завдання.

1. «Дискурс» – одна з вагомих категорій постнекласичної раціональності, що повноцінно увійшла в концептуальний простір сучасних соціальних і гуманітарних наук, у рамках яких вона має доволі різновекторні дефініції. Виокремлено наступні основні філософські й загальнонаукові підходи до його дослідження зарубіжними та українськими ученими: постструктуралістський, де основними поняттями виступають «ідеологія», «влада», «виставлення»; інтеракціоністський (етнометодологічний) з такими основними категоріями як «культура», «інтеракція» та «конверсація»; етогенетичний, серед основних понять якого – «соціальні епізоди», «людський простір», «дискурсивні ресурси»; діяльнісно-комунікативний, у якому чималу вагу мають «діяльність», «комунікація» і «мовлення»; когнітивно-мовленнєвий з його базовими «знаком», «мовою» та «мовленням»; наративний, де, крім «дискурсу», часто оперують, відповідно, поняттям «наратив» та ін. Отже, одним із суттєвих моментів теоретичної частини роботи стала систематизація й порівняння всіх напрацьованих на сьогодні теоретичних положень дискурсології та дискурсивної психології в напрямку обґрунтування найважливіших вимірів власне психологічного вивчення сфери дискурсу. Назагал провідні методологічні ідеї зазначених напрямків стосуються необхідності врахування при вивченні будь-якого дискурсу, насамперед, особливостей його реального контексту, а також системи основних ідентичностей суб'єкта певного конкретного дискурсу.

2. З точки зору постнекласичної психології релігії та персонології, саме релігійний дискурс – основний спосіб, чинник, середовище рецепції, осмислення і творення/співтворення релігійної картини (концептосфери) світу в її як соціальних, так і персональних масштабах і контекстах, а релігійна дискурсивна особистість, відповідно, – повноцінний суб'єкт зазначеного процесу. Крім виведення й обґрунтування ключових для нас психологічних дефініцій «релігійного дискурсу» та «релігійної дискурсивної особистості», у роботі також розкрито основні психологічні складові базових жанрів релігійного дискурсу: сповіді, проповіді, молитви та ритуальних дій. Констатовано, що саме молитва, незважаючи на її сутнісну особистісну інтимність, серед усіх таких жанрів є найбільш досяжним і важливим предметом для наукового психологічного вивчення, особливо в особистісному контексті. Обґрунтовується, що запропонований дискурсивний підхід до певної міри долає теоретичну та емпіричну обмеженість традиційних наукових досліджень суб'єктивної

значущості молитви, на чому чітко наголошується в зарубіжних виданнях, а саме: долає переважну одномірність таких досліджень.

3. За результатами комплексного теоретико-методологічного аналізу побудовано авторську чотиривимірну структурно-рівневу модель розуміння особистістю релігійного дискурсу, основні виміри та складові якої враховують: 1) традиційний розподіл розуміння на рівень значень і рівень смислів, а параметрів особистісного функціонування – на тісно взаємодіючі соціальний («над-Я») та персональний («Я») його полюси; 2) контекст як системотвірний чинник розуміння релігійного дискурсу (в дослідженні – релігійну активність з її нормативно-конативним, когнітивно-інтелектуальним, афективно-емпатійним, мотиваційно-цільовим аспектами); 3) взаємодію між собою та із контекстом базових теоретично обґрунтованих типів ідентичностей особистості (соціальну, персональну, трансперсональну, наративну ідентичності, причому власне релігійна ідентичність може як входити до складу будь-якого такого типу, так і бути відносно автономним утворенням); 4) метафоричність як ще одну системотвірну особливість творення й розуміння релігійного дискурсу з різними векторами спрямованості процесів метафоризації у контексті чотиривимірності відповідної моделі. Згідно з таким підходом, виокремлено чотири базових види розуміння релігійного дискурсу: розуміння-відтворення, розуміння-когніцію, розуміння-емпатію та розуміння-інтенцію.

4. У рамках теоретично обґрунтованої моделі, насамперед, здійснено системне емпіричне вивчення релігійної активності як інтегративної сукупності релігійно релевантного пізнання, почування, ціле-мотивування та діяння, що в цілому визначає базовий загальний контекст розуміння релігійного дискурсу. За результатами застосування спеціального, валідного психодіагностичного інструментарію та адекватних математико-статистичних методів обрану для дослідження вибірку українських громадян поділено на чотири підгрупи, що відрізняються на статистично значимому рівні: з найнижчим рівнем релігійної активності, нижчим за середній таким рівнем, вищим за середній рівнем і найвищим рівнем релігійної активності; здійснено різноаспектний психологічний опис відповідних підгруп. Його різновимірність забезпечена, зокрема, використанням процедури факторного аналізу, що дало змогу виокремити значущі категоріально-сміслові структури осмислення релігійної активності на різних її рівнях. Надалі саме в такому контексті вивчалися усі психологічні, психосемантичні, психолінгвістичні особливості й окремі особистісні чинники розуміння релігійного дискурсу.

5. Окрім рівнів релігійної активності як базового загального контексту розуміння релігійного дискурсу, виокремлені також і основні рівні розуміння, що враховують, з одного боку, вчення про колективну, тобто субперсональну, найбільш архаїчну (з її архетипними структурами) психіку та власне

персональну психіку; з іншого боку, відповідні рівні включають у себе вже традиційний у різних галузях наукового знання розподіл розуміння на рівень смислів (персональний) і рівень значень (інтерперсональний). Також враховано тісний взаємозв'язок символів, базових метафор та архетипів у структурі релігійної картини світу особистості. Отже, основними рівнями розуміння розглядаються: субперсональний (символьно-архетипний), персональний (смысловий) та інтерперсональний (значеннєвий). Назагал, розуміння особистістю релігійного дискурсу системно емпірично досліджено як багатоконтекстний, різновимірний та різноаспектний феномен, усі виміри й рівні якого гармонійно доповнюють один одного.

6. Також, поряд із загальним контекстом розуміння – релігійною активністю, важливо враховувати й більш індивідуалізований – особистісний його контекст. Найперший такий контекст – реальна значуща ідентичність або сукупність ідентичностей, із позицій яких релігійна дискурсивна особистість мислить, відчуває, бажає та діє. Констатовано, що релігійна ідентичність найтісніше обернено корелює із персональною ідентичністю, прямо – із соціальною ідентичністю. Отже, розуміння релігійного дискурсу в цілому вписується в когнітивну концепцію особистісної децентрації при пізнанні людиною певних складних сфер буття. У роботі також емпірично підтверджено слабкість мотиваційно-цільового й конативного аспектів релігійної активності українських респондентів на тлі більшої потужності, зокрема, афективно-емпатійного її аспекту – тобто продемонстровано переважно ідеалістично-пасивний, мрійницько-почуттєвий характер нашої національної релігійності, що раніше обґрунтовувалося переважно лише теоретично. Даний феномен української ментальності проявився, зокрема, у відсутності значимих кореляцій релігійної ідентичності з наративною ідентичністю; у найменших усереднених показниках «конативних» шкал, що психодіагностують релігійну активність, тощо. Ще один вагомий особистісний контекст розуміння – функціонування механізмів психологічного захисту й особливості переживання суб'єктивного благополуччя. У роботі продемонстровано складний характер взаємозв'язків таких захистів, а також індикаторів суб'єктивного благополуччя із розумінням релігійного дискурсу на різних рівнях релігійної активності. Доведено домінування в основному конструктивних механізмів психологічного захисту на вищих таких рівнях, що зумовлює, між іншим, і суттєво більшу задоволеність відповідного типу релігійної особистості якщо й не усіма, то, принаймні, окремими значущими аспектами та перспективами власного життя. З вищезазначеними результатами пов'язані й істотною мірою яскравіші на вищих рівнях релігійної активності такі базові особистісні риси, як «супер-его», «алексія» та «консерватизм», що теж обґрунтовують в основному психологічно благополучну, здорову релігійність досліджених респондентів.

7. Систематизація всіх отриманих результатів дає змогу виокремити й описати чотири базові типи релігійної дискурсивної особистості: «когнітивно-прагматичну», «афективно-амбівалентну», «афективно-комунікативну» й «афективно-когнітивно-комунікативну». Отже, на найвищому рівні релігійної активності, як і на найнижчому такому рівні, когнітивний параметр раціональності входить до найвагоміших категоріально-сміслових основ розуміння релігійного дискурсу. Але на останньому рівні це вже не стільки егоцентрична раціональність бажуючого «Я», скільки людиноцентрована раціональність «МИ», «просвітлена» духовністю, обґрунтована «серцем» і зміцнена «Небесним Батьківством».

Перспективи подальших наукових досліджень вбачаємо, насамперед, у кроскультурному їх розширенні: через залучення до потенційної вибірки респондентів представників інших країн та інших світових релігій з наступним порівнянням отриманих результатів. Також свого більш поглибленого вивчення потребує, зокрема, проблема виявленої слабкості мотиваційно-цільового аспекту релігійної активності українських громадян.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аберкромби Н. Социологический словарь / Н. Аберкромби, С. Хилл, Б. Тернер // Пер. с англ. И.Г. Ясавеева; под. ред. С.А. Ярофеева. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: «Экономика», 2004. – 624 с.
2. Абульханова К.А. Соотношение индивидуальности и личности в свете субъектного подхода / К.А. Абульханова // Мир психологии. Научно-методический журнал. – 2011. – № 1. – С. 22–31.
3. Аверьянова Е.В. Семиолингвистические аспекты религиозного дискурса (на материале житий святых на церковнославянском и латинском языках XV–XVII вв.): Монография / Е.В. Аверьянова – Тюмень: Изд-во Тюменского государственного ун-та, 2012. – 196 с.
4. Академічне релігієзнавство. Підручник / За наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ знань, 2000. – 862 с.
5. Алексеев К.И. Метафора как объект исследования в философии и психологии / К.И. Алексеев // Вопросы психологии. – 1996. – № 2 – С. 73–84.
6. Алексеева М.О. Исследовательские подходы и требования к анализу религиозного дискурса / М.О. Алексеева // Вестник Московского университета. Серия 22. Теория перевода. – 2013. – № 2. – С. 65–74.
7. Альтшуллер Г.С. Найти идею: Введение в ТРИЗ – теорию решения изобретательских задач / Г.С. Альтшуллер. – 6-е изд. – М.: Альпина Паблишер, 2013. – 401 с.
8. Альтюссер Л. Преобразование философии [Электронный ресурс] / Пер. с фр. К. Саркисова // Журнал «Неприкосновенный запас» – № 85 (5/2012). – Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/2799>
9. Аналитическая философия. Учебное пособие / [А.Л. Блинов, В.А. Ладов, М.В. Лебедев и др.]; Под ред. М.В. Лебедева, А.З. Черняка. – М.: РУДН, 2004. – 740 с.
10. Анисимова Е.Е. О типологизации религиозного дискурса (к постановке проблемы) / Е.Е. Анисимова // Вестник Московского государственного лингвистического университета. – 2010. – № 583. – С. 30–43.
11. Антіпова О.П. Лінгвофілософські засади сучасного релігійного дискурсу / О.П. Антіпова // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія, Культурологія. – 2016. – № 2. – С. 36–39.
12. Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка / К.-О. Апель. – Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 237–262.
13. Арискина О.Л. Языковая и коммуникативная личность: различные подходы к исследованию / О.Л. Арискина, Е.А. Дрянгина // Вестник Челябинского государственного университета. Филология. Искусствоведение. – Вып. 58. – 2011. – № 25 (240). – С. 15–18.

14. Аршава І.Ф. Суб'єктивне благополуччя і його індивідуально-психологічні та особистісні кореляти / І.Ф. Аршава, Д.В. Носенко // Вісник ДНУ. Серія: Педагогіка і психологія, 2012. – Вип. 18, т. 20, № 9/1. – С. 3–10.
15. Бабенко К.А. Взаємозв'язок механізмів символізації змісту несвідомого (на матеріалі психоаналізу комплексу тематичних психомалюнків): Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / К.А. Бабенко. – К., 2007. – 20 с.
16. Баева И.А. Психологическая защищенность и психологическая безопасность современного человека [Электронный ресурс] / И.А. Баева. – Режим доступа: http://ruscenter.ru/netcat_files/multifile/2416/_Psihologicheskaya_zaschischennost_i_psihologicheskaya_bezopasnost_sovremennogo_cheloveka__text_i_audiozapis_vystupleniya_Baeva_I._A.pdf
17. Баймуратова У.С. Элементы религиозного дискурса в художественной картине мира: лексический аспект: Автореф. дисс. на соискание учен. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.01 «Русский язык» / У.С. Баймуратова. – Самара, 2009. – 20 с.
18. Балашова Е.Ю. Дискурс-анализ через систему концептуальных полей (на материале религиозного христианского дискурса): монография / Е.Ю. Балашова. – Саратов: Научная книга, 2014. – 232 с.
19. Балл Г.О. Категорія «діалог» та засади її поняттєвої конкретизації / Г.О. Балл // Наукові записки Інституту психології ім. Г.С. Костюка НАПН України / за ред. академіка С.Д. Максименка. – К., 2010. – С. 64–71.
20. Барковский П.В. Феномены понимания. Контуры современной герменевтической философии / П.В. Барковский. – Минск: Экономпресс, 2008. – 176 с.
21. Барт Р. Воображение знака / Пер. с фр. Н.А. Безменовой // Р. Барт Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – Москва: Прогресс, 1989. – 616 с.
22. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / Сост. С.Г. Бочаров; Текст подгот. Г.С. Бернштейн и Л.В. Дерюгина; Примеч. С.С. Аверинцева и С.Г. Бочарова. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
23. Бацевич Ф.С. Основи комунікативної лінгвістики: Підручник / Ф.С. Бацевич. – К.: Видавничий центр «Академія», 2004. – 344 с.
24. Белозерова Н.Н. Когнитивные модели дискурса: учебное пособие / Н.Н. Белозерова, Л.Е. Чуфистова. – 2-е изд. – Тюмень: Изд-во Тюменского государственного университета, 2013. – 256 с.
25. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Под ред., с вступ. статьей и комментарием Ю.С. Степанова. – М.: Изд-во «Прогресс», 1974. – 448 с.
26. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман // Пер. Е. Руткевич – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
27. Березіна В.В. Зв'язок розуміння і мовлення як предмет філософської герменевтики: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук:

- спец. 09.00.01 «Онтологія, гносеологія, феноменологія» / В.В. Березіна – К., 2011. – 20 с.
28. Берталанфі Л. фон. Общая теория систем – критический обзор / Л. фон Берталанфи // В книге: Исследования по общей теории систем: Сборник переводов / Общ. ред. и вст. ст. В.Н. Садовского и Э.Г. Юдина. – М.: Прогресс, 1969. – С. 23–82.
 29. Блуверберг С.В. Современный протестантский дискурс на материале немецкой публицистики: Автореф. дисс. на соискание учен. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / С.В. Блуверберг. – М., 2009. – 20 с.
 30. Бобырева Е.В. Коммуникативный компонент жанров молитвы и исповеди в пространстве религиозного дискурса / Е.В. Бобырева // Жанры и типы текста в научном и медийном дискурсе: Межвузовский сборник научных трудов / Отв. ред. Пастухов А.В. – Орел: Орловский государственный институт культуры, 2013. – С. 100–106.
 31. Бобырева Е.В. Религиозный дискурс: ценности, жанры, языковые характеристики: Монография / Е.В. Бобырева. – Волгоград: Перемена, 2007. – 385 с.
 32. Бобырева Е.В. Религиозный дискурс: ценности и жанры / Е.В. Бобырева // Знание. Понимание. Умение. – 2008. – № 1. – С. 162–167.
 33. Богачевська І.В. Релігійний дискурс і релігійний ритуал [Електронний ресурс] / І.В. Богачевська // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2006. – № 54. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_54/Bohachevska.htm
 34. Боднар М.Б. Етнопсихологічні особливості самоактуалізації студентської молоді. Монографія / М.Б. Боднар. – Кременець: ВЦ КОГП ім. Тараса Шевченка, 2007. – 196 с.
 35. Боженкова Р.К. Конститутивные признаки религиозного дискурса (на материале православного вероучения) / Р.К. Боженкова, Д.В. Атанова // Известия Юго-Западного государственного университета. Серия: Лингвистика и педагогика. – 2013. – № 2 (47). – С. 205–212.
 36. Большой психологический словарь / Под ред. Б.Г. Мещерякова, В.П. Зинченко. – М.: Прайм-Еврознак, 2003. – 672 с.
 37. Бондар С.В. Інтерпретація як реконструкція смислового змісту тексту (філософсько-естетичний аналіз): Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.08 «Естетика» / С.В. Бондар. – К., 2003. – 20 с.
 38. Бондаренко А.Ф. Язык. Культура. Психотерапия: сборник научных статей / А.Ф. Бондаренко. – К.: Кафедра, 2012. – 416 с.
 39. Боришевський М.Й. Дорога до себе. Від основ суб'єктності до вершин духовності: Монографія / М.Й. Боришевський. – К.: Академвидав, 2010. – 416 с.
 40. Бородулькіна Т.О. Метафора в процесі професійної підготовки майбутніх психологів / Т.О. Бородулькіна // Науковий часопис НПУ імені

- Н.П. Драгоманова. Серія № 12. Психологічні науки: Зб. наук. праць. – К., 2012. – № 37(61). – С. 81–86.
41. Бородулькіна Т.О. Метафора руки как проективный материал в работе практического психолога / Т.М. Бородулькина // East European Journal of Psycholinguistics. – Lutsk: Lesya Ukrainka Eastern European National University, 2017. – Vol. 4, No 1. – P. 17–29.
 42. Брудный А.А. Психологическая герменевтика // А.А. Брудный. – М.: Лабиринт, 2005. – 336 с.
 43. Бубер М. Сборник «Два образа веры» / Пер. с нем.; Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лезова. – М.: Республика, 1995. – 464 с.
 44. Бурлачук Л.Ф. Словарь-справочник по психодиагностике / Л.Ф. Бурлачук, С.М. Морозов. – СПб.: Питер Ком, 1999. – 528 с.
 45. Бусыгина Н.П. «Дискурсивный поворот» в психологических исследованиях сознания / Н.П. Бусыгина. – Консультативная психология и психотерапия. – 2010. – № 1. – С. 55–82.
 46. Бьолер Д. Розмисли щодо нашого осереддя в умовах зовнішніх і внутрішніх загроз / Д. Бьолер // Філософська думка. Український науково-теоретичний часопис. – 2017, № 2. – С. 54–56.
 47. Ваганова Н.А. Розуміння старшими дошкільниками нової інформації у вербальній і візуальній формах: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / Н.А. Ваганова. – К., 2006. – 20 с.
 48. Вагнер А. Религиозная идентичность: В условиях межкультурной коммуникации и глобализации / А. Вагнер. – LAP: LAMBERT Academic Publishing, 2011. – 92 с.
 49. Ванда Н.В. Становлення психологічної герменевтики у науковій думці XIX–XX століть: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.01 «Загальна психологія, історія психології» / Н.В. Ванда. – К., 2014. – 20 с.
 50. Василюк Ф.Е. Методология психологии: проблемы и перспективы. Учебное пособие / [Ф.Е. Василюк, В.П. Зинченко, Б.Г. Мещеряков, В.А. Петровский и др.]; Общ. ред. В.П. Зинченко, науч. ред. Т.Г. Щедриной. – М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 528 с.
 51. Василюк Ф.Е. Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования // Ф.Е. Василюк. – М.: Смысл, 2005. – 190 с.
 52. Васютинський В.О. Категорія «колективний суб'єкт» у феноменологічному дискурсі інтерсуб'єктної взаємодії / В.О. Васютинський // Наукові студії із соціальної та політичної психології: зб. статей / АПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; Редкол.: С.Д. Максименко, М.М. Слюсаревський та ін. – К.: Міленіум, 2005. – Вип. 12(15). – С. 23–38.

53. Васютинський В.О. Психологія влади в інтерактивному дискурсі [Електронний ресурс] / В.О. Васютинський // Маніпуляція свідомістю. Незалежний культурологічний часопис. – Львів. – 2003. – Число 30. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n30texts/vasutynskij.htm>
54. Васютинський В. Языковая личность / Психология общения. Энциклопедический словарь // Под ред. А. Бодалева. – М.: Когито-Центр, 2011. – С. 600.
55. Вашрова Н.В. Методологічні особливості дослідження релігійного дискурсу / Н.В. Вашрова // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи. – 2013. – № 1053, вип. 31. – С. 34–38.
56. Ващенко І.В. Психологічне благополуччя як характеристика позитивного функціонування учасників антитерористичної операції / І.В. Ващенко // Особистість у соціальному, віковому та клінічному вимірі сучасного життя: зб. наук. статей (Матеріали Міжнар. наук.-практ. конф., 7 квітня 2016 р., м. Луцьк) / гол. ред. Ж.П. Вірна. – Луцьк: Вежа-Друк, 2016. – С. 43–47.
57. Великий тлумачний словник сучасної української мови (з дод. і допов.) / Уклад. і голов. ред. В.Т. Бусел. – К.; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2005. – 1728 с.
58. Вербицкий А.А. Категория контекст в психологии и педагогике: Монография / А.А. Вербицкий, В.Г. Калашников. – М.: Логос, 2010. – 300 с.
59. Виноградова Г.А. Субъективное благополучие личности студента в условиях социально-экономического кризиса / Г.А. Виноградова // Поволжский педагогический вестник. – 2015. – № 3(8). – С. 18–20.
60. Витгенштейн Л. Философские исследования / Л. Витгенштейн // Языки как образ мира // Сост. К. Королева – М.: ООО «Издательство АСТ»; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – С. 220–546.
61. Вірна Ж.П. Життєво-стильова концепція особистості: професійна методологія і практика / Ж.П. Вірна // Професійна психологія: методологія, методи та практика: [зб. наук. пр.] / Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки. – Луцьк, 2008. – С. 5–24.
62. Власова О.І. Досвід міждисциплінарного дослідження розвитку цілісної особистості в контексті соціальних змін / О.І. Власова, І.В. Ващенко, І.В. Данилюк, В.Л. Щербина // Психологія і особистість. – 2016. – № 2(10). Ч. 1. – С. 116–127.
63. Власова О.І. Суб'єктивне благополуччя дитини як орієнтир психологічного супроводу в закладах рекреаційного типу / О.І. Власова, А.С. Гуленко // Наука і освіта. – 2014. – № 12. – С. 29–33.
64. Войнівська О.О. Психологічні особливості особистісної релігійності: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.01 «Загальна психологія, історія психології» / О.О. Войнівська. – Одеса, 2007. – 20 с.

65. Выготский Л.С. Мышление и речь / Л.С. Выготский. – Изд. 5-е, испр. – М.: Изд-во «Лабиринт», 1999. – 352 с.
66. Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6-ти т. Т. 3. Проблемы развития психики / Л.С. Выготский // Под ред. А.М. Матюшкина. – М.: Педагогика, 1983. – 368 с.
67. Германова де Діас Е.В. Християнська традиція в ситуації постмодерну: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 17.00.01 «Теорія та історія культури» / Е.В. Германова де Діас. – Х., 2004. – 20 с.
68. Гнатюк Я. Український кордоцентризм, його міфічний та метафілософський виміри / Я. Гнатюк // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. – 2009. – Вип. XII. – С. 10–18.
69. Головка Б.А. Онтологія існування людини у Маргіна Гайдеггера / Б.А. Головка // Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія (у співавт.) / Відпов. ред. В.В. Лях. – К.: Український Центр духовної культури, 1999. – 278 с.
70. Горбаль І.С. Відчуття суб'єктивного благополуччя як передумова та втілення психологічного здоров'я особистості / І.С. Горбаль // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія психологічна. – 2012. – Вип. 2(2). – С. 293–303.
71. Горбунова М.В. К истории возникновения термина «дискурс» в лингвистической науке / М.В. Горбунова // Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г. Белинского. Гуманитарные науки. – № 27, 2012. – С. 244–247.
72. Гордиенко-Митрофанова И.В. Значения игривости в актуальном языковом сознании носителей русского языка / И.В. Гордиенко-Митрофанова // Вісник ХНПУ імені Г.С. Сковороди. Психологія. – Вип. 51. – 2015. – С. 44–53.
73. Гоцалюк А.А. Релігійний дискурс традиційного світогляду в контексті соціально-філософських рефлексій / А.А. Гоцалюк // Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв. – 2015. – № 2. – С. 12–15.
74. Грановская Р.М. Психология веры / Р.М. Грановская. – СПб.: Изд-во «Речь», 2004. – 576 с.
75. Гришина Н.В. Ситуационный подход и его эмпирические приложения [Электронный ресурс] // Н.В. Гришина. – Психологические исследования. – 2012. – Т. 5, № 24. – Режим доступа: <http://psystudy.ru/index.php/num/2012v5n24/710-grishina24.html>
76. Гулько Ю.А. Стратегії розуміння учнями творчих задач у звичайних та ускладнених умовах: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.01 «Загальна психологія, історія психології» / Ю.А. Гулько. – К., 2006. – 20 с.

77. Гупаловська В.А. Гендерні детермінанти суб'єктивного благополуччя жінок: теоретичний аналіз / В.А. Гупаловська // Соціогуманітарні проблеми людини. – 2010. – № 4. – С. 208–223.
78. Гурова Л.Л. Процессы понимания в развитии мышления / Л.Л. Гурова // Вопросы психологии. – 1986. – № 2. – С. 126–137.
79. Гурська Д.В. Молитва як компонент жанрово-стильової категоризації релігійного дискурсу та його функціонування в сучасній українській літературній мові (на матеріалі творів Галини Тарасюк) / Д.В. Гурська // Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки. – 2014. – Вип. 35. – С. 34–36.
80. Гусейнов Г.Ч. Советские идеологемы в русском дискурсе 1990-х годов: Дисс. на соискание учен. степени доктора культурологии: спец. 24.00.01 «Теория и история культуры» // Г.Ч. Гусейнов. – М., 2002. – 433 с.
81. Гусельцева М.С. Методологические кризисы и типы рациональности в психологии // М.С. Гусельцева. – Вопросы психологии. – 2006. – № 1. – С. 3–15.
82. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия / Пер. с нем. Д. Кузницына. – М.: Наука, 2003. – 496 с.
83. Данильченко Т.В. Особливості вивчення соціальних потреб як предиктора суб'єктивного благополуччя особистості / Т.В. Данильченко // Вісник Чернігівського національного педагогічного університету. Серія: Психологічні науки. – 2015. – Вип. 126. – С. 63–69.
84. Данілова О.С. Психологічні особливості соціальної перцепції православної ікони в культурно-історичному генезисі: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.01 «Загальна психологія, історія психології» / О.С. Данілова. – Одеса, 2010. – 20 с.
85. Дейк ван Т.А. Язык. Познание. Коммуникация / Т.А. ван Дейк // Пер. с англ.; сост. В.В. Петрова; Под ред. В.И. Герасимова; Вступ. ст. Ю.Н. Караулова и В.В. Петрова. – М.: Прогресс, 1989. – 312 с.
86. Дерріда Ж. Структура, знак і гра у дискурсі гуманітарних наук // Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С. 460–477.
87. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс. – М.: Наука, 1993. – 432 с.
88. Дильтей В. Возникновение герменевтики // В. Дильтей / Герменевтика и теория литературы. Собраний сочинений. / Пер. с нем. под ред. В.В. Библихина и Н.С. Плотникова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – Т. 4. – С. 236–262.
89. Дискурс / Психология общения. Энциклопедический словарь // Под ред. А.А. Бодалева. – М.: Когито-Центр, 2011. – С. 84–86.
90. Дискурс как когнитивно-коммуникативный феномен: Монография / Под общ. ред. И.С. Шевченко. – Харьков: Константа, 2005. – 356 с.

91. Дискурсивное пространство современного мира: Монография / [Е.В. Бобырева, И.В. Палашевская, Ю.В. Погребняк и др.]. – Saint-Louis: Publishing House Science and Innovation Centre, 2014. – 150 с.
92. Діхтяренко С.Ю. Психологічні особливості розуміння студентами сучасних пісень: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / С.Ю. Діхтяренко. – К., 2009. – 20 с.
93. Добраев Л.П. Смысловая структура учебного текста и проблемы его понимания / Л.П. Добраев. – М.: Педагогика, 1982. – 176 с.
94. Добренёва Е.В. Социальная морфология образовательного дискурса: теоретико-методологический анализ: Автореф. дисс. на соискание учен. степени доктора социол. наук: спец. 22.00.04 «Социальная структура, социальные институты и процессы» // Е.В. Добренёва. – М., 2007. – 50 с.
95. Докаш В.І. Психологія релігії: Навчальний посібник / В.І. Докаш. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2012. – 464 с.
96. Донченко О. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення): Монографія / О. Донченко, Ю. Романенко. – К.: Либідь, 2001. – 334 с.
97. Дорошенко М.І. Психологічні особливості розуміння слова першокласниками в структурі усного мовлення: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / М.І. Дорошенко. – К., 2001. – 20 с.
98. Драгола Л.В. Взаємозв'язок метафори з образом, символом та архетипом / Л.В. Драгола // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія 12: Психологічні науки. – 2013. – Вип. 40. – С. 103–107.
99. Дринова Е.М. Конфессиональная геополитика: политические процессы в религии: монография / Е.М. Дринова. – Волгоград: Изд-во Волг. гос. ун-та, 2010. – 338 с.
100. Дубровська І.Б. Біблійно-християнська метафора в німецькій мові: номінативний аспект: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.04 «Германські мови» / І.Б. Дубровська – К., 2001. – 20 с.
101. Дунаєвська О.В. Теоретичні передумови лінгвокультурного аналізу ритуалу Хрещення дитини (на матеріалі британського релігійного дискурсу) / О.В. Дунаєвська // Вісник Луганського національного університету імені Тараса Шевченка. Філологічні науки. – 2013. – № 9(1). – С. 199–204.
102. Духовно-психологічні основи християнської психології [Колективна монографія] / За ред. Л.М. Гридковець. – Львів: Скриня, 2015. – 366 с.
103. Дьяконов Г.В. Основы диалогического подхода у психологической науці й практиці: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. психол. наук: 19.00.01 «Загальна психологія, історія психології» / Г.В. Дьяконов. – К., 2009. – 40 с.

104. Дьячкова Н.А. Религиозный и светский дискурс: проблемы коммуникации / Н.А. Дьячкова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2013. – № 37(328). – С. 34–36.
105. Егоршина Н.В. Нарративный дискурс: семиологический и лингвокультурологический аспекты интерпретации: Дисс. на соискание учен. степени доктора филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» // Н.В. Егоршина. – Тверь, 2002. – 487 с.
106. Емельянова Т.П. Концепция социальных представлений и дискурсивная психология // Т.П. Емельянова / Психологический журнал. – 2005. – Т. 26, вып. 5. – С. 16–25.
107. Ересько М.Н. Специфика религиозного смысла: онтосемантический дискурс / М.Н. Ересько // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. – 2007. – № 1. – С. 69–74.
108. Ермолаева Е.В. Медитативный, магический, психотерапевтический и религиозный дискурсы в сопоставительном освещении / Е.В. Ермолаева // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 2(68). – С. 124–126.
109. Ефимова Н.С. Социальная психология: учебник / Н.С. Ефимова, А.В. Литвинова. – М.: Изд-во Юрайт, 2015. – С. 80–82.
110. Єсип М.З. Релігійні уявлення віруючих з різними копінг-стратегіями: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.01 «Загальна психологія, історія психології» / М.З. Єсип. – К., 2012. – 20 с.
111. Жадан І.В. Соціалізувальний дискурс як чинник структурування політичної картини світу студентської молоді: емпірична модель / І.В. Жадан // Наукові студії із соціальної та політичної психології: зб. статей / НАПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; [редакційна рада: М.М. Слюсаревський (голова), В.Г. Кремень, С.Д. Максименко та ін.] – К.: Міленіум, 2015. – Вип. 35(38). – С. 186–195.
112. Жан Пиаже: теория, эксперименты, дискуссии: Учеб. пособие для студентов психол. специальностей и направлений / Под ред. Л.Ф. Обухова и Г.В. Бурменской. – М.: Гардарики, 2001. – 624 с.
113. Жигайло Н.І. Залежність рівнів розвитку релігійної свідомості студентської молоді від особистісних характеристик / Н.І. Жигайло // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія психологічна. – № 2. – 2008. – С. 153–167.
114. Жигайло Н.І. Психологія духовного становлення майбутнього фахівця: Монографія / Н.І. Жигайло. – Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2008. – 336 с.
115. Жинкин Н.И. Язык. Речь. Творчество / Н.И. Жинкин. – М.: Лабиринт, 1998. – 366 с.

116. Жовтянська В.В. Трансформації смислу в соціокультурному просторі: монографія // В.В. Жовтянська; Національна академія педагогічних наук України, Інститут соціальної та політичної психології. – Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2012. – 256 с.
117. Журавльова Л.П. Психологія емпатії: Монографія / Л.П. Журавльова. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2007. – 328 с.
118. Завацький Ю.А. Соціально-психологічні чинники суб'єктивного благополуччя особистості в шлюбі: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.05 «Соціальна психологія; психологія соціальної роботи» / Ю.А. Завацький – Сєверодонецьк, 2015. – 20 с.
119. Загадка человеческого понимания / Под ред. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1991. – 351 с.
120. Зарецька О.О. Життєві обставини і особистісний розвиток: підхід з позицій психологічної герменевтики / О.О. Зарецька // Наукові студії із соціальної та політичної психології: зб. статей / НАПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; [редакційна рада: М.М. Слюсаревський (голова), В.Г. Кремень, С.Д. Максименко та ін.]. – К.: Міленіум, 2011. – Вип. 25(28). – С. 31–39.
121. Засєкін С. Психолінгвістичні універсалії перекладу художнього тексту: монографія / С. Засєкін – Луцьк: Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2012. – 276 с.
122. Засєкіна Л.В. Віртуальний дискурс у комунікативному просторі студентів / Л.В. Засєкіна // Розвиток особистості в різних умовах соціалізації: колективна монографія / за наук. ред. проф. Л.О. Калмикової, проф. Г.О. Хомич. – К.: Видавничий дім «Слово», 2016. – С. 193–211.
123. Засєкіна Л.В. Дискурсивная психология в парадигме когнитивной науки // Л.В. Засєкіна / Вісник Харківського університету. Серія Філологія. – Х.: Видавничий центр Харківського національного університету, 2001. – Вип. 33. – С. 69–73.
124. Засєкіна Л.В. Мова як когнітивно-дискурсивна психомеханіка свідомості / Л.В. Засєкіна // Психологічні перспективи. – Луцьк: СНУ імені Лесі Українки, 2014. – № 23. – С. 113–127.
125. Засєкіна Л.В. Мовленнєві стилі у новій парадигмі психолінгвістичного знання / Л.В. Засєкіна // Психолінгвістика. – 2012. – Вип. 9. – С. 48–55.
126. Засєкіна Л. Мовна особистість в сучасному соціальному просторі / Л. Засєкіна // Соціальна психологія. Український науковий журнал. – 2007. – № 5(25). – С. 82–89.
127. Засєкіна Л.В. Наративний досвід vis-à-vis здоров'ю особистості / Л.В. Засєкіна // Психологічні перспективи. – Луцьк: СНУ імені Лесі Українки, 2012. – № 19. – С. 101–110.
128. Засєкіна Л.В. Переживання подій та їх психолінгвістична репрезентація в автобіографічній пам'яті: репродукція чи реконструкція / Л.В. Засєкіна

- // Психолінгвістика в сучасному світі – 2016: Тези XI Міжнародної науково-практичної конференції (20-21 жовтня 2016 року, Переяслав-Хмельницький) / Відп. ред. Л.О. Калмикова; ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди». – Переяслав-Хмельницький: ФОП Домбровська Я.М., 2016. – С. 40–41.
129. Засекіна Л.В. Психолінгвістична діагностика: Навч. посіб. / Л.В. Засекіна, С.В. Засекін. – Луцьк: РВВ «Вежа», 2008. – 188 с.
130. Засекіна Л.В. Тенденції розвитку вітчизняної психолінгвістики: методологічний огляд проблем та окреслення шляхів їх вирішення / Л.В. Засекіна // Гуманітарний вісник Переяслав-Хмельницького державного педагогічного ун-ту ім. Г.С. Сковороди. – Переяслав-Хмельницький, 2007. – Вип. 12. – С. 144–148.
131. Зенько Ю.М. Психология религии / Ю.М. Зенько. – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Речь, 2009. – 552 с.
132. Знаков В.В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры / В.В. Знаков // Вопросы психологии. – 1998. – № 3. – С. 104–114.
133. Знаков В.В. Основные направления исследования понимания в зарубежной психологии / В.В. Знаков // Вопросы психологии. – 1986. – № 3. – С. 163–171.
134. Знаков В.В. Психология понимания: Проблемы и перспективы / В.В. Знаков. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2005. – 448 с.
135. Знаков В.В. Три традиции психологических исследований – три типа понимания / В.В. Знаков. – Вопросы психологии. – 2009. – № 4. – С. 14–23.
136. Зубенко А.С. Взаємодія особистісної та соціальної ідентичності (соціально-філософський аналіз): Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.03 «Соціальна філософія та філософія історії» / А.С. Зубенко – Х., 2005. – 20 с.
137. Зуев М.Б. Лингвориторика интертекста в переводном американском проповедническом дискурсе как метафизическом дискурсе успеха: Автореф. дисс. на соискание учен. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / М.Б. Зуев – Нальчик, 2009. – 20 с.
138. Иванова Р.А. Специфика религиозного дискурса / Р.А. Иванова // Научный поиск в современном мире: сборник материалов 5-й Международной научно-практической конференции / [ред. Ш.К. Кутаев, Д.А. Деневизюк, Р.И. Сефербеков и др.] – Махачкала: НИЦ «Апробация», 2014. – С. 92–94.
139. Извекова М.Г. Прагмалінгвістическіє характеристики ритуального дискурса: Автореф. дисс. на соискание учен. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / М.Г. Извекова. – Волгоград, 2006. – 20 с.
140. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов / И.П. Ильин – М.: ИНИОН РАН (отдел литературоведения) – INTRADA, 2001. – 416 с.

141. История философии: Энциклопедия / Сост. и гл. науч. ред. А.А. Грицанов; науч. ред. Т.Г. Грицанова, М.А. Можейко. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный дом, 2002. – 1376 с.
142. Ігнат'єва С.Є. Психологічна й естетична функції щоденникового дискурсу / С.Є. Ігнат'єва // Психолінгвістика: [зб. наук. праць ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди»]. – Переяслав-Хмельницький: ПП «СКД», 2012. – Вип. 10. – С. 189–194.
143. Історіографічні та методологічні координати теорій соціальної психології: монографія // [М.М. Слюсаревський, В.В. Жовтянська, М.М. Скорик, Н.В. Хазратова та ін.]; за наук. ред. М.М. Слюсаревського. – Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2013. – 360 с.
144. Кадикало А.М. Проблема свідомості у контексті взаємодоповняльності релігійного та наукового дискурсів / А.М. Кадикало // Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство». – К., 2015. – 20 с.
145. Казнина Е.Б. Концепт вера в диалогическом христианском дискурсе: Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.01 «Русский язык» / Е.Б. Казнина. – М., 2004. – 18 с.
146. Калашников В.Г. Контекстный подход как методология психологического исследования [Электронный ресурс] / В.Г. Калашников. – Режим доступа: http://www.rusnauka.com/14_ENXXI_2013/Psihologia/3_136986.doc.htm
147. Каліщук Д.М. Концептуальні стилі англomовних політиків (на матеріалі політичного дискурсу президентів Дж. Буша мол., Б. Обама): Дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.04 «Германські мови» / Д.М. Каліщук. – Луцьк, 2017. – 190 с.
148. Карасик В.И. О типах дискурса / В.И. Карасик // Языковая личность: институциональный и персональный дискурс: Сб. науч. тр. // Под ред. В.И. Карасика, Г.Г. Слышкина. – Волгоград: «Перемена», 2000. – С. 5–19.
149. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс / В.И. Карасик. – Волгоград: Перемена, 2002. – 477 с.
150. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность / Ю.Н. Караулов. – М.: Изд-во ЛКИ, 2010. – 264 с.
151. Карпенко З.С. Аксиологічна психологія особистості / З.С. Карпенко. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2009. – 512 с.
152. Карпенко З.С. Герменевтика психологічної практики / З.С. Карпенко. – К.: Рута, 2001. – 160 с.
153. Карпенко З.С. Психолого-герменевтичні аспекти спілкування / З.С. Карпенко // Науковий вісник Львівського державного університету внутрішніх справ. Серія психологічна. – № 2. – 2008. – С. 51–57.

154. Карпенко Н.А. Генезис розуміння батьками проявів дитячої обдарованості: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / Н.А. Карпенко. – К., 2009. – 20 с.
155. Картины русского мира: современный медиадискурс / [З.И. Резанова, Л.И. Ермоленкина, Е.А. Костяшина и др.]; ред. З.И. Резанова. – Томск: ИД СК-С, 2011. – 288 с.
156. Касавин И.Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка / И.Т. Касавин. – М.: Канон+, 2008. – 437 с.
157. Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса / Пер. с фр. и португ.; общ. ред. и вступ. ст. П. Серио; предисл. Ю.С. Степанова. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – 416 с.
158. Келли Дж. Теория личности (теория личностных конструктов) / Дж. Келли. – СПб: «Речь», 2000. – 249 с.
159. Кибрик А.А. Анализ дискурса в когнитивной перспективе: Дисс. в виде науч. доклада, сост. на основе опубликованных работ, на соискание уч. степени докт. филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / А.А. Кибрик. – М.: Институт языкознания РАН, 2003. – 390 с.
160. Киреева З.А. Развитие сознания, детерминированное временем / З.А. Киреева. – Одеса, 2010. – 380 с.
161. Кириченко Р.В. Вплив смислової структури тексту на його розуміння студентами: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / Р.В. Кириченко – К., 2004. – 20 с.
162. Кислянская Е.А. Структурно-семантические особенности универсальных концептов в англоязычном религиозном дискурсе (на материале текста Библии): Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.04 «Германские языки» / Е.А. Кислянская. – Белгород, 2010. – 23 с.
163. Киреева З.О. Особенности психологического благополучия у индивидов з порушенням серцево-судинної системи / З.О. Киреева, С.А. Швайкін // Теоретичні і прикладні проблеми психології. – 2017. – № 1 – С. 108–118.
164. Кіс Т.Є. Еволюція художньої метафори: лінгвокультурний аспект: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.01 «Українська мова» / Т.Є. Кіс – К., 2001. – 20 с.
165. Климишин О.І. Психологія духовності особистості: християнсько-орієнтований підхід / О.І. Климишин. – Івано-Франківськ: Гостинець, 2010. – 440 с.
166. Климова Т.В. Психосемантическая оценка эффективности презентации образовательных программ вуза в социальной сети // Т.В. Климова, И.Е. Бердянская // Труды Ростовского государственного университета путей сообщения. – № 1(30), 2015. – С. 68–72.

167. Климчук В.О. Математичні методи у психології. Навчальний посібник для студентів психологічних спеціальностей / В.О. Климчук. – К.: Освіта України, 2009. – 288 с.
168. Климчук В.О. Мотиваційний дискурс особистості: на шляху до соціальної психології мотивації: Монографія / В.О. Климчук. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2015. – 290 с.
169. Кобзар І.М. Метафора як базовий спосіб представлення інформації / І.М. Кобзар // Scientific Journal «ScienceRise». – № 1(1), 2014. – С. 95–98.
170. Коваленко А.Б. Прихований смисл як специфічна особливість творчої задачі / А.Б. Коваленко // Теоретичні і прикладні проблеми психології та педагогіки. Збірник наукових праць. – 2002. – №2(4). – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В. Даля. – С. 118–125.
171. Коваленко А.Б. Психологія розуміння / А.Б. Коваленко. – К.: ВЦ «Київський університет», 1999. – 184 с.
172. Коваленко А.Б. Стратегіальний підхід у дослідженні процесу розуміння / А.Б. Коваленко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Соціологія. Психологія. Педагогіка. – 2002. – Вип. 12. – С. 39–41.
173. Ковальчук Л.В. Контекстуальні фактори та їх реалізація в дискурсі / Л.В. Ковальчук // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер. Філологічна. – 2009. – Вип. 11. – С. 227–233.
174. Когнитивная психология. Учебник для вузов / Под ред. В.Н. Дружинина, Д.В. Ушакова. – М.: ПЕР СЭ, 2002. – 480 с.
175. Кожемякин Е.А. Анализ дискурса как системы рассеивания в традиции французской философии второй половины XX века (М. Фуко, М. Пеше) / Е.А. Кожемякин // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – 2008. – № 3, Т. 4. – С. 5–16.
176. Кожемякин Е.А. Дискурсный подход к изучению культуры // Современный дискурс-анализ. [Электронный журнал]. – 2009. – № 1. – Режим доступа: <http://discourseanalysis.org/ada1/st6.shtml>
177. Кожемякин Е.А. Концептуально-методологическое обоснование дискурсной формы бытия культуры: Автореф. дисс. на соискание уч. степени докт. филос. наук: спец. 24.00.01 «Теория и история культуры» / Е.А. Кожемякин. – Белгород, 2009. – 40 с.
178. Кожемякин Е.А. Религиозный дискурс: Методология исследования / Е.А. Кожемякин // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – 2011. – Выпуск № 2(97), том 15. – С. 1–16.
179. Колісник О.П. Духовний саморозвиток особистості: монографія / О.П. Колісник. – Луцьк: ПП Іванюк В.П., 2015. – 476 с.

180. Кологривова Е.І. Функції особистісних прагнень в переживанні молодою людиною суб'єктивного благополуччя: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.05 «Соціальна психологія; психологія соціальної роботи» / Е.І. Кологривова – К., 2008. – 20 с.
181. Компанцева Л.Ф. Принципи сугестивної лінгвістики в організації дискурсів деструктивних релігійних організацій (на прикладі комунікативної діяльності руху Фалунь Дафа) / Л.Ф. Компанцева // Психолінгвістика. – 2010. – Вип. 6. – С. 183–191.
182. Кондратьєва О.Н. Метафорика релігійного дискурсу / О.Н. Кондратьєва // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: Филология. Искусствоведение. Вып. 95. – 2015. – № 10(365). – С. 101–106.
183. Копина О.С. Экспресс-диагностика уровня психоэмоционального напряжения и его источников / О.С. Копина, Е.А. Сулова, Е.В. Заикин // Вопросы психологии. – 1995. – № 3. – С. 119–132.
184. Корбут А. Говорите по очереди: нетехническое введение в разговорный анализ / А. Корбут // Социологическое обозрение. – 2015. – № 1, том 14. – С. 120–138.
185. Корнилов Ю.К. Психологические проблемы понимания / Ю.К. Корнилов. – Ярославль, 1979. – 80 с.
186. Корніяка О.М. Лабіринти розуміння: Текст як об'єкт розуміння. – К.: Т-во «Знання», 1990. – 48 с.
187. Коробка Л.М. Суб'єктивне благополуччя особи в контексті проблеми адаптації до умов і наслідків воєнного конфлікту [Електронний ресурс] / Л.М. Коробка // Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки. – Режим доступу: http://lib.iitta.gov.ua/705074/2/Коробка_Стаття_Луцьк.pdf
188. Костюк Г.С. Про психологію розуміння / Г.С. Костюк. Навчально-виховний процес і психічний розвиток особистості // Під ред. Л.М. Проколієнко; Упоряд. В.В. Андрієвська, Г.О. Балл, О.Т. Губко, О.В. Проскура. – К.: Рад. школа, 1989. – С. 251–300.
189. Кох В.А. Предварительный набросок дискурсивного аналізу семантичного типу / В.А. Кох // Новое в зарубежной лингвистике. Выпуск VIII. Лингвистика текста // Сост., общ. ред. и вступ. статья Т.М. Николаевой. – М.: Прогресс, 1978. – С. 149–171.
190. Кочарян О.С. Психолого-педагогічні аспекти реалізації соціокультурних дискурсів маскулітності/фемінітності в педагогічних моделях // О.С. Кочарян, С.Г. Харченко // Наукові студії із соціальної та політичної психології: 36. статей / АПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; Редкол.: С.Д. Максименко, М.М. Слюсаревський та ін. – К.: Міленіум, 2007. – Вип. 16(19). – С. 57–63.

191. Кочубейник О.М. Ампліфікації життєвого досвіду у конструюванні автентичності особистості / О.М. Кочубейник // Актуальні проблеми психології: Психологічна герменевтика: зб. наук. праць. – К., 2010. – Т. 2. – Вип. 6. – С. 135–146.
192. Кочубейник О.М. Архітектоніка соціального діалогу: проєкція в дискурсивний вимір / О.М. Кочубейник // Наукові студії із соціальної та політичної психології: зб. статей / НАПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; [редакційна рада: М.М. Слюсаревський (голова), В.Г. Кремень, С.Д. Максименко та ін.] – К.: Міленіум, 2015. – Вип. 35(38). – С. 13–24.
193. Кошелева Т.И. Интертекстуальность в религиозном дискурсе / Т.И. Кошелева // Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. – 2008. – № 47. – С. 75–77.
194. Кравцова Ю.В. Метафора как объект психолингвистических исследований рубежа XX–XXI веков / Ю.В. Кравцова // Система і структура східнослов'янських мов. – 2014. – Вип. 7. – С. 79–88.
195. Кравцова Ю.В. Особенности индивидуальной метафорической картины мира / Ю.В. Кравцова // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова. Серія 9: Сучасні тенденції розвитку мов. – 2011. – Вип. 6. – С. 124–127.
196. Кравченко Н.К. Контекст как лингвокогнитивная категория дискурс-анализа / Н.К. Кравченко // Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка. Філологічні науки. – 2013. – № 9(1). – С. 257–261.
197. Кравчина Т.В. Психологічні особливості розуміння іншомовного наукового тексту студентами гуманітарних спеціальностей: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / Т.В. Кравчина. – К., 2010. – 20 с.
198. Красных В.В. Основы психолингвистики и теории коммуникации. Курс лекций / В.В. Красных. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2001. – 270 с.
199. Красных В.В. «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? / В.В. Красных. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. – 375 с.
200. Краткий словарь когнитивных терминов / Под общ. ред. Е.С. Кубряковой. – М.: Филол. ф-т МГУ им. М.В. Ломоносова, 1997. – 212 с.
201. Краткий словарь терминов лингвистики текста / Сост. Т.М. Николаева // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 8. Лингвистика текста / Сост., общ. ред. и вступ. статья Т.М. Николаевой. – М.: Прогресс, 1978. – С. 467–472.
202. Кривцун-Левшина Л.Н. Религиозная активность студенческой молодежи (на примере Витебского государственного университета им. П.М. Машерова) / Л.Н. Кривцун-Левшина, З.И. Макаревич // Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических

- и религиозных традиций и ценностей: [матер. Междунар. науч.-практ. конф., Жировичи, 27 мая 2010 г.] / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т филологии; ред. совет М.В. Мясникович и др. – Минск: Бел. навука, 2010. – С. 123–127.
203. Кружкова О.В. Психологические защиты личности: учебное пособие / О.В. Кружкова, О.Н. Шахматова. – Екатеринбург: Изд-во Росгоспрофпединверситет, 2006. – 153 с.
204. Крупська О.І. Особливості локусу контролю віруючих осіб / О.І. Крупська // Вісник ОНУ імені І.І. Мечникова. Психологія. – 2012, Т. 17. – Вип. 8(20). – С. 521–527.
205. Крюкова Г.А. Концепт. Определение объема содержания понятия / Г.А. Крюкова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2008. – № 59. – С. 128–135.
206. Кубрякова Е.С. В поисках сущности языка. Когнитивные исследования / Е.С. Кубрякова // Ин-т языкознания РАН. – М.: Знак, 2012. – 208 с.
207. Кубрякова Е.С. О понятиях дискурса и дискурсивного анализа в современной лингвистике / Е.С. Кубрякова // Дискурс, речь, речевая деятельность: функциональные и структурные аспекты / Сборник обзоров. Серия «Теория и история языкознания» – М.: РАН, ИНИОН, 2000. – С. 5–13.
208. Кудряшов И.А. Феномен коммуникативной свободы в устном и письменном дискурсе: Автореф. дисс. на соискание уч. степени доктора филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / И.А. Кудряшов. – Ростов-наДону, 2005. – 40 с.
209. Куєвда В. Психологічні ретроспекції української етнокультурної моделі: монографія / В.Т. Куєвда, Т.В. Ковтунович; за ред. М.-Л.А. Чепи. – Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2013. – 104 с.
210. Кузікова С.Б. Психологічна культура як суб'єктна активність: механізми становлення суб'єкта саморозвитку / С.Б. Кузікова // Науковий часопис НПУ імені М.П. Драгоманова. Серія 12: Психологічні науки. – 2012. – Вип. 39. – С. 36–42.
211. Культуротвірна функція психологічної науки: монографія / [Г.О. Балл, Н.А. Бастун, О.В. Губенко та ін.]; за ред. Г.О. Балла. – К.–Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2014. – 264 с.
212. Курова А.В. Концепт суб'єктивного благополуччя особистості в психології / А.В. Курова // Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія: Психологічні науки. – 2015. – Вип. 1(1), Том 1. – С. 38–41.
213. Лавринович Л.Б. Літературні аспекти психології розуміння часу: автор-текст–читач / Л.Б. Лавринович // Науковий вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Філологічні науки. Літературознавство. – № 13. – 2011. – С. 80–85.
214. Лавриш Ю.С. Діалогізм у нових медіях України як засіб соціальних комунікацій: релігійний аспект: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня

- канд. наук із соц. комунікацій: спец. 27.00.04 «Теорія та історія журналістики» / Ю.С. Лавриш. – К., 2016. – 20 с.
215. Лазурский А.Ф. Классификация личностей / Под ред. М.Я. Басова и В.Н. Мясищева – [изд. 3-е, перераб.] – Л.: Государственное издательство, 1924. – 290 с.
216. Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда / Пер. с фр. А.К. Черноглазова, М.А. Титовой. – М.: «Русское феноменологическое общество», Изд-во «Логос», 1997. – 184 с.
217. Лакан Ж. Порождение четырех дискурсов / Изнанка психоанализа (Семинар, Книга XVII (1969-70)): Пер. с фр. А. Черноглазова. – М.: Изд-во «Гнозис», Изд-во «Логос», 2008. – 272 с.
218. Лакофф Дж. Метафоры, которыми мы живем / Дж. Лакофф, М. Джонсон // Пер. с англ; Под ред. и с предисл. А.Н. Баранова. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.
219. Лановик З. *Hermeneutica sacra* / З. Лановик – Тернопіль: Редакційно-видавничий відділ ТНПУ, 2006. – 587 с.
220. Лебідь Н.К. Рівень домагань як психологічна детермінанта формування цілеспрямованої активності особистості / Н.К. Лебідь // Педагогічна освіта: теорія і практика. Педагогіка. Психологія. – 2014. – № 21. – С. 102–106.
221. Левинас Э. Путь к другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. – СПб.: Изд-во С-Петербургского университета, 2006. – 239 с.
222. Леонтьев А.А. Контекст / А.А. Леонтьев, Л.А. Карпенко // Общая психология. Словарь / Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах. Т. 1 // Ред.-сост. Л.А. Карпенко. Под общ. ред. А.В. Петровского. – М.: ПЕР СЭ, 2005. – С. 80.
223. Леонтьев А.А. Язык, речь, речевая деятельность / А.А. Леонтьев. – М.: Просвещение, 1969. – 214 с.
224. Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность / А.Н. Леонтьев. – М.: Смысл, 2005. – 352 с.
225. Леонтьев Д.А. Неклассический вектор в современной психологии / Д.А. Леонтьев // Постнеклассическая психология. – 2005. – № 1. – С. 51–71.
226. Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности / Д.А. Леонтьев. – [2-е, испр. изд.] – М.: Смысл, 2003. – 487 с.
227. Литвиненко Т.Е. Метафора в религиозном дискурсе / Т.Е. Литвиненко // Вестник Московского государственного лингвистического университета. – 2015. – № 5(716). – С. 79–88.
228. Литовченко А.Д. Структурно-діяльнісна концепція дискурсу: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. соціол. наук: спец. 22.00.01 «Теорія та історія соціології» / А.Д. Литовченко. – Харків, 2005. – 20 с.

229. Ліщинська О.А. Культурна психічна залежність особистості: передумови, чинники, механізми / О.А. Ліщинська. – К.: Друк ТОВ «Легко інк», 2008. – 266 с.
230. Лозова О.М. Методологія психосемантичних досліджень етносу: Монографія / О.М. Лозова. – К.: Видавничий Дім «Слово», 2011. – 176 с.
231. Ломов Б.Ф. Системность в психологии / Б.Ф. Ломов. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2011. – 424 с.
232. Лотман Ю.М. Культура и взрыв // Ю.М. Лотман. – М.: Гнозис; Издательская группа «Прогресс», 1992. – 272 с.
233. Лучинская Е.Н. Постмодернистский дискурс: семиологический и лингвокультурологический аспекты интерпретации: Дисс. на соискание уч. степени доктора филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / Е.Н. Лучинская. – Краснодар, 2002. – 327 с.
234. Людина. Суб'єкт. Вчинок: філософсько-психологічні студії / за заг. ред. В.О. Татенка. – К.: Либідь, 2006. – 359 с.
235. Лызь Н.А. Безопасность как характеристика личности / Н.А. Лызь, А.В. Непомнящий // Известия Южного федерального университета. Серия: Технические науки. – 2002. – № 5. Том 28. – С. 171–172.
236. Магдисяк Л.І. Професійний дискурс психологічної готовності осіб до виходу на пенсію / Л.І. Магдисяк // Психолінгвістика: [зб. наук. праць ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди»]. – Переяслав-Хмельницький: ФОП Лукашевич О.М., 2013. – Вип. 14. – С. 104–116.
237. Макаров М.Л. Основы теории дискурса / М.Л. Макаров. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2003. – 280 с.
238. Макселон Ю. Психологія. З викладенням основ психології релігії / Ю. Макселон; пер. з пол. Т. Чорновіл. – Львів: Свічадо, 1998. – 320 с.
239. Максименко С.Д. Генеза здійснення особистості: Наукова монографія / С.Д. Максименко. – К.: ТОВ «КММ», 2006. – 240 с.
240. Максименко С.Д. До питання методології когнітивної психології / С.Д. Максименко, І.Д. Пасічник // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Психологія і педагогіка. – 2013. – Вип. 24. – С. 3–6.
241. Максименко С.Д. Теоретичні основи психології особистості [Електронний ресурс] / С.Д. Максименко // Бібліотека творів і виступів С.Д. Максименка – Режим доступу: http://maksymenko-psychology.org.ua/sites/default/files/praci/Tvory/Stattya_-_Teoretychni_osnovy_psyhologii_osobystosti.htm
242. Малахова А.Д. Взаимодействие образных и вербальных компонентов в процессах понимания / А.Д. Малахова // Вопросы психологии. – 1981. – № 5. – С. 63–83.

243. Малишева М.А. Прагматична поняття сутність дискурсу та її природа у релігійній мовленнєвій діяльності / М.А. Малишева // Науковий вісник Чернівецького університету. Романо-слов'янський дискурс. – 2016. – Вип. 769. – С. 8–12.
244. Малюська З.В. Особливості англomовного релігійного дискурсу [Електронний ресурс] / З.В. Малюська // II Международная научно-практическая Интернет-конференция «Язык и межкультурная коммуникация» (28-29 ноября 2012 года). – Режим доступу: http://www.confcontact.com/2012_11_28/2_malyuska.htm
245. Мальшева Е.Г. Русский спортивный дискурс: теория и методология лингвокогнитивного исследования: Автореф. дисс. на соискание уч. степени доктора филол. наук: спец. 10.02.01 «Русский язык» / Е.Г. Мальшева. – Омск, 2011. – 40 с.
246. Маркина Ю.А. Религиозная картина мира: психолингвистический аспект / Ю.А. Маркина // Мир науки, культуры, образования. – 2009. – № 4(16). – С. 69–72.
247. Мартич Р.В. Інтерпретація сутності живого у філософії східної патристики: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Р.В. Мартич – Житомир, 2011. – 20 с.
248. Матласевич О.В. Психологія релігії: навчальний посібник / О.В. Матласевич. – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – 350 с.
249. Матласевич О.В. Психолого-герменевтичний аналіз твору Г. Смотрицького «Ключ царства небесного» / О.В. Матласевич, Р.В. Каламаж // Наукові записки національного університету «Острозька академія». Серія: Психологія і педагогіка. – 2011. – Вип. 18. – С. 159-171.
250. Матюшина І.І. Комунікативна природа смислу: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.02 «Діалектика та методологія пізнання» / І.І. Матюшина – Одеса, 2007. – 20 с.
251. Мацьків П.В. Концептосфера БОГ в українській мовній картині світу: біблійний, фольклорний, словниково-діахронний дискурси: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філол. наук: спец. 10.02.01 «Українська мова» / П.В. Мацьків. – К., 2008. – 40 с.
252. Метафора в дискурсе: учеб. пособие / Л.М. Алексева, Н.П. Ивинских, С.Л. Мишланова, С.В. Полякова; под ред. Л.М. Алексеевой; Перм. гос. нац. исслед. ун-т. – Пермь, 2013. – 240 с.
253. Мечковская Н.Б. Язык и религия: Пособие для студентов гуманитарных вузов / Н.Б. Мечковская. – М.: Агентство «ФАИР», 1998. – 352 с.
254. Милевская Т.В. Связность как категория дискурса и текста (когнитивно-функциональный и коммуникативно-прагматический аспекты): Автореф. дисс. на соискание уч. степени докт. филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / Т.В. Милевская. – Ростов-на-Дону, 2003. – 40 с.

255. Миронова Н.К. Религиозный дискурс, религиозный социолект и религиозный стиль – к проблеме определения понятия [Электронный ресурс] / Н.К. Миронова // Медиаскоп. Электронный научный журнал факультета журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова. – 2011. – Вып. № 1. – Режим доступа: <http://www.mediascope.ru/node/756>
256. Митина О.В. Методы анализа текста: методологические основания и программная реализация / О.В. Митина, А.С. Евдокименко // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Психология. – № 40, 2010. – С. 29–38.
257. Михалева О.Л. Дискурс как объект исследования [Электронный ресурс] / О.Л. Михалева // Основы теории дискурса. Материалы для самостоятельного изучения – Режим доступа: <http://ruslang.isu.ru/education/discipline/philology/disrurs/material/material13/>
258. Мишанкина Н.А. Лингвокогнитивное моделирование научного дискурса: Автореф. дисс. на соискание уч. степени докт. филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» // Н.А. Мишанкина. – Томск, 2010. – 40 с.
259. Міхіна І.М. Розвиток творчих здібностей дошкільників засобами терапевтичної метафори: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія». – Івано-Франківськ, 2003. – 20 с.
260. Морозов Н.А. История человеческой культуры в естественно-научном освещении. Том 1. Небесные веки земной истории человечества / Н.А. Морозов. – М.: Директ-Медиа, 2014. – 479 с.
261. Москалець В.П. Віра в Бога як психічний базис стану загального благополуччя особистості / В.П. Москалець // Психологія і суспільство. Український теоретико-методологічний соціогуманітарний часопис. – 2015. – № 1(59). – С. 55–64.
262. Москалець В.П. Віра в Бога, марновірство, обереги учасників бойових дій у Донбасі / В.П. Москалець, І.В. Синяк // Актуальні дослідження в сучасній вітчизняній екстремальній та кризовій психології: монографія (наукове видання) / За заг. ред. В.П. Садкового, О.В. Тімченка. – Харків: ФОП Мезіна В.В., 2017. – С. 140–152.
263. Москалець В.П. Психологія релігії: Посібник / В.П. Москалець. – К.: Академвидав, 2004. – 240 с.
264. Мошенська Л.В. Діагностичні можливості комплексу тематичних психомалюнків у дослідженні глибинних аспектів психіки: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / Л.В. Мошенська. – К., 1998. – 20 с.
265. Муха В.Н. Личностная и социальная идентичность: проблема соотношения [Электронный ресурс] / В.Н. Муха, В.А. Литовка. – Научно-изд. центр «Социосфера», 2013. – Режим доступа: <http://sociosphera.com/>

- publication/conference/2013/166/lichnostnaya_i_socialnaya_identichnost_problema_sootnosheniya/
266. Мягков И.Ф. Психологический анализ уровня индивидуальной религиозности / И.Ф. Мягков, Ю.В. Щербатых, М.С. Кравцова // Психологический журнал. – 1996. – № 6. Том 17. – С. 120–122.
267. Назарук О.М. Вікові особливості розуміння особистого досвіду: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / О.М. Назарук. – К., 2004. – 20 с.
268. Найдьонов М.І. Рефлексивний інтенціонал дискурсу: до лідерської позиції психології в міжгалузевому знанні / М.І. Найдьонов // Наукові студії із соціальної та політичної психології: зб. статей / АПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; [редкол.: С.Д. Максименко, М.М. Слюсаревський та ін.] – К.: Міленіум, 2009. – Вип. 23(26). – С. 46–66.
269. Наследов А.Д. Математические методы психологического исследования. Анализ и интерпретация данных. Учебное пособие / А.Д. Наследов. – СПб.: Речь, 2004. – 392 с.
270. Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов / Б.С. Брагусь, В.Л. Воейков, С.Л. Воробьев и др. – М.: Наука, 1995. – 236 с.
271. Недзельська Ю.К. Норми життя православного мирянина та їх трансформація за умов секуляризованого суспільства: в контексті сучасних українських реалій (релігієзнавчий аналіз): Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Ю.К. Недзельська. – К., 2009. – 20 с.
272. Николаева Н.А. Дискурс и экзистенция: иррациональное в социально-коммуникативном опыте человека: Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. философ. наук: спец. 09.00.11 «Социальная философия» / Н.А. Николаева. – Казань, 2004. – 20 с.
273. Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Степин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семегин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2010. – Т. I. – 2010. – 744 с.
274. Новейший философский словарь. Постмодернизм / Главный научный редактор и составитель А.А. Грицанов. – Мн.: Современный литератор, 2007. – 816 с.
275. Новое в зарубежной лингвистике: Вып. XVII. Теория речевых актов. Сборник // Пер. с англ.; сост. и вступ. статьи И.М. Кобозевой и В.З. Демьянкова. Общ. ред. Б.Ю. Городецкого. – М.: «Прогресс», 1986. – 424 с.
276. Новокрещенных Е.В. Проблема религиозного дискурса: дискурс религии или дискурс о религии? / Е.В. Новокрещенных // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. – 2013. – № 10. – С. 162–167.

277. Носенко Е.Л. Індивідуальна релігійність у світлі позитивних цінностей особистості: Монографія / Е.Л. Носенко, Т.Д. Терновська. – Д.: Акцент ПП, 2015. – 191 с.
278. Носенко Е.Л. Психологічний механізм впливу позитивних цінностей педагога на суб'єктивне благополуччя учнів / Е.Л. Носенко, Р.О. Труляев // Вісник Дніпропетровського університету. Серія «Педагогіка і психологія». – 2013. – Т. 21, вип. 19. – С. 102–109.
279. Общая психология. Словарь / Под ред. А.В. Петровского // Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах. Т. 1 / Ред.-сост. Л.А. Карпенко. Под общ. ред. А.В. Петровского. – М.: ПЕР СЭ, 2005. – 251 с.
280. Одарчук Н.А. Структурно-функціональні особливості релігійного дискурсу / Н.А. Одарчук, Н.П. Приварська // Науковий Вісник Волинського національного університету імені Лесі Українки. Серія філологічні науки. – Луцьк: Ред.-вид. відділ ВНУ «Вежа», 2008. – № 5. – С. 44–48.
281. Олійник А.В. Релігійна віра як чинник протидії суїцидальним тенденціям у середовищі студентської молоді: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / А.В. Олійник. – Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника. – Івано-Франківськ, 2010. – 20 с.
282. Олпорт Г.В. Личность в психологии / Пер. с англ. И.Ю. Авидон, ред. Л.М. Шпионский. – М.: «КСП+», 1998. – 345 с.
283. Олянич А.В. Презентаційна теорія дискурсу: Монографія / А.В. Олянич. – Волгоград: Парадигма, 2004. – 507 с.
284. Осницький А.К. Проблемы исследования субъектной активности / А.К. Осницький. – Вопросы психологии. – 1996. – № 1. – С. 5–19.
285. Основи психології: Підручник / за заг. ред. О.В. Киричука, В.А. Роменця. – [6-ге вид., стереотип.] – К.: Либідь, 2006. – 632 с.
286. Основи психології: Практикум / Ред.-сост. Л.Д. Столяренко. – [Изд. 3-е, доп. и переработ.] – Ростов/н/Д: «Феникс», 2002. – 704 с.
287. Осьодло В.І. Суб'єктна активність особистості як психологічна проблема / В.І. Осьодло // Наукові записки Харківського університету Повітряних Сил. Соціальна філософія, психологія: зб. наук. праць. – 2007. – Вип. 2(28). – С. 170–182.
288. Очеретько Ю.В. Когнитивно-семантические, жанровые и стилистические характеристики англоязычного религиозно-популярного дискурса: Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.04 «Германские языки» / Ю.В. Очеретько. – Волгоград, 2010. – 20 с.
289. Павлова І.Г. Слово як семантико-функціональна одиниця в структурі української проповіді: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.01 «Українська мова» / І.Г. Павлова. – К., 2005. – 20 с.

290. Папаяні І.В. Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: спец. 09.00.11 «Соціальна філософія» / І.В. Папаяні. – К., 2010. – 20 с.
291. Парадигмальні зміни основ загальної психології у синергетичному контексті: колективна монографія / [Чепя М.-Л.А., Маценко В.Ф., Маценко Ж.М., Бугайова Н.М. та ін.]; за ред. Чепи М.-Л.А. – Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2013. – 220 с.
292. Паращевін М. Релігійна активність в сучасному інформаційному просторі як показник соціальної значущості релігії / М. Паращевін // Український інформаційний простір: Науковий журнал / гол. редактор М.С. Тимошик. – Число 1, Ч. 2. – К.: КНУКІМ, 2013. – С. 159–162.
293. Педченко О.В. Глибинно-психологічні витоки релігійної віри та їх пізнання у процесі активного соціально-психологічного навчання: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / О.В. Педченко. – Івано-Франківськ, 2011. – 20 с.
294. Переверзев Е. Дискурсивная психология [Електронний ресурс] / Е. Переверзев // Современный дискурс-анализ. Научный журнал. – Режим доступу: <http://discourseanalysis.org/ada1/st3.shtml>
295. Петренко В.Ф. Основы психосемантики / В.Ф. Петренко. – [2-е изд., доп.] – СПб.: Питер, 2005. – 480 с.
296. Петров М. Загадка наблюдателя: 5 знаменитых квантовых экспериментов [Електронний ресурс] / М. Петров // Режим доступу: <http://theoyandpractice.ru/posts/8507-quantum-experiment#>
297. Пиевская И.М. О типологии дискурса в рамках современной парадигмы языкознания / И.М. Пиевская // Территория науки. – 2007. – № 1(2). – С. 107–111.
298. Пиевская И.М. Системные отношения религиозного дискурса: На материале английского и русского переводов «Книги Псалмов»: Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / И.М. Пиевская. – Воронеж, 2006. – 20 с.
299. Пірен М. Утвердження духовних цінностей громадянського суспільства і релігійна соціалізація особистості / М. Пірен // Соціальна психологія. – 2005. – № 6(14). – С. 31–41.
300. Поєнко О.М. Розуміння вчителем особистості учня підліткового віку як фактор вирішення міжособистісних і педагогічних конфліктів: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / О.М. Поєнко. – К., 2001. – 20 с.
301. Поліна Г.В. Мовна об'єктивація концепта БОГ в англійському дискурсі XIV–XX століть: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.04 «Германські мови» / Г.В. Поліна. – Х., 2004. – 20 с.

302. Пономаренко Е.В. Системность функциональных связей в современном английском дискурсе: Дисс. на соискание уч. степени докт. филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / Е.В. Пономаренко. – М., 2004. – 444 с.
303. Пономаренко Я.Г. Особистісні детермінанти інтерпретації молодшими школярами музичного тексту: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / Я.Г. Пономаренко. – К., 2006. – 20 с.
304. Попова Н.В. Герменевтичні практики і проблема їх філософського осмислення: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.04 «Філософська антропологія, філософія культури» / Н.В. Попова. – Харків, 2001. – 20 с.
305. Потапова В.Д. Розвиток функціональної системи інтуїтивно-почуттєвого відображення у майбутніх психологів: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. психол. наук: спец. 19.00.01 «Загальна психологія, історія психології» / В.Д. Потапова. – К., 2005. – 40 с.
306. Потєбня А.А. Мысль и язык / А.А. Потєбня. – М.: Изд-во «Лабиринт», 1999. – 300 с.
307. Предко О.І. Психологія релігії: Підручник / О.І. Предко – К.: Академвидав, 2008. – 344 с.
308. Предко О.І. Релігійні епідемії: їх історичні вияви та сутність [Електронний ресурс] / О.І. Предко // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури, 2005. – № 46. – Режим доступу: http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_46/Predko.htm
309. Предмет и метод психологии: Антология / Под ред. Е.Б. Старовойтенко. – М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2005. – 512 с.
310. Прилуцкий А.М. Метафорика религиозного ритуального дискурса / А.М. Прилуцкий // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. – 2013. – № 2. – С. 21–28.
311. Прилуцкий А.М. О некоторых аспектах семиогерменевтики ритуального текста и дискурсе мистического богословия / А.М. Прилуцкий // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2014. – Т. 2, № 1. – С. 60–70.
312. Прилуцкий А.М. Специфика структуры религиозного дискурса / А.М. Прилуцкий, Л.Е. Андреева // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2015. – Т. 2, № 1. – С. 158–164.
313. Приходько І.І. Психологічна безпека особистості: феноменологія, концептуалізація, методологія досліджень [Електронний ресурс] / І.І. Приходько. – Режим доступу: <http://refdb.ru/look/1800051-p14.html>
314. Проблеми психологічної герменевтики: Монографія // За ред. Н.В. Чепелєвої. – К.: Міленіум, 2004. – 276 с.

315. Прохоров Ю.Е. Концепт, текст, дискурс в структуре и содержании коммуникации: Автореф. дисс. на соискание уч. степени докт. филол. наук: спец. 10.02.01 «Русский язык» / Ю.Е. Прохоров. – Екатеринбург, 2006. – 40 с.
316. Пряженцева К.В. Лінгвістичний поворот в філософії та його вплив на філософію науки: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.09 «Філософія науки» / К.В. Пряженцева. – К., 2000. – 20 с.
317. Психологическая энциклопедия / Под ред. Р. Корсини, А. Ауербаха. – [2-е изд.] – СПб.: Питер, 2006. – 1896 с.
318. Психологические исследования дискурса. Сборник научных трудов / Отв. ред. Н.Д. Павлова. – М.: ПЕР СЭ, 2002. – 208 с.
319. Психология XXI века: Учебник для вузов / Под ред. В.Н. Дружинина. – М.: ПЕР СС, 2003. – 863 с.
320. Психология субъективной семантики: Истоки и развитие / Под ред. И.Б. Ханиной, Д.А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2011. – 472 с.
321. Психологічні особливості творення наукового тексту: методичні рекомендації / за ред. В.В. Андрієвської. – К.: Педагогічна думка, 2008. – 216 с.
322. Психологія мислення: підручник / [І.Д. Пасічник, Р.В. Каламаж, О.В. Матласевич, У.І. Нікітчук та ін.]; за ред. І.Д. Пасічника. – Острог: Вид-во Національного ун-ту «Острозька академія», 2015. – 560 с.
323. Психологія особистості: Словник-довідник / За ред. П.П. Горностая, Т.М. Титаренко. – К.: Рута, 2001. – 320 с.
324. Радчук Г. Аксіопсихологія вищої школи. Монографія / Г. Радчук. – Тернопіль: ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2014. – [Вид. 2-ге, розшир. і перероб.] – 380 с.
325. Рациональность как предмет философского исследования. Сборник статей / Отв. ред. Б.И. Пружинин, В.С. Швырев. – М.: ИФ РАН, 1995. – 225 с.
326. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению / Под ред. проф. И.Н. Яблокова – М.: Гардарики, 2000. – 536 с.
327. Релігія в житті українського народу. Збірник матеріалів Наукової Конференції у Рокка ді Папа (18–20.X.1963) / За ред. В. Янева. – Мюнхен-Рим-Париж, 1966. – 220 с.
328. Релігія і церква в українському суспільстві: соціологічне дослідження-2017 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017_Religiya.pdf
329. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер // Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. – М.: Академический Проект, 2008. – 695 с.
330. Розуміння та інтерпретація життєвого досвіду як чинник розвитку особистості: монографія / за ред. Н.В. Чепелевої. – Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2013. – 276 с.

331. Романов А.А. Языковая личность в коммуникативном пространстве дискурса / А.А. Романов, Н.А. Белоус // Мир лингвистики и коммуникации [Электронный научный журнал]. – 2010. – № 4(21). – Режим доступа: http://tverlingua.ru/archive/21/9_21.pdf
332. Романова Е.С. Психологические защиты современной молодежи с разным уровнем религиозности [Электронный ресурс] / Е.С. Романова // Электронный научно-практический журнал «Психология, социология и педагогика». – 2015, № 11. – Режим доступа: <http://psychology.snauka.ru/2015/11/6042>
333. Романова Н.В. Емотивна лексика в релігійному дискурсі (на матеріалі німецькомовних трактатів Майстера Екгарта) / Н.В. Романова // Філологічні студії. Науковий вісник Криворізького державного педагогічного університету. – 2013. – Вип. 9. – С. 615–626.
334. Романовська Л.І. Когнітивний стиль особистості як чинник процесу розуміння тексту: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.01 «Загальна психологія, історія психології» / Л.І. Романовська. – К., 2005. – 20 с.
335. Романченко Ю.В. Лингвопрагматический аспект немецкоязычного теологического дискурса: Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.04 «Германские языки» / Ю.В. Романченко. – М., 2008. – 20 с.
336. Романчук С. Використання паралінгвістичних засобів у проповіді як жанрі релігійного дискурсу / С. Романчук // Мовознавчий вісник. – 2010. – Вип. 11. – С. 199–201.
337. Роменець В.А. Вчинок і проблема детермінізму у вітчизняній психології / В.А. Роменець // Психологія і суспільство. Український теоретико-методологічний соціогуманітарний часопис. – 2011. – № 2(44). – С. 15–21.
338. Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии / С.Л. Рубинштейн. – СПб.: Питер, 2002. – 720 с.
339. Рузавин Г.И. Методология научного познания: Учеб. пособие для вузов / Г.И. Рузавин. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2012. – 287 с.
340. Русакова О.Ф. Современные теории дискурса: опыт классификаций // Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ (Серия «Дискурсология») / Гл. науч. ред. О.Ф. Русакова – Екатеринбург: Издательский Дом «Дискурс-Пи», 2006. – 177 с.
341. Савчин М.В. Духовна парадигма психології: монографія / М.В. Савчин – К.: Академвидав, 2013. – 252 с.
342. Савчин М.В. Духовний потенціал людини (Навчальне видання): монографія. – [Вид. 2-ге, пер., доп.] – Івано-Франківськ: Місто НВ, 2010. – 508 с.
343. Савчин М.В. Методологеми психології: монографія / М.В. Савчин. – К.: Академвидав, 2013. – 224 с.

344. Савчук В. Феномен поворота в культуре XX века [Электронный ресурс] / В. Савчук // Международный журнал исследований культуры. – 2013. – № 1(10). – Режим доступа: [http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/01_2013/IJCR_01\(10\)_2013_Savchuk.pdf](http://www.culturalresearch.ru/files/open_issues/01_2013/IJCR_01(10)_2013_Savchuk.pdf)
345. Салахова А.Г.-Б. Конфессиональная языковая личность: коммуникативные стратегии и тактики / А.Г.-Б. Салахова. – Челябинск: Энциклопедия, 2013. – 166 с.
346. Седов К.Ф. Дискурс и личность: эволюция коммуникативной компетенции / К.Ф. Седов. – М.: Лабиринт, 2004. – 320 с.
347. Седов К.Ф. Становление структуры усного дискурса как выражение эволюции языковой личности: Дисс. на соискание уч. степени докт. филол. наук: спец. 10.02.19 «Общее языкознание. Социоллингвистика. Психоллингвистика» / К.Ф. Седов. – Саратов, 1999. – 386 с.
348. Семак О.О. Особистісні кореляти успішності інтерпретації хореографічного тексту: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / О.О. Семак. – К., 2002. – 20 с.
349. Семків І.І. Цінності як чинники суб'єктивного благополуччя студентської молоді / І.І. Семків // Психологічні перспективи. – Луцьк: Вежа, 2009. – Вип. 14. – С. 157–163.
350. Серажим К. Дискурс як соціолінгвальне явище: методологія, архітектоніка, варіативність. [На матеріалах сучасної газетної публіцистики]: Монографія / К. Серажим // За ред. В. Різуна // Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2002. – 392 с.
351. Серкин В.П. Методы психосемантики: Учеб. пособие для студентов вузов / В.П. Серкин – М.: Аспект-Пресс, 2004. – 207 с.
352. Серль Дж. Р. Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике: Вып. XVII. Теория речевых актов. Сборник // Пер. с англ.; сост. и вступ. статьи И.М. Кобозевой и В.З. Демьянкова. Общ. ред. Б.Ю. Городецкого. – М.: «Прогресс», 1986. – С. 151–169.
353. Сидорченко О.В. Естетична перцепція релігійного досвіду: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.08 «Естетика». – Луганськ, 2010. – 20 с.
354. Силенко О.Г. Метафора в религиозном дискурсе / О.Г. Силенко, И.Н. Суспицына // Лингвокультурология. – 2013. – № 7. – С. 135–147.
355. Синельникова Л.Н. Информация о персональном сайте: «Текущая научная деятельность» [Электронный ресурс] / Л.Н. Синельникова. – Режим доступа: <http://bo0k.net/index.php?p=achapter&bid=10153&chapter=1>
356. Синельникова Л. Концепт «дискурсивная личность»: междисциплинарная параметризация [Электронный ресурс] / Л. Синельникова // Грани познания. – 2013. – № 1. – Режим доступа: <http://grani.vspu.ru/files/publics/1368528198.pdf>

357. Синельникова Л.Н. О научной легитимности понятия «дискурсивная личность» // Л.Н. Синельникова. – Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. Серия «Филология. Социальные коммуникации». – Т. 24(63). – 2011. – № 2. Часть 1. – С. 454–463.
358. Ситуационная и личностная детерминация дискурса / Под ред. Н.Д. Павловой, И.А. Зачесовой. – М.: Изд-во «Институт психологи РАН», 2007. – 384 с.
359. Скрипняк Т.Л. Риторичний аспект німецькомовної проповіді: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.04 «Германські мови» / Т.Л. Скрипняк. – К., 2009. – 20 с.
360. Смирнов Д.О. Описание процедуры стандартизации психометрической методики «Опросник религиозной активности» / Д.О. Смирнов // Научный психологический журнал. – 1999. – № 1–2. – С. 159–172.
361. Смирнов Д.О. Религиозная активность в структуре интегральной индивидуальности: Автореф. дис. на соискание уч. степени канд. психол. наук: спец. 19.00.01 «Общая психология, психология личности, история психологии» / Д.О. Смирнов. – Пермь, 2001. – 20 с.
362. Смирнова М.С. Проповідь у релігійному православному дискурсі ХХ століття: лінгвопрагматичний аспект: Дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.15 «Загальне мовознавство» / М.С. Смирнова – Маріуполь, 2016. – 208 с.
363. Сміт Е.Д. Розмаїття ідентичностей / У кн. «Національна ідентичність» // Е.Д. Сміт / Пер. з англ. П. Таращука. – К.: Основи, 1994. – 224 с.
364. Смутьсон М.Л. Психолінгвістичні особливості автонаративу як форми закарбування особистісного міфу / Основи психосемантики (за наративними технологіями) // за заг. ред. Чепелевої Н.В. – К.: Главник, 2008. – 192 с.
365. Смутьсон М.Л. Технології реінтерпретаційного впливу на ментальну модель в старості / М.Л. Смутьсон // Технології розвитку інтелекту. Відкритий наукометричний електронний журнал лабораторії сучасних інформаційних технологій навчання Інституту психології імені Г.С. Костюка НАПН України. – Режим доступу: psytiir.org.ua/index.php/technology_intellect_develop/article/view/24/8
366. Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ (Серия «Дискурсология») / Под. ред. О.Ф. Русаковой, А.Е. Спасского. – Екатеринбург: Издательский Дом «Дискурс-Пи», 2006. – 177 с.
367. Современный религиозный дискурс: Структура, стратегии, трансформации / Голубева Н.А., Матвеева И.В., Плисов Е.В. и др.; ред. Плисов Е.В. – Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. – 210 с.
368. Соколовская И.Э. Механизмы психологических защит в связи с религиозностью личности / И.Э. Соколовская // Мир науки, культуры, образования. – № 4(47)/2014. – С. 47–49.

369. Солодка О.О. Дискурсивна корекція методологічного повороту як методологічне питання / О.О. Солодка // *Totallogy*—XXI. Постнекласичні дослідження. – 2013. – № 30. – С. 317–335.
370. Солодухов В.Л. Метафоричність казки як засіб активного соціально-психологічного навчання: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / В.Л. Солодухов. – Івано-Франківськ, 2006. – 20 с.
371. Солощук Л.В. Дискурсивна особистість у світлі теорії полікодовості комунікативного процесу / Л.В. Солощук // *Записки з германо-романської філології*. – 2015. – Вип. 1. – С. 167–174.
372. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр // Пер. с фр. А.М. Сухотина; науч. ред. М.Э. Рут. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1999. – 432 с.
373. Спилка Б. Психология молитвы. Научный подход / Б. Спилка, К.Л. Лэдд – Харьков: Гуманитарный центр, 2015. – 256 с.
374. Спичак О.Е. Роль метафори в екзистенції символу / О.Е. Спичак // *Філософські дослідження: зб. наук. пр. / відп. ред. В.К. Суханцева*. – Луганськ: СНУ ім. В. Даля, 2009. – Вип. № 10. – С. 165–171.
375. Стаценко А.С. Научные подходы к изучению религиозного дискурса / А.С. Стаценко // *Научные труды Кубанского государственного технологического университета*. – 2014. – № 4. – С. 72–76.
376. Степанов Ю.С. Альтернативный мир, Дискурс, Факт и принцип причинности / Ю.С. Степанов // *Язык и наука конца XX века. Сб. статей*. – М.: РГГУ, 1995. – С. 35–73.
377. Степин В.С. Научная рациональность в техногенной культуре: типы и историческая эволюция / В.С. Степин // *Материалы международной научной конференции «Рациональность и ее границы» в рамках заседания Международного института философии в Москве (15–18 сентября 2011 года)*. – М.: ИФ РАН, 2012. – С. 7–8.
378. Стратегії творчої діяльності: школа В.О. Моляко / За заг. ред. В.О. Моляко. – К.: Освіта України, 2008. – 702 с.
379. Сундеев А.А. Человеческая субъективность и власть дискурса: Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филос. наук: спец. 09.00.01 «Онтология и теория познания» / А.А. Сундеев. – Саратов, 2002. – 20 с.
380. Татенко В.А. Субъект психической активности: поиск новой парадигмы / В.А. Татенко // *Психологический журнал*. – 1995. – Т. 16. – № 3. – С. 23–35.
381. Татенко В.О. Соціальна психологія впливу: Монографія / В.О. Татенко. – К.: Міленіум, 2008. – 216 с.
382. Теория метафоры: Сборник / Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз.; Вступ. ст. и сост. Н.Д. Арутюновой; Общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной. – М.: Прогресс, 1990. – 512 с.

383. Титаренко В.В. Практика дискурс-аналізу в релігійних концепціях майбутнього [Електронний ресурс] / В.В. Титаренко // Виступ на Третньому Круглому столі з філософії релігії (м. Київ, 24 квітня 2012 року). – Режим доступу: <https://philosophyofreligion.wordpress.com/2012/05/16/титаренко-в-в-майбутнє/>
384. Титаренко Т.М. Життєвий вибір у просторі буденного дискурсу / Т.М. Титаренко // Наукові студії із соціальної та політичної психології: зб. статей / АПН України; Ін-т соціальної та політичної психології; Редкол.: С.Д. Максименко, М.М. Слюсаревський та ін. – К.: ТОВ «Міленіум», 2002. – Вип. 6(9). – С. 35–44.
385. Титаренко Т.М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності / Т.М. Титаренко. – К.: Либідь, 2003. – 376 с.
386. Титаренко Т.М. Щастя, здоров'я, благополуччя: досягнення недосяжного / Т.М. Титаренко // Збірник тез доповідей всеукраїнського науково-практичного семінару «Ракурси психологічного благополуччя особистості», 9 червня 2017 року, Ніжин; ред. кол. Т.М. Титаренко (гол. ред.) та ін. – Ніжин: НДУ ім. М. Гоголя, 2017. – С. 7–11.
387. Ткаченко О.А. Формування у майбутніх практичних психологів прийомів розуміння психологічної ситуації клієнта: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.07 «Педагогічна та вікова психологія» / О.А. Ткаченко. – К., 2011. – 20 с.
388. Ткаченко О.М. Принципи та категорії психології / О.М. Ткаченко. – К.: Вища школа, 1979. – 199 с.
389. Тополь О.В. Християнське розуміння старості: біблійний дискурс / О.В. Тополь // Нова парадигма. – 2015. – Вип. 126. – С. 106–115.
390. Траверсе Т.М. Мисленнєві стратегії розуміння акторами політичних задач / Т.М. Траверсе // Актуальні проблеми психології, соціології, педагогіки: зб. наук. праць. – 2014. – Вип. 2. – С. 251–259.
391. Тресиддер Дж. Словарь символов / Дж. Тресиддер; Пер. с англ. С. Палько. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 448 с.
392. Третяк Т.М. Особливості розуміння старшокласниками нової інформації / Т.М. Третяк // Збірник наукових праць Інституту психології ім. Г.С. Костюка АПН України «Актуальні проблеми психології»: у 12 томах / За ред. В.О. Моляко. – Т. 12. – Вип. 8. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – С. 293–300.
393. Україна релігійна: колективна монографія. Книга перша: Стан релігійного життя України / гол. ред. А. Колодний. – К.: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2008. – 438 с.
394. Улановский А.М. Изучение религиозных переживаний и дискурса (на материале исследования кришнаитов) / А.М. Улановский, А.Б. Матюхина // Психология. Журнал Высшей школы экономики. – 2010. – Т. 7, № 1. – С. 55–73.

395. Ушакова Т.Н. Речь человека в общении / Т.Н. Ушакова, Н.Д. Павлова, И.А. Зачесова. – М.: Наука, 1989. – 192 с.
396. Федь І.А. Трансцендентальні та культурологічні виміри феномену української ікони: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук: спец. 17.00.01 «Теорія та історія культури» / І.А. Федь. – К., 2006. – 40 с.
397. Федько С.Л. Универсальное и локальное в дискурсе мультикультурного консультирования / С.Л. Федько // Психолінгвістика: [зб. наук. праць ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди»]. – Переяслав-Хмельницький: ФОП Лукашевич О.М., 2013. – Вип. 14. – С. 139–152.
398. Феноменологія морального розвитку особистості: детермінація, механізми, генезис: монографія / під ред. Р.В. Павелківа. – Рівне: Волинські береги, 2009. – 368 с.
399. Филлипс Л. Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод / Л. Дж. Филлипс, М.В. Йоргенсен; Пер. с англ. – [2-е изд., испр.] – Х.: Изд-во «Гуманитарный центр», 2008. – 352 с.
400. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – 719 с.
401. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины / П.А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 839 с.
402. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / пер. В.В. Биbihин. – Вопросы философии. – 1988. – № 8. – С. 132–160.
403. Фрейд З. Тотем и табу / З. Фрейд. – М.: Олимп; Изд-во «АСТ–ЛТД», 1998. – С. 279–348.
404. Фролова О. Контент-аналіз як засіб дослідження структурно-змістових особливостей організаційної ідентичності особистості / О. Фролова // Східноєвропейський журнал психолінгвістики. – 2015. – Том 2. Число 2. – С. 64–71.
405. Фромм Э. Психоанализ и религия / Сумерки богов // Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж.П. Сартр; пер. с англ. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – С. 71–112.
406. Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. М.Б. Раковой, А.Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А.С. Колесникова. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия»; Университетская книга, 2004. – 416 с.
407. Фурман А.В. Психокультура української ментальності: Наукове видання / А.В. Фурман. – Тернопіль: Економічна думка, 2002. – 132 с.
408. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас // Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева. – С-Пб.: «Наука», 2001. – 190 с.
409. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер; Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

410. Хитина М.В. Просодическая архитектура устно-речевого дискурса (на материале русского языка): Автореф. дисс. на соискание уч. степени докт. филол. наук: спец. 10.02.21 «Прикладная и математическая лингвистика» / М.В. Хитина. – М., 2005. – 40 с.
411. Хоречко У.В. Метафорические модели в научном историческом дискурсе (на материале «Полного курса лекций по русской истории» С.Ф. Платонова): Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.01 «Русский язык» / У.В. Хоречко. – Кемерово, 2011. – 20 с.
412. Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии / Синергия. Проблемы аскетики и мистики. Православие: Сб. ст. // под общ. ред. С.С. Хоружего. – М.: Ди-Дик, 1995. – 368 с.
413. Хохліна О.П. Проблема методологічних принципів психології / О.П. Хохліна // Юридична психологія. – № 2. – 2015. – С. 5–25.
414. Цукур О.Г. Ресурси критичного дискурс-аналізу як методу дослідження інституційних основ православної ідентичності / О.Г. Цукур // Наукові студії із соціальної та політичної психології: зб. статей / НАПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; [редакційна рада: М.М. Слюсаревський (голова), В.Г. Кремень, С.Д. Максименко та ін.] – К.: Міленіум, 2015. – Вип. 35(38). – С. 307–318.
415. Человенко Т.Г. Об актуальности феноменологического изучения религии в условиях постнеклассической науки / Т.Г. Человенко // Булгаковские чтения. – 2008. – Т. 2, № 2. – С. 159–163.
416. Чепа М.-Л.А. Етнопсихологічний дискурс глобалізації: Монографія / М.-Л.А. Чепа // Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2013. – 104 с.
417. Чепак В.В. Мовна та комунікативна компетентності в соціологічному вимірі: пошуки взаємодії / В.В. Чепак, Г.В. Ляхович // Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки. – 2015. – № 4(29). – С. 72–79.
418. Чепелева Н.В. Методологические основы исследования личности в контексте постнеклассической психологии / Н.В. Чепелева // Актуальні проблеми психології. Психологічна герменевтика. – 2010. – Т. II, част. 6 – С. 15–24.
419. Чепелева Н.В. Теоретичні засади наративної психології / Основи психосемантики (за наративними технологіями) / Н.В. Чепелева, М.Л. Смульсон, О.М. Шиловська, С.Ю. Гуцол; за заг. ред. Н.В. Чепелевої. – К.: Главник, 2008. – С. 3–41.
420. Чернишова Ю.О. Образність релігійного дискурсу з погляду перекладача / Ю.О. Чернишова // Проблеми семантики, прагматики та когнітивної лінгвістики. – Вип. 22. – 2010. – С. 323–328.
421. Чернишова Ю. Релігійний текст, стиль, дискурс: уточнення понять / Ю. Чернишова // *Studia linguistica*. – 2012. – Вип. 6(2). – С. 361–365.

422. Чернобров А.А. Специфика религиозного дискурса в лингвистике / А.А. Чернобров // Образование и культура России в изменяющемся мире [Материалы Всероссийского междисциплинарного семинара с международным участием]. – Новосибирск, 2007. – С. 94–98.
423. Чернов А.Ю. Качественные методы в психологии / А.Ю. Чернов // Методология и история психологии. – 2007. – Том 2. Выпуск 1. – С. 118–129.
424. Чернявская В.Е. Дискурс власти и власть дискурса: проблемы речевого воздействия: учеб. пособие / В.Е. Чернявская. – [2-е изд., стер.] – М.: Флинта: Наука, 2012. – 128 с.
425. Черхава О.О. Англomовне біблійне пророцтво як різновид фідейстичного дискурсу (на матеріалі KING JAMES BIBLE): Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.02.04 «Германські мови» / О.О. Черхава. – Одеса, 2011. – 20 с.
426. Черхава О.О. Концептуальне формування науково-термінологічного поля поняття «релігійний дискурс» у контексті становлення теолінгвістики / О.О. Черхава // Вісник Київського національного лінгвістичного університету. Серія: Філологія. – 2013. – Т. 16, № 2. – С. 133–140.
427. Черхава О.О. Реалізація мовних тактик у текстах релігійно-популярного дискурсу / О.О. Черхава // Записки з романо-германської філології. – 2014. – Вип. 2. – С. 141–148.
428. Черхава О.О. Типологія метафоричних моделей релігійно-популярного дискурсу в англійській, німецькій та українській мовах / О.О. Черхава // Вісник Київського національного лінгвістичного університету. Серія: Філологія. – 2014. – Т. 17, № 2. – С. 182–194.
429. Чирков В.И. Самодетерминация и внутренняя мотивация поведения человека / В.И. Чирков // Вопросы психологии. – 1998. – № 3. – С. 116–132.
430. Чистякова Г.Д. Формирование предметного кода как основы понимания текста / Г.Д. Чистякова // Вопросы психологии. – 1981. – № 4. – С. 50–59.
431. Чумакова Д.М. Психология религиозности личности: учебное пособие / Д.М. Чумакова. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2015. – 84 с.
432. Чумакова К. Религиозный дискурс в массмедиа / К. Чумакова // Современный дискурс-анализ. Научный журнал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://discourseanalysis.org/ada6/st47.shtml>
433. Чурилина Л.Н. Православная метафора: традиции и новаторство / Л.Н. Чурилина // Славянские чтения. Материалы Всероссийской научно-практической конференции / под ред. Т.П. Рогожниковой. – Омск, 2013. – С. 200–207.
434. Шамне А.В. Суб'єктивне благополуччя як компонент психосоціального розвитку різних вікових, гендерних та соціальних груп сучасної молоді України [Електронний ресурс] / А.В. Шамне // Технології розвитку інтелекту. – 2014. – Т. 1, № 7. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/tri_2014_1_7_5

435. Швалб Ю.М. Целеполагающее сознание (психологические модели и исследования) / Ю.М. Швалб. – К.: Миллениум, 2003. – 152 с.
436. Шебанова В.І. Метафора як спосіб вираження інтероцептивних відчуттів / В.І. Шебанова // Проблеми сучасної психології. – 2012. – № 2. – С. 111–112.
437. Шевченко А.С. Театральный дискурс: структура, жанры, особенности лингвистической репрезентации: Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / А.С. Шевченко – СПб., 2012. – 20 с.
438. Шевченко О.А. Когнитивная модель дискурса интервью (на материале современной англоязычной прессы): Дисс. на соискание уч. степени канд. филол. наук: спец. 10.02.04 «Германские языки» / О.А. Шевченко. – Тольятти, 2006. – 196 с.
439. Шевченко Т. Релігійний дискурс української радянської та національної історіографій: контрверсії спадкоємності / Т. Шевченко // Історіографічні дослідження в Україні. – 2014. – Вип. 24. – С. 73–26.
440. Шейгал Е.И. Семиотика политического дискурса: Дисс. на соискание уч. степени доктора филол. наук: спец. 10.02.19 «Общее языкознание, социолингвистика, психолингвистика». – Волгоград, 2000. – 434 с.
441. Шепитько С.В. Языковая личность в религиозном дискурсе [Электронный ресурс] / С.В. Шепитько, М.С. Смирнова // На сайті «Society for Cultural and Scientific Progress in Central and Eastern Europe». – Режим доступу: <http://scaspee.com/6/post/2013/10/linguistic-personality-in-religious-discourse-shepitko-s-v-smirnova-m-s.html>
442. Шиляева Т.В. Оцінка в англомовному релігійному дискурсі / Т.В. Шиляева // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія: Романо-германська філологія. Методика викладання іноземних мов. – Харків: Вид-во ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2010. – Вип. 62. – С. 159–163.
443. Широкова М.С. Трансформации церковной картины мира и их отражение в структуре концептов (на материале концептов «жертвоприношение», «молитва» и «подвиг») / М.С. Широкова // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. – 2011. – Т. 10, № 2. – С. 5–14.
444. Ширяева Т.А. Когнитивное моделирование институционального делового дискурса: Автореф. дисс. на соискание уч. степени доктора филол. наук: спец. 10.02.19 «Теория языка» / Т.А. Ширяева. – Краснодар, 2008. – 40 с.
445. Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. с нем. А.Л. Вольского, науч. ред. Н.О. Гучинская. – СПб.: «Европейский дом», 2004. – 242 с.
446. Шляхова Н.А. Основные черты современного религиозного (православного) дискурса / Н.А. Шляхова // Филологические науки. Вопросы теоло-

- рии и практики. – Тамбов: Грамота, 2014. – № 12(42): в 3-х ч. – Ч. 1. – С. 201–204.
447. Шмелев А.Г. Психодиагностика личностных черт / А.Г. Шмелев. – СПб.: Речь, 2002. – 480 с.
448. Шмелев И.М. Понятие «религиозная личность» и классификации типов верующих людей в зарубежной и отечественной психологии // И.М. Шмелев / Материалы международной научно-практической конференции. – НИЦ Социосфера, 2012. – № 21. – С. 49–56.
449. Шпрангер Э. / В кн.: Психологический лексикон. Энциклопедический словарь в шести томах. Т. 2. // Ред.-сост. Л.А. Карпенко. Под общ. ред. А.В. Петровского. – М.: ПЕР СЭ, 2005. – С. 542–543.
450. Шуман А.Н. Трансцендентальная философия / А.Н. Шуман – Мн.: Экономпресс, 2002. – 416 с.
451. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Сост. А.Я. Алхасов; Пер. с англ. А.Я. Алхасова, Н.Я. Мазлумяновой; Науч. ред. перевода Г.С. Батыгин. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. – 336 с.
452. Щедровицкий Г.П. Заметки к определению понятий «мышление» и «понимание» / Г.П. Щедровицкий, С.Г. Якобсон // Г.П. Щедровицкий. Избранные труды. – М.: Шк. культ. полит., 1995. – С. 481–485.
453. Щербина С.М. Особливості вербалізації концептів SUCCESS⇔FAILURE в англomовному релігійному дискурсі / С.М. Щербина // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Філологічна. – 2012. – Вип. 24. – С. 294–297.
454. Щіпановська О.Р. Психологічні чинники психотерапевтичного дискурсу: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.04 «Медична психологія» / О.Р. Щіпановська. – К., 2005. – 20 с.
455. Щукина И.Н. Средства воздействия в православном дискурсе / И.Н. Щукина, Е.И. Хазанжи // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. – 2014. – № 1(25). – С. 36–47.
456. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
457. Энциклопедия философии и эпистемологии науки / Сост. и общ. ред. И.Т. Касавина. – М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2009. – 1248 с.
458. Юнг К.Г. Архетип и символ / К.Г. Юнг; пер. с англ. А.В. Мантов. – М.: Ренессанс, 1991. – 300 с.
459. Юнг К.Г. Архетипи і колективне несвідоме / К.Г. Юнг. – Львів: Астролябія, 2012. – 588 с.
460. Юревич А.В. Психология и методология / А.В. Юревич. – М.: ИП РАН, 2005. – 312 с.
461. Юркевич О.М. Герменевтика культурної форми розуміння: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософ. наук: спец. 09.00.01

- «Онтологія, гносеологія, феноменологія» / О.М. Юркевич. – Харків, 2005. – 40 с.
462. Язык и моделирование социального взаимодействия: Переводы / Сост. В.М. Сергеева и П.Б. Паршина; Общ. ред. В.В. Петрова. – М.: Прогресс, 1987. – 464 с.
463. Языковая личность: проблемы значения и смысла: Сб. науч. тр. / Под ред. В.И. Карасика. – Волгоград: Перемена, 1994. – 204 с.
464. Языкознание. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. – [2-е изд.] – М.: Большая российская энциклопедия, 1998. – 685 с.
465. Якименко Л.М. Релігійний комунікативний дискурс у сучасному американському кіно / Л.М. Якименко // Наукові записки Інституту журналістики. – 2013. – Т. 53. – С. 138–142.
466. Якімова Е.В. Социальное конструирование реальности: социально-психологические подходы: научно-аналитический обзор / Е.В. Якімова // РАН ИНИОН. Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии. – М.: ИНИОН, 1999. – 115 с.
467. Ямницький О.В. Роль суб'єктної активності в процесі становлення професійно-ціннісних орієнтацій майбутнього практичного психолога / О.В. Ямницький // Вісник Одеського національного університету. Серія: Психологія. – 2014. – Т. 19, Вип. 4. – С. 88–94.
468. Яновець А.І. Дискурсивні і прагматичні маркери стану емоційної напруги англomовного політика в інтерв'ю: психолінгвістичний аспект / А.І. Яновець // Психолінгвістика: [зб. наук. праць ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди»]. – Переяслав-Хмельницький: ПП «СКД», 2012. – Вип. 10. – С. 143–150.
469. Яремчук О.В. Міфологічний компонент ментальності особистості в культурно-історичній психології: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. психол. наук: спец. 19.00.01 «Загальна психологія, історія психології» / О.В. Яремчук. – Одеса, 2004. – 20 с.
470. Ясіновська О.В. Соціальний вимір морально-етичних концептів релігійного дискурсу (на матеріалі текстів Нового Заповіту) / О.В. Ясіновська // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2014. – Вип. 2. – С. 243–251.
471. Ясіновська О.В. Фігоморфна метафора у структурі концепту «заздрість» у релігійному дискурсі отців церкви / О.В. Ясіновська // ScienceRise. – 2014. – № 5(1). – С. 91–97.
472. Яценко Т.С. Основи глибинної психокорекції: Феноменологія, теорія і практика: Навч. посібник / Т.С. Яценко – К.: Вища школа, 2006. – 382 с.
473. Яценко Т.С. Психокорекція засобами психомалюнку / Т.С. Яценко, С.М. Аврамченко, С.Ш. Раджабова. – К.: Марич, 2009. – 59 с.

474. Adler M., Longhurst B. Discourse, power and justice. Towards a new sociology of imprisonment. – London: Routledge, 2002. – 279 p.
475. Aijmer K. Understanding Pragmatic Markers: A Variational Pragmatic Approach. – Edinburg: University Press, 2013. – 162 p.
476. Allport G.W. Becoming. Basic Considerations for a Psychology of Personality. – London: Yale University Press, 1983. – 106 p.
477. Anderson R.W. What Constitutes Religious Activity? // Japanese Journal of Religious Studies. – Vol. 18, No. 4 (Dec., 1991). – P. 369–372.
478. Arweck E., Nesbitt E. Young People's Identity Formation in Mixed-Faith Families: Continuity or Discontinuity of Religious Traditions? // Journal of Contemporary Religion. – 2010. – Vol. 25. – P. 67–87.
479. Atkins K. Narrative Identity and Moral Identity: A Practical Perspective. – London: Routledge, 2008. – 184 p.
480. Barker C., Galasinski D. Cultural Studies and Discourse Analysis: a Dialogue on Language and Identity. – London: SAGE Publications Ltd, 2001. – 208 p.
481. Batson C.D., Ventis W.L. The Religious Experience: A Social-Psychological Perspective. – London: Oxford University Press, 1982. – 368 p.
482. Billig M. Discursive Psychology, Rhetoric and the Issue of Agency // Semen. – 2009. – № 27. – Retrieved from: <http://semen.revues.org/8903>.
483. Blommaert J. Discourse. A Critical Introduction. – London: Cambridge University Press, 2005. – 299 p.
484. Bobb C.V. From the Problem of «Evil» to Interpretation: «Hermeneutic Phenomenology» as a Method for Understanding the Religious Discourse // Journal for the Study of Religions and Ideologies. – Vol. 10, Issue 30 (Winter 2011). – P. 299–317.
485. British Journal of Social Psychology. Special Issue: Twenty five years of Discursive Psychology. – Volume 51, Issue 3. – September, 2012. – P. 405–498.
486. Casanova J. Religion, Politics and Gender Equality: Public Religions Revisited. – Washington: UNRISD, 2009 – 288 p.
487. Chouliaraki L., Fairclough M. Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. – 176 p.
488. Coleman T.J. The Psychology of Prayer: An Interview with Dr. Kevin Ladd // The Religious Studies Project. – Retrieved from: <http://www.religious-studiesproject.com/podcast/the-psychology-of-prayer-an-interview-with-kevin-ladd/>
489. Compendium of Physical Activities. The project of Arizona State University and National Cancer Institute. – Retrieved from: <https://sites.google.com/site/compendiumofphysicalactivities/Activity-Categories/religious-activities>
490. Conceptual Structure, Discourse and Language / Ed. by A.E. Goldberg. – California: CSLI Publications, 1996. – 498 p.

491. Contemporary Critical Discourse Studies / Ed. by C. Hart and P. Cap. – London: Bloomsbury Academic, 2014. – 632 p.
492. Dant T. Knowledge, Ideology and Discourse: A Sociological Perspective. – London: Routledge, 2010. – 266 p.
493. Davies D., Harre R. Positioning: The Discursive Production of Selves // Journal for the Theory of Social Behavior. – 1990. – 20(1). – P. 44–63.
494. Diener E., Tay L., Myers D. The Religion Paradox: If Religion Makes People Happy, Why Are So Many Dropping Out // Journal of Personality and Social Psychology. – 2011. – Vol. 101, No 6. – P. 1278–1290.
495. Dijk van T. A. Ideology: A Multidisciplinary Approach. – London: SAGE Publications, 1998. – 365 p.
496. Dijk van T.A. Society and Discourse. How Social Context Influence Text and Talk. – London: Cambridge University Press, 2009. – 287 p.
497. Dijk van T.A. and Kintsch W. Strategies of Discourse Comprehension. – New York: Academic Press, 1983. – 387 c.
498. Discourse / Oxford Dictionary of Psychology [Andrew M. Colman 3-d ed.] – Oxford University Press (Current online version), 2014. – Retrieved from: <http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199534067.001.0001/acref-9780199534067-e-2348?rskey=wn3NeA&result=2428>
499. Discursive Researches in Practice. New Approaches to Psychology and Interaction // Ed. by A. Hepburn and S. Wiggins. – London: Cambridge University Press, 2007. – 322 p.
500. Dueck A.C., Reimer K. Religious Discourse in Psychotherapy [Електронний ресурс] // Fuller Theological Seminary. – California, 2004. – Retrieved from: https://www.researchgate.net/publication/242370694_Religious_Discourse_in_Psychotherapy
501. Edwards D. Discursive Psychology / In: Handbook of Language and Social Interaction // Ed. by K.L. Fitch and R.E. Sanders. – Erlbaum: Lawrence Erlbaum Associate, 2005 – P. 257–273.
502. Edwards D. Shared Knowledge as a Performative Category in Conversation // Rivista di Psicolinguistica Applicata. – 2004. – 4(2-3). – P. 41–53.
503. Edwards D., Potter J. Discursive Psychology. – London: SAGE Publications, 1992. – 272 p.
504. Ellison C.G. Religious Involvement and Subjective Well-Being // Journal of Health and Social Behavior. – Vol. 32, No 1. (Mar., 1991). – P. 80–99.
505. Fairclough N. Analyzing Discourse. Textual Analysis for Social Research. – London: Routledge, 2003. – 270 p.
506. Fairclough N., Mulderrig J. and Wodak R. Critical Discourse Analysis / In: Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction // Ed. T. van Dijk. – [2nd ed.] – London: Sage Publications Ltd., 2011. – P. 357–379.
507. Farrell M., Deuster L., Donovan J., Christopher S. Pediatric Residents' Use of Jargon During Counseling About Newborn Genetic Screening Results // Pedi-

- atrics (American Academy of Pediatrics). – Vol. 122, No. 2 (August 2008). – P. 243–249.
508. Feminism and Discourse. Psychological Perspectives / Ed. by Wilkinson S. and Kitzing C. – London: SAGE Publications, 1995. – 193 p.
509. Finnern S. Narration in Religious Discourse: The Example of Christianity / In: The Living Handbook of Narratology // Ed. by P. Huhn, J. Pier, W. Schmid and J. Schonert. – Retrieved from: <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/narration-religious-discourse-example-christianity>
510. Forchtner B. Critical Discourse Analysis / In: The Encyclopedia of Applied Linguistics // Ed. by Carol A. Chapelle. – London: Blackwell Publishing Ltd, 2013. – P. 1617–1623.
511. Gardiner M., Engler S. The Philosophy and Semantics of the Cognitive Science of Religion // Journal for the Cognitive Science of Religion. – Vol. 3, No 1 (2015). – Retrieved from: <https://journals.equinoxpub.com/index.php/JCSR/article/view/21033>
512. Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology. – New Jersey: Prentice Hall, 1967. – 288 p.
513. Garnham A. Mental Models as Representations of Discourse and Text. – Chichester: Ellis Horwood Limited, 1987. – 204 p.
514. Gay V.P. Repression and Sublimation in Religious Personalities // Journal of Religion & Health. – 1982, Vol. 21(2). – P. 152–170.
515. Gee J.P. An Introduction to Discourse Analyses: Theory and Method – [3rd ed.] – London: Routledge, 2011. – 218 p.
516. Grimes J.A. Problems and Perspectives in Religious Discourse: Advaita Vedanta Implications. – New York: State University of New York, 1994. – 214 p.
517. Grof S. When the Impossible Happens: Adventures in Non-Ordinary Realities. – Canada: Sounds True Inc., 2006. – 400 p.
518. Habermas J. Erläuterung zur Diskursethik. – Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1991. – 229 c.
519. Harre R. Discursive Psychology / In: Smith J.A., Harre R. and Landhove V. Rethinking Psychology. – London: SAGE Publications, 1995. – P. 143–159.
520. Harre R. The Discursive Turn in Social Psychology / In: The Handbook of Discourse Analysis // Ed. by D. Schiffrin, D. Tannen and H.E. Hamilton. – Malden: Blackwell Publishers Ltd., 2001. – P. 688–706.
521. Harre R., Gillett G. The Discursive Mind. – London: SAGE Publications, 1994. – 196 p.
522. Harris Z. Discourse analyses // Language. – 1952. – V. 28, № 1 – P. 1–30.
523. Helfrich H. Beyond the Dilemma of Cross-Cultural Psychology: Resolving the Tension between Etic and Emic Approaches // Culture Psychology. – 1999. – № 5(131). – P. 131–153. – Retrieved from: <http://studysites.sagepub.com/cac-6study/articles/Helfrich.pdf>

524. Hirago M.K. *Metaphor and Iconicity: A Cognitive Approach to Analyzing Texts*. – New York: Palgrave Macmillan, 2005. – 261 p.
525. Huber C. *Speaking of God // Cultural, Heritage and Contemporary Change. Series I. Culture and Values, Vol. 28*. – Retrieved from: <http://www.crvp.org/book/Series01/I-28/Front%20Page-NEW.htm>
526. *Identity / In: Chandler D. and Munday R. A Dictionary of Media and Communication – [2-d ed.] – 2016*. – Oxford: Oxford University Press. – Retrieved from: www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780191800986.001.0001/acref-9780191800986-e-1256?rskkey=sxL9mB&result=3
527. Johnson P.E. *Psychology of Religion*. – Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1945. – 288 p.
528. Johnson-Laird P.N. *Mental Models and Cognitive Change // Journal of Cognitive Psychology*. – 2013. – Vol. 25, No 2. – P. 131–138.
529. Kaveny C. *Prophecy without Contempt: Religious Discourse in the Public Square*. – Cambridge: Harvard University Press, 2016. – 464 p.
530. Kohlberg L., Power C. *Moral Development, Religious Thinking and The Question of a Seventh Stage // Kohlberg L. Essays on Moral Development. Vol. 1: Philosophy of Moral Development*. – San-Francisco: Ca «Harper and Row», 1981. – 441 p.
531. Kuhn M.H., McPartland T.S. *An Empirical Investigation of Self-Attitudes // American Sociological Review*. – Vol. 19, No 1 (Feb. 1954). – P. 68–76.
532. Laclau E. and Mueffe C. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. – [2nd ed.] – London: VERSO, 2001. – 198 p.
533. *Language Structure, Discourse and the Access to Consciousness / Ed. by M.I. Stamenov*. – Amsterdam–Philadelphia: John Bendjamins Publishing Company, 1997. – 370 p.
534. Lee I.J. *Why Discussions Go Astray // A Review of General Semantics*. – Vol. 50, №1 (Spring 1993). – P. 41–53.
535. Luhtanen R., Crocker J. *A Collective Self-Esteem Scale Self-Evaluation of One's Social Identity // Personality and Social Psychology Bulletin*. – Vol. 18, Issue 3 (1992). – P. 302–318.
536. McAdams D.P., McLean K.C. *Narrative Identity // Current Directions in Psychological Science*. – Vol. 22, Issue 3 (2013). – P. 233–238.
537. *Mental Models in Discourse Processing and Reasoning / Ed. by G. Rickheit and C. Habel*. – Amsterdam: ELSEVIER, 1999. – 419 p.
538. Mills S. *Discourse. The New Critical Idiom*. – London: Routledge, 2004. – 168 p.
539. Minkler L., Cosgel M. *Religious Identity and Consumption*. – University of Connecticut: Economic Working Papers, 2004. – 350 p.
540. Minsky M.A. *Framework for Representing Knowledge*. – MIT-AL Laboratory Memo. – June, 1974. – Retrieved from: <http://courses.media.mit.edu>

- edu/2004spring/mas966/Minsky%201974%20Framework%20for%20knowledge.pdf
541. Oppong S.H. Religion and Identity // *American International Journal of Contemporary Research*. – Vol. 3, No 6 (June 2013). – P. 10–16.
542. Osgood C.E. The Nature and Measurement of Meaning // *Psychological Bulletin*, Vol. 49, No 3 (May 1952). – P. 197–237.
543. Otto R. The Idea of the Holy / Transl. by J.V. Harvey. – [2-d ed.] – London: Oxford University Press, 1958. – 256 p.
544. Oxford English Dictionary. – London: Oxford University Press, 2015. – Retrieved from: <http://www.oed.com/view/Entry>
545. Parker I. *Critical Discursive Psychology*. – New York: Palgrave Macmillan, 2002. – 270 p.
546. Parker I. Discourse: Definitions and Contradictions // *Philosophical Psychology*, 3 (2). – 1990. – P. 189–204.
547. Parker I. *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*. – London: Routledge, 1992. – 170 p.
548. Pecheux M. *Analyse automatique du discours*. – Paris: Dunod, 1969. – 139 p.
549. Potter J. Discourse Analysis and Discursive Psychology / In: Cooper H. (Editor-in-Chief). *APA Handbook of Research Methods in Psychology*. Vol. 2: Quantitative, qualitative, neuropsychological and biological. – Washington: American Psychological Association Press, 2012. – P. 111–130.
550. Potter J., Wetherell M. *Discourse and Social Psychology: Beyond Attitudes and Behavior*. – London: SAGE Publications Ltd, 1987. – 216 p.
551. *Qualitative Discourse Analysis in the Social Sciences* / Ed. by R. Wodak and M. Krzyzanowsky. – New York: Palgrave Macmillan, 2008. – 216 c.
552. *Qualitative Research Methods: A Data Collector's Field Guide* / N. Mack, S. Woodsong, K. MacQueen, G. Guest, E. Namey. – North Carolina: Family Health International, 2005. – 120 p.
553. Raukas M. The Role of Perfections in Inter-Religious Discourse / *Electronic Journal of Foulclore* // Ed. M. Koiva and A. Kuperjanov. – Vol. 15. – Tartu, 2000. – Retrieved from: <http://www.folklore.ee/folklore/vol15/pdf/perfect.pdf>
554. Religious Activity: Law and Legal Definition. – Retrieved from: <https://definitions.uslegal.com/r/religious-activity/>
555. Roy C.B. *Interpreting as a Discourse Process*. – London: Oxford University Press, 2000. – 141 p.
556. Saroglou V. Religiousness as a Cultural Adaptation of Basic Traits: A Five-Model Factor Perspective // *Personality and Social Psychology Review*. – London: Sage Publications, 2010. – 14(1). – P. 108–125.
557. Schank R.C., Abelson R.P. *Scripts, Plans, Goals and Understanding: An Inquiry into Human Knowledge Structures*. – Amazon: Psychology Press, 1977. – 256 p.

558. Scheler M. *Problemy religii / Tłumaczenie A. Węgrzecki*. – Kraków: Znak, 1995. – 377 p.
559. Schiffrin D. *Discourse Markers*. – London: Cambridge University Press, 1987. – 364 p.
560. Scott M. *Religious Language*. – New York: Palgrave Macmillan, 2013. – 218 p.
561. Sion ap T., Francis L.J. *The Psychology of Prayer: A Review of Empirical Research / In: International Handbook of Education for Spirituality, Hare and Wellbeing // Ed. M. de Souza, L.J. Francis, J. O'Higgins-Norman, D. Scott. – N. Springer, 2009. – Part I, vol. 3. – P. 247–267.*
562. *Social Identity and Intergroup Relations // Ed. by Tejfel H. – New York: Cambridge University Press, 2010. – Retrieved from: www.amazon.com/Identity-Intergroup-Relations-European-Psychology/dp/0521153654*
563. *Social Identity Theory // In: Colman A.M. A Dictionary of Psychology. – [4th ed.] – 2015. – Oxford: Oxford University Press. – Retrieved from: www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199657681.001.0001/acref-9780199657681-e-7747?rskey=90MR0A&result=3*
564. Spranger E. *Types of Men: The Psychology and Ethics of Personality / Translated by P. Pigors*. – New York: G.E. Stechert Co, 1928. – 402 p.
565. *States of Mind: American and Post-Soviet Perspectives on Contemporary Issues in Psychology / Ed. by D.F. Halpern and A.E. Voiskounsky. – London: Oxford University Press, 1997. – 428 p.*
566. Stevens J.P. *Applied Multivariate Statistics for the Social Sciences: Analyses with SAS and IBM's SPSS / J. Stevens. – [5th ed.] – London: Routledge, 2009. – 664 p.*
567. Strong A.L. *The Psychology of Prayer*. – Charleston: BiblioBazaar, 2009. – 124 p.
568. Sztajer S. *How is religious discourse possible? The Constitutive Role of Metaphors in Religious Discourse // Lingua ac communitas. – 2006. – Retrieved from: http://www.lingua.amu.edu.pl/Lingua_16/SZTAJER.pdf*
569. Tajfel H., Turner J.C. *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior // In: Worchel S. and Austin W.G. Psychology of Intergroup Relations. – Chicago: IL Nelson-Hall, 1986. – P. 7–24.*
570. Tay L., Li M., Myers D., Diener E. *Religiosity and Subjective Well-Being: An International Perspective. – Retrieved from: <http://www.davidmyers.org/davidmyers/assets/ReligiositySubjWellBeingInternational.pdf>*
571. *The Discursive Turn in Social Psychology / Ed. by Bozatzis N. and Dragonas T. – Chagrin Falls: Taos Institute Publications, 2014. – 215 p. – Retrieved from: http://www.taosinstitute.net/Webistes/taos/images/PublicationsWorld-Share/ DiscursiveTurn_f_v2.pdf*
572. *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method / Ed. by Rorty R.M. – Chicago: University of Chicago Press, 1992. – 416 p.*

-
573. *The Psychology of Behavior at Work: The Individual in the Organization* / Ed. by A. Furnham. – London: Psychology Press, 2005. – 821 p.
574. *The Ubiquity of Metaphor: Metaphor in Language and Thought* / Ed. by W. Parrote and R. Dirven. – Amsterdam–Philadelphia: John Bendjamins Publishing Company, 1985. – 657 p.
575. Tracy K. and Robles J. *Everyday Talk. Building and Reflecting Identities.* – [2nd ed.] – New York: The Guilford Press, 2013. – 372 p.
576. Ulanov A.B. *Primary Speech: A Psychology of Prayer.* – Atlanta: John Knox Press, 1982. – 178 p.
577. Urgelles-Coll M. *The Syntax and Semantics of Discourse Markers.* – Continuum International Publishing Group Ltd, 2010. – 192 p.
578. Verschueren J. *Ideology in Language Use. Pragmatic Guidelines for Empirical Research.* – London: Cambridge University Press, 2012. – 378 p.
579. Watts F., Nye R. and Savage S. *Psychology for Christian Ministry.* – New York: Routledge, 2002. – 224 p.
580. Wetherell M., Potter J. *Discourse Analysis and the Identification Interpretive Repertoires* / In: *Analyzing Everyday Explanation: A Casebook of Methods* // Ed. by Antaki C. – London: SAGE Publications, 1988. – P. 168–183.
581. Wiggins S., Potter J. *Discursive Psychology* / In: *The SAGE Handbook of Qualitative Research in Psychology* // Ed. By Willig C. and Stainton-Rogers W. – London: SAGE Publicatoins, 2008. – P. 73–90.
582. Wuthnow R. *Religious Discourse as Public Rhetoric* / In: *Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society.* – Michigan, 1992. – Retrieved from: <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=1509&C=1353>
583. Zeinalizade A., Sobhi-Gharamaleki N., Hojjati A., Alian B. *Relationship between Religious Orientation and Defense Mechanisms in Adolescents* / *Social and Behavioral Sciences.* – No 114(2014). – P. 287–290.

ДОДАТОК А

Методика виміру релігійної активності (Д.О. Смірнов)

Субтест № 1. Шкала релігійних переживань

Інструкція: «Перед Вами список, у ньому перелічені деякі стани, які переживаються людьми. Порівняйте кожний такий стан зі своїм досвідом і зробіть відповідну позначку (цифрою) напроти кожного опису стану залежно від того, як часто Ви його переживали.

Варіанти відповідей: 1 – ніколи, 2 – дуже рідко, 3 – іноді, час від часу, 4 – дуже часто».

1. Молячись, я неодноразово переживав (ла) душевний підйом –
2. Я переживав (ла) почуття провини перед Богом за здійснені вчинки –
3. Мене охоплювало почуття вдячності Богіві –
4. Беручи участь у релігійній церемонії (службі), я переживав (ла) радість, що переповнювала мене –
5. Перебуваючи на природі, я переживав (ла) незвичний стан гармонії з навколишнім світом –
6. Звертаючись до Бога у хвилини страждань, я знаходив (ла) втіху –
7. Реальне усвідомлення можливості потрапити в Пекло викликало в мене тривогу, страх –
8. Відвідавши храм, я отримував (ла) спокій та умиротворення –
9. Складно передати ті почуття, які я реально переживав (ла), намагаючись відчутти вічність (нескінченність) –
10. Я переживав (ла) до Бога почуття, близьке до любові –
11. Я гостро усвідомлював (ла) свою гріховність, що призводило до незадоволеності та душевного болю –
12. Для мене вислів «милість Господа» не метафора, а факт –
13. Мені знайоме почуття недосконалості або нікчемності перед Богом –
14. Спілкуючись з віруючими людьми, я переживав (ла) приплив сил та ентузіазму –
15. Я помічав (ла) дивні збіги обставин, які неможливо пояснити з точки зору здорового глузду та науки –
16. Випадкові сторонні думки, що приходять у момент молитви, викликали в мене сором і докори –
17. Духовний заряд, отриманий мною у храмі, нерідко поширювався на інші сфери життя –
18. Я гостро переживав (ла) потребу віднайти сенс життя –
19. Не спромігшись достатньо зосередитися на молитві, я переживав (ла) роздратування –

20. Моє життя може слугувати підтвердженням вислову: «Віра в Бога приносить щастя» –

21. Я переживав (ла) таку самотність, наче я один (на) у цілому світі –
22. Атмосфера храму схиляє до того, щоби знову відвідати його –
23. Я реально переживав (ла) складні почуття, співвідносячи своє життя з вічністю –
24. Я гостро усвідомлюю присутність Божественної сутності у своєму житті –
25. У незнайомому місці здається, що ти вже тут колись був (ла) –
26. Стан безпорадності та нікчемності штовхав мене звернутися до Бога –
27. Буває таке захоплене почуття, наче сам Бог заповнює усе серце –
28. Я чітко відчуваю, що в мені живуть два Я: «я – грішник (ця)» і «я – праведник (ця)» –
29. Я відчував (ла), що Бог знаходиться скрізь, в усьому, що мене оточує –
30. Бувають відчуття, що хтось спостерігає за мною збоку –
31. Молячись, мені важко було стримувати сльози –
32. Мені знайомий стан осяяння, коли я несподівано починав (ла) розуміти те, що було недосяжне для розуміння –
33. Я маю досвід, що бажання, згадане у звертанні до Бога, виконується –
34. Буває, що всі люди довкола здаються такими близькими та рідними –
35. Я гостро відчуваю засміченість своєї свідомості непотрібним –
36. Я переживав (ла) розкаяння перед Богом за зроблені вчинки –

Субтест № 2. Шкала внутрішньої – зовнішньої релігійної мотивації

Інструкція: «Читаючи кожне твердження зі списку, обирайте відповідь, що підходить для Вас: варіант «А» або «Б». Навпроти кожного питання відмічайте ступінь своєї згоди з обраним твердженням (має бути тільки одна позначка):

- «2А» – повністю згідний з варіантом А,
 «1А» – сумніваюся, але швидше оберу варіант А, ніж Б,
 «1Б» – сумніваюся, але швидше оберу варіант Б, ніж А,
 «2Б» – повністю згідний з варіантом Б».

1. Я намагаюся:

- А) щоб релігія проникала в усі мої повсякденні справи,
- Б) щоб мої релігійні міркування не впливали на моє повсякденне життя.

2. Я брав участь у релігійних святкуваннях швидше:

- А) з цікавості,
- Б) за світоглядними переконаннями.

3. Я часто подумки спонтанно звертаюсь до Бога (навіть на вулиці, на роботі):

- А) правильно,
- Б) неправильно.

4.:

- А) я постійно пам'ятаю про Бога,
- Б) я згадую про Бога швидше тоді, коли в мене проблеми.

5. У пошуках відповіді на питання про сенс життя я відкрию книгу, яка:

- А) є твором релігійної літератури,
- Б) містить різні (в тому числі, нерелігійні) точки зору з даної проблеми.

6. А) в моєму житті є речі цінніші, ніж релігія,

- Б) релігія – це істотна частина мого життя.

7. Я звертаюся до Бога:

- А) лише у крайніх, особливих випадках,
- Б) завжди, оскільки це для мене природно.

8. Інколи, щоб вірити в Бога, мені не вистачає аргументованих доказів:

- А) так,
- Б) ні.

9. Прихована мета молитов:

- А) досягнення стану душевної рівноваги,
- Б) спілкування з Богом.

10. В цілому релігія:

- А) звільнює людину,
- Б) все ж обмежує її свободу.

11. Я відвідував (ла) храм:

- А) швидше просто з цікавості,
- Б) маючи свідоме бажання звернутися до Бога.

Субтест № 3. Шкала релігійного – природничонаукового світогляду.

Інструкція: така сама, як і для субтесту № 2 (варіанти відповідей: «2А» – повністю згідний з варіантом А, «1А» – сумніваюся, але швидше оберу варіант А, ніж Б, «1Б» – сумніваюся, але швидше оберу варіант Б, ніж А, «2Б» – повністю згідний з варіантом Б).

1. Бог існує:

- А) так,
- Б) ні.

2. Релігія – це:

- А) пережиток минулого,
- Б) шлях єднання зі Всевишнім.

3. Рай та Пекло існують:

- А) реально,
- Б) в уяві людини.

4. Релігійна віра:

- А) спотворює сприйняття дійсності,
- Б) дає змогу бачити світ в істинному світлі.

5. Священні писання, такі як «Біблія», «Коран» та ін.:

- А) написані людьми,
- Б) були дані людині Згори, Богом.

6. Те, що Бог присутній у храмі, це:

- А) повір'я, міф,
- Б) правда.

7. Ікона – це зображення:

- А) образу самого Бога,
- Б) уявного об'єкта поклоніння.

8. Релігійні ритуали існують для того, щоб:

- А) людина змогла відчути реальність Божественного,
- Б) створити ілюзію «надприродного».

9. Коли людина молиться, то:

- А) по суті справи, вона розмовляє сама із собою,
- Б) Бог чує її.

10. Коли людина щиро вірить у Бога, то:

- А) Господь допомагає їй,
- Б) їй здається, що Бог допомагає, хоча це лише ілюзія.

11. А) свята вода володіє лікувальними властивостями як для душі,

- так і для тіла,
- Б) віра в лікувальні властивості «святої» води – забобона.

Субтест № 4. Шкала релігійних дій.

Інструкція: «Перед Вами перелік запитань, кожен з яких має чотири варіанти відповіді (А, Б, В, Г). Оберіть варіант, що підходить для Вас, та відмітьте його знаком «+» навпроти відповідної літери».

1. Як часто Ви берете участь у розмовах на релігійні теми?

- А) дуже часто,
- Б) часто,
- В) дуже рідко,
- Г) ніколи.

2. Чи берете участь у релігійних ритуалах, церемоніях, богослужіннях?

- А) постійно,
- Б) нерегулярно,
- В) дуже рідко,
- Г) ніколи.

- 3. Чи дотримуєтеся Ви постів з релігійних міркувань?**
А) так, завжди,
Б) намагаюся дотримуватися,
В) пробував якимось,
Г) ніколи.
- 4. Чи читаете Ви духовну літературу?**
А) щодня,
Б) нерегулярно,
В) читав один чи два рази,
Г) ні.
- 5. Чи звертаєтесь до віруючих людей для з'ясування життєво важливих особистих питань?**
А) постійно,
Б) іноді,
В) були один чи два таких випадки,
Г) ні.
- 6. Ви розповідали іншим людям про Бога? Ви проповідували?**
А) часто,
Б) іноді,
В) один чи два рази,
Г) ні.
- 7. Чи слухаете Ви проповіді, лекції релігійної спрямованості?**
А) постійно,
Б) нерегулярно,
В) були один чи два таких випадки,
Г) ніколи.
- 8. Чи слухаете Ви релігійну, духовну музику, співи?**
А) постійно,
Б) нерегулярно,
В) були один чи два таких випадки,
Г) ніколи.
- 9. Чи доводилося Вам відстоювати свої релігійні переконання у суперечці?**
А) дуже часто,
Б) часто,
В) іноді,
Г) ніколи.
- 10. Чи дотримуєтеся Ви певної дієти з релігійних міркувань?**
А) так, завжди,
Б) намагаюся,
В) пробував якимось,
Г) ні.

ДОДАТОК Б

Анкета релігійних орієнтацій (І.М. Богдановська)

Інструкція: «Шановний учаснику опитування! Проблема сучасної релігійності обговорюється не тільки вченими та політиками, а і звичайними людьми. Психологів цікавить Ваша думка про це складне, неоднозначне явище особистого та суспільного життя. Постарайтеся якомога повніше та щиріше відповісти на всі поставлені запитання, обводячи в коло номер тієї відповіді, яка більше за інші відповідає Вашій думці. Якщо жодна з відповідей Вам не підходить, висловіть свою думку у вільній формі. Ваші відповіді будуть використані винятково з науковими цілями. Індивідуальні відповіді не розголошуються, адже своє прізвище писати не обов'язково».

Питання:

1. Віруючих людей сьогодні стає більше, як би Ви оцінили це явище?

- 1) це повернення до щирої віри,
- 2) пошук ідеалу, заповнення духовної порожнечі,
- 3) розкаяння,
- 4) тепер так прийнято,
- 5) політична гра,
- 6) «опіум для народу»,
- 7) відновлення традицій,
- 8) інше. Що саме, на Вашу думку?

2. Чи вважаєте Ви себе віруючою людиною?

- 1) так,
- 2) ні,
- 3) важко визначити точно.

3. Яку релігію Ви сповідуєте?

- 1) християнство (православ'я, католицизм, протестантизм),
- 2) іслам, 3) іудаїзм, 4) буддизм, 5) атеїст,
- 6) іншу (уточнити, яку саме).

4. Чи дотримуєтеся Ви обрядів, ритуалів, приписаних релігією?

- 1) часто, 2) іноді, 3) рідко, 4) ніколи.

5. Чи відмічаєте Ви релігійні свята?

- 1) більшість приписаних релігією,
- 2) прийняті у сім'ї,
- 3) тільки найбільш поширені.

6. Ви буваєте у місцях, де проводиться богослужіння (православний храм, костел, кирха, мечеть, синагога, буддистський храм, молитовний будинок і т.д.)?

1) часто, 2) іноді, 3) рідко, 4) ніколи.

7. Чи читаєте Ви священні книги (вказіть, які та як часто)?

1) часто, 2) іноді, 3) рідко, 4) ніколи.

Які саме?

8. Чи звертаєтесь Ви з молитвою до Бога?

1) часто, 2) іноді, 3) рідко, 4) ніколи.

9. В яких ситуаціях Ви вдаєтесь до молитви? З якою метою (цілями)?

10. Будь-ласка, визначте поняття «віруюча людина».

ДОДАТОК В

Ілюстрації піктограм, які належать до основних категорій метафор, експлікованих при осмисленні базових релігійних концептів

І. Антропоморфічна («соматична») метафоричність



Рис. 1 «Молитва»



Рис. 2 «Покаяння»

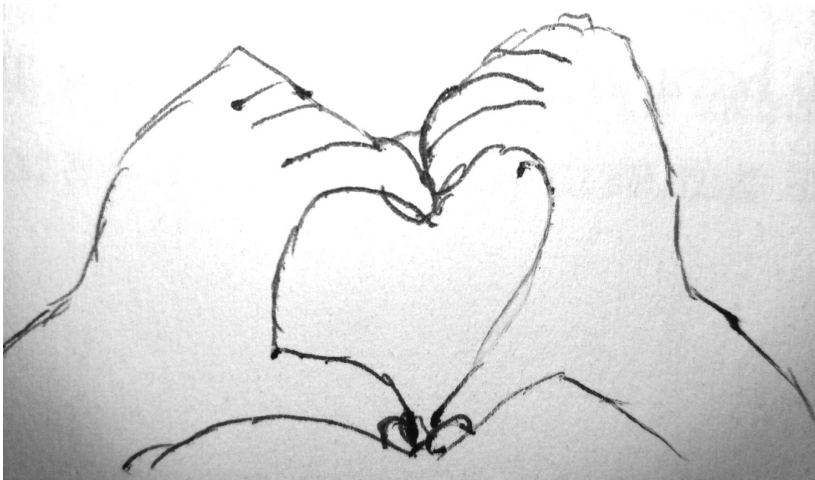


Рис. 3 «Любов»

II. «Небесна» метафоричність

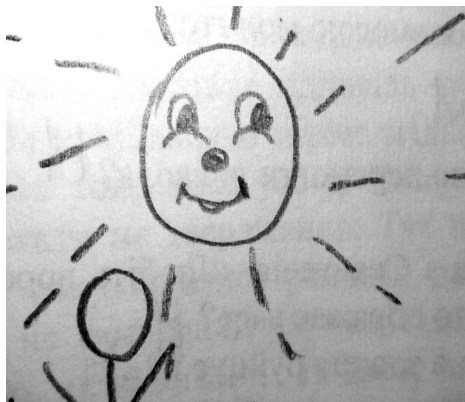


Рис. 4 «Бог»

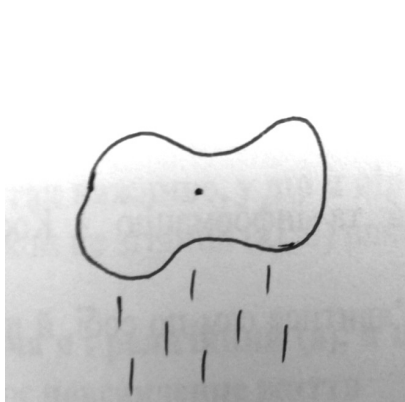


Рис. 5 «Гріх»

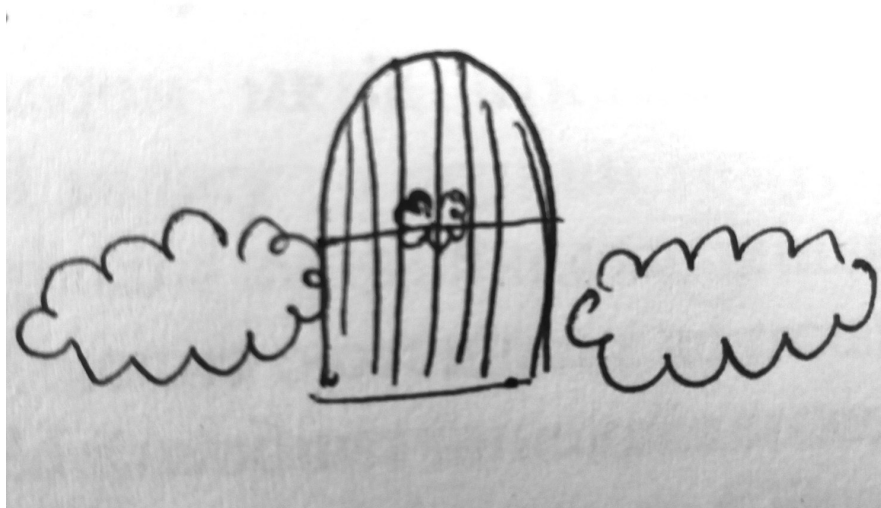


Рис. 6 «Рай»

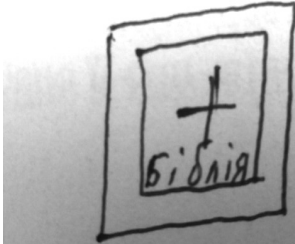
III. Типові символи релігійної культури

Рис. 7 «Сповідь»

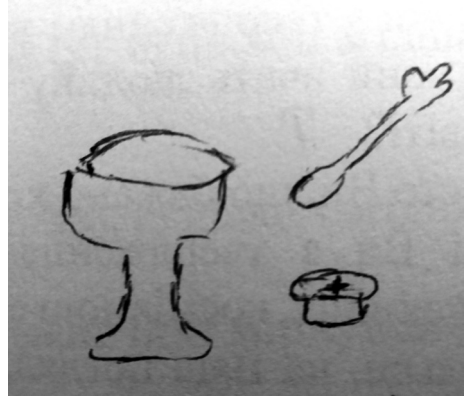


Рис. 8 «Причастя»



Рис. 9 «Релігійні цінності»

ДОДАТОК Г

Семантичний диференціал (Ч. Осгуд)

Інструкція: «Оцініть, будь-ласка, Ваше уявлення про молитву наступним чином.

Перед Вами список попарно згрупованих прикметників, що виражають якісно протилежні характеристики. Обведіть у коло ту цифру з низки «3 2 1 0 1 2 3», яка, на Вашу думку, найбільш точно відображає міру вираженості даної конкретної якості (характеристики) молитви за умови, що 0 – якість не виражена зовсім; 1 – слабо виражена; 2 – середньо виражена; 3 – сильно виражена.

Наприклад: Ви обираєте з пари «Темний – Світлий» характеристику «Світлий» і вважаєте, що ця якість у молитви виражена сильно, тоді з низки цифр «3 2 1 0 1 2 3» між словами «Темний – Світлий» обведіть цифру 3 – ту, яка ближче до слова «Світлий», тобто правіше від 0 – центру умовної шкали. Просимо Вас не пропускати пар слів і зробити свій вибір за кожною парою. При цьому необхідно обирати та оцінювати поняття «молитва» щоразу тільки одним словом із кожної пари (тобто в кожному рядку має бути обведена лише одна якась цифра)!

Примітка: оцінюйте молитву за всіма наведеними характеристиками, навіть якщо деякі з них здадуться Вам дивними або не дуже придатними для цього.»

ЛЕГКА	3	2	1	0	1	2	3	ВАЖКА
РАДІСНА	3	2	1	0	1	2	3	СУМНА
СЛАБКА	3	2	1	0	1	2	3	СИЛЬНА
ПОГАНА	3	2	1	0	1	2	3	ХОРОША
ВЕЛИКА	3	2	1	0	1	2	3	МАЛЕНЬКА
ТЕМНА	3	2	1	0	1	2	3	СВІТЛА
АКТИВНА	3	2	1	0	1	2	3	ПАСИВНА
ОГИДНА	3	2	1	0	1	2	3	ПРИСМНА
ГАРЯЧА	3	2	1	0	1	2	3	ХОЛОДНА
ХАОТИЧНА	3	2	1	0	1	2	3	ВПОРЯДКОВАНА
ГЛАДКА	3	2	1	0	1	2	3	НЕРІВНА
ПРОСТА	3	2	1	0	1	2	3	СКЛАДНА
РОЗСЛАБЛЕНА	3	2	1	0	1	2	3	НАПРУЖЕНА
ВОЛОГА	3	2	1	0	1	2	3	СУХА
РІДНА	3	2	1	0	1	2	3	ЧУЖА
М'ЯКА	3	2	1	0	1	2	3	ТВЕРДА
ДОРОГА	3	2	1	0	1	2	3	ДЕШЕВА
ШВИДКА	3	2	1	0	1	2	3	ПОВІЛЬНА

ЗЛА	3	2	1	0	1	2	3	ДОБРА
ЖИТТЕРАДІСНА	3	2	1	0	1	2	3	ПОХМУРА
УЛЮБЛЕНА	3	2	1	0	1	2	3	НЕНАВИСНА
СВІЖА	3	2	1	0	1	2	3	НЕСВІЖА
РОЗУМНА	3	2	1	0	1	2	3	ДУРНА
ГОСТРА	3	2	1	0	1	2	3	ТУПА
ЧИСТА	3	2	1	0	1	2	3	БРУДНА

ДОДАТОК Д
Питальник «Ваше самопочуття»
(О.С. Копіна, О.А. Сулова, Є.В. Заїкін)

Інструкція:

1. «Уважно, не поспішаючи, прочитайте кожне запитання. Ознайомтесь із запропонованим переліком можливих відповідей.

2. Оберіть із запропонованого переліку відповідей ту, яка відповідає Вашій власній думці.

Обведіть колом номер цієї відповіді.»

1. Як Ви оцінюєте стан свого фізичного здоров'я:

- 1 – дуже погане,
- 2 – погане,
- 3 – задовільне,
- 4 – добре,
- 5 – дуже добре.

2. Як Ви оцінюєте стан свого психічного здоров'я:

- 1 – дуже погане,
- 2 – погане,
- 3 – задовільне,
- 4 – добре,
- 5 – дуже добре.

3. Оцініть, будь-ласка, наскільки Ви згодні з кожним із перерахованих нижче тверджень:

Варіанти відповідей	Згоден (на)	Швидше згоден (на)	Швидше не згоден (на)	Не згоден (на)
Мабуть, я людина нервова	1	2	3	4
Я дуже турбуюся про свою роботу (навчання)	1	2	3	4
Я часто відчуваю нервові напруження	1	2	3	4
Моя повсякденна діяльність викликає велике напруження	1	2	3	4
Спілкуючись з людьми, я часто відчуваю нервові напруження	1	2	3	4
До кінця дня я цілком виснажений (а) фізично і психічно	1	2	3	4
У моїй сім'ї часто виникають напружені відносини	1	2	3	4

4. Як Ви почуваетесь останнім часом:

Варіанти відповідей	Згоден (на)	Швидше згоден (на)	Швидше не згоден (на)	Не згоден (на)
Я задоволений (на) тим, як пройшов останній рік мого життя	1	2	3	4
Мій душевний стан, настрої стали гіршими	1	2	3	4
В цілому моє життя складається вдало	1	2	3	4
Моє благополуччя розладналося	1	2	3	4
Я відчуваюся щасливою людиною	1	2	3	4
В моєму житті відбулися зміни на гірше	1	2	3	4
В моєму житті є джерело радості та підтримки	1	2	3	4
У мене є проблеми, які сильно псують мені настрої	1	2	3	4
Моє життя стало кращим	1	2	3	4
Багато чого не вдається	1	2	3	4

5. Нижче перераховані сфери життя, від яких залежить (може залежати) самопочуття людей. Оцініть, наскільки Ви задоволені цими різними аспектами свого життя. Використовуйте при цьому 5-тибальну систему: 1 бал – зовсім не задоволений, 2 бали – не задоволений, 3 бали – сумніваюся, чи задоволений, чи ні, 4 бали – мабуть, задоволений, 5 балів – повністю задоволений (потрібну цифру обведіть навпроти кожного аспекту життя):

Аспекти життя	Варіанти відповідей				
	1	2	3	4	5
Робота: характер праці, ставлення до роботи, можливості й т.п. (якщо Ви на даний момент не працюєте, то оцініть рівень задоволеності Вашим професійним навчанням)					
Відносини у сім'ї	1	2	3	4	5
Діти, їх здоров'я та фізичне благополуччя (якщо у Вас ще немає дітей, то оцініть рівень задоволеності фізичним благополуччям і здоров'ям Ваших батьків)	1	2	3	4	5
Харчування	1	2	3	4	5
Відпочинок	1	2	3	4	5
Матеріальний добробут, забезпеченість	1	2	3	4	5
Спілкування із друзями, з людьми, близькими за інтересами	1	2	3	4	5
Становище (соціальне) у суспільстві	1	2	3	4	5
Життєві перспективи	1	2	3	4	5
Кохання, сексуальні потреби та почуття	1	2	3	4	5
Улюблене заняття (хобі), можливість виразити себе в чомусь	1	2	3	4	5

Наталія Савелюк
ПСИХОЛОГІЯ РОЗУМІННЯ
РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ

Здано до складання
Підписано до друку 26.12.2017.
Формат 60х90/16..
Ум. друк. арк. 12,05. Ум. обл. арк. 10,23.
Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.
Друк офсетний.
Тираж 300 прим.
Зам. №

ТОВ «КНТ»
Тел. (099)-232-40-59, (096)555-19-80
E-mail: knt2012@ukr.net
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 581 від 03.08.2001.