

УДК 2-1:271.2(477)

**Ю. Г. Борейко,***кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства  
Східноєвропейський національний університет ім. Лесі Українки*

## **ПОВСЯКДЕННІ ПРАКТИКИ СУЧАСНОГО УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я: НА ПЕРЕХРЕСТІ ЦЕРКОВНОГО І НАРОДНОГО ДИСКУРСІВ**

*Стаття присвячена дослідженню дихотомії «офіційне – народне» в повсякденних практиках сучасного українського православ'я. Аналізується поле взаємодії релігійних дискурсів народного та офіційного православ'я в повсякденних практиках. В рамках етноконфесійного комплексу ілюструються точки перетину мирського й клерикального дискурсів на прикладі шанування чудотворних ікон, поклоніння святим, паломництва, участі в православних ярмарках-виставках.*

**Ключові слова:** *повсякденність, релігійні практики, українське православ'я, народна релігійність, релігійний дискурс.*

## **ПОВСЕДНЕВНЫЕ ПРАКТИКИ СОВРЕМЕННОГО УКРАИНСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ: НА ПЕРЕСЕЧЕНИИ ЦЕРКОВНОГО И НАРОДНОГО ДИСКУРСОВ**

*Статья посвящена исследованию дихотомии «официальное – народное» в повседневных практиках современного украинского православия. Анализируется поле взаимодействия религиозных дискурсов народного и официального православия в повседневных практиках. В рамках этноконфессионального комплекса иллюстрируются точки пересечения мирского и клерикального дискурсов на примере почитания чудотворных икон, поклонения святым, паломничества, участия в православных ярмарках.*

**Ключевые слова:** *повседневность, религиозные практики, украинское православие, религиозный дискурс.*

## **EVERYDAY PRACTICES OF MODERN UKRAINIAN ORTHODOXY: ON INTERSECTION OF CLERICAL AND POPULAR DISCOURSES**

*The article deals with the studying of dichotomy «official – popular» in everyday practices of modern Ukrainian Orthodoxy. It is also analyzed the sphere of interac-*

*tion of religious discourses of popular and official Orthodoxy in everyday practices. Within ethno-confessional complex there are illustrated points of intersection of temporal and clerical discourses at the example of reverence of miraculous images, worshipping of the holy, pilgrimage, participating in orthodox fairs-exhibitions.*

**Keywords:** *commonness, religious practices, Ukrainian Orthodoxy, popular religiousness, religious discourse.*

Набуття віруючим індивідом православної церковності, перебування в релігійній громаді, залучення його до офіційних практик, без сумніву, не означає остаточного позбавлення попередніх та уникнення поточних впливів різноманітних смислів мирського життя. Прийняття індивідом нової релігійної ідентичності супроводжується змінами в його житті, привнесенням у сферу повсякденності нових релігійних практик. Оскільки практика завжди опосередковує будь-який смисл, він має варіативний характер, що й зумовлює неминучий розрив між церковним і народним православ'ям, офіційною доктриною та практиками. Вивчення релігійних практик дає можливість зсередини побачити живу реальність – повсякденне життя українського православ'я, з'ясувати характер вкорінення практик у повсякденності віруючих.

Український науковий ландшафт у царині дослідження повсякденності релігії представлений публікаціями А. Лустенка [10; 11], в яких автор визначає місце повсякденності в системі функціонування феноменологічних складових осягнення світу та відтворення людської присутності. В контексті дослідження конфесійного простору України Л. Рязанова здійснює соціологічне вимірювання релігійності, розглядає її моделі й варіанти, індивідуальні джерела, аналізує проблеми православ'я в Україні [16]. В дисертації О. Козловського простежуються ймовірні кореляції між релігійною свідомістю, релігійними практиками та релігійним досвідом і подаються як можливе підґрунтя для емпіричного аналізу «конкретної релігійності» в соціології релігії [7].

В рамках школи французьких католицьких соціологів, насамперед, Габрієля Ле Бра, дослідження релігійних практик пов'язане, насамперед, із з'ясуванням частоти відвідування церков та участі в обрядах. Так, конкретним механізмом перебігу парафіяльного життя присвячена стаття Ніколя де Бремона Д'Арсі, опублікована російською мовою [3]. Вагомий внесок у пошуках критеріїв релігійності зробили дослідження американських соціологів. Зокрема, Ненсі Аммерман розглядає такі аспекти життя релігійних громад: «ресурси» (матеріальні і людські), «структуру авторитету» і «культуру» (базові цінності, мову і діяльність громади) [19].

Сучасні релігійні практики, що формуються, функціонують та динамічно змінюються в структурах повсякденності складають предмет докторської дисертації Л. Астахової [2]. Автори збірника «Релігійні практики в сучасній Росії: Збірник статей» поставили за мету з позицій мікросоціології та антропології встановити найважливіші типи релігійності, значущу реакцію її носіїв на нові й мінливі суспільні умови, виявити вплив цих змін на релігійні інститути та релігійних фахівців, з'ясувати, як саме, в тому числі й за допомогою практик, релігія вбудована в тканину суспільних зв'язків на повсякденному рівні [1; 12; 13; 17]. В контексті вивчення сучасної «православної повсякденності» в збірнику «Парафія і громада в сучасному православ'ї: коренева система російської релігійності» досліджуються різноманітні форми православної релігійності, що виявляються, в тому числі, й у релігійних практиках [15]. Результати та висновки наукового доробку російських учених, безперечно, не накладаються повністю на реалії повсякденності українського православ'я, проте мають важливе методологічне значення.

Мета статті – виявлення динаміки взаємодії церковного та народного дискурсів у повсякденних практиках українського православ'я. Основним завданням постає аналіз релігійного поля взаємодії та перетину мирського й клерикального дискурсів на прикладі релігійних практик культу святих, вшанування чудотворних ікон, паломництва, ярмарків-виставок в рамках етноконфесійного середовища.

Суб'єктами релігійних практик постійно інтерпретуються сукупність релігійних практик, їх смислове наповнення, здатність до модифікацій, наративи, що їх супроводжують, функції практик в життєвому світі віруючих. Так, поширене твердження про те, що нормативний текст містить незмінні, лише йому притаманні смисли, а для практики характерне відхилення від цих смислів. Натомість смисли потенційно мають безліч варіантів для тлумачення завдяки опосередкованості повсякденними практиками, які, за справедливою оцінкою Н. Козлової, «ніколи не виступають у формі проектів, програм, доктрин соціальних змін. Повсякденні практики не втілюються в жодному офіційному інституті, вони утворюють своєрідні «вільні зони», захищені або такі, що захищаються від тиску соціальних явищ» [6, с. 49].

Релігійні практики вчені розглядають як діяльнісний компонент релігійних систем, що виникає на стику суб'єктивних смислів релігійної свідомості та соціально детермінованих релігійних інститутів. Так, Л. Астахова обстоює гіпотезу, яка ґрунтується на уявленні про органічний взаємозв'язок та взаємопереходи динамічних і статичних

станів в системах релігійних практик. З цього випливає припущення про релігійні практики, які, з одного боку, ґрунтуються на відносно стійких традиціоналістських типізованих схемах обрядової поведінки, що діють в комплексі з адаптованими до буденного розуміння інтерпретаціями віровчення, з іншого – відображають сучасний релігійний досвід та відчувають нормативний тиск соціальних структур повсякденності. На думку дослідниці, структурування сучасних релігійних практик зумовлене не догматично і часто без участі власне релігійного інституту. Основним механізмом є раціоналізована за посередництвом комунікації дискурсивна концепція Я, як складна схема ідентичностей суб'єктів [2, с. 6].

Про відсутність помітного впливу релігійних інститутів на формування релігійних практик, пов'язаних, зокрема, з шануванням чудотворних ікон, свідчить довільне осмислення поняття «благодать». Поклоніння іконам – це набір практик, що спрямовані на перерозподіл «благодаті» за допомогою однотипних дій (поклонів, тактильних контактів, присутності перед іконою). «Благодать» уявляється динамічною субстанцією, що зосереджена в предметах, ритуальних діях, ландшафтних локусах, в їх ієрархічному статусі людей. Спостереження за індивідуальними практиками в православному храмі дають змогу стверджувати, що уявлення про сакральне та релігійні практики поклоніння святиням постають для віруючих матеріальними референтами сакралізованих сутностей. Так, практики поклоніння іконам свідчать про статус сакралізованих об'єктів не як матеріальних референтів сакральної інстанції, а як її еквівалента. Йдеться про те, що об'єктом комунікації є не святі, зображені на іконах, а сакральні сутності, яким більше відповідає термін «благодать», що використовується в православному релігійному дискурсі. На відміну від офіційних нарративів, що культивуються Церквою, індивідуальний контакт з чудотворними іконами, як джерелом «святої енергетики», церковні інститути не можуть контролювати.

Релігійні практики О. Агаджанян і К. Русселе вважають перехресням офіційно-церковного та неформально-мирського дискурсів, які мають умовний поділ. Зокрема, на парафіяльному рівні паралельно співіснують народне й догматичне (офіційне) православ'я, що постійно протиставляються, залишаючись яскраво вираженим нарративом церковної ієрархії. Приймаючи поділ «офіційне – народне», вважають автори, слід мати на увазі, що місцеве релігійне поле володіє певною єдністю, всередині якої діють принаймні два смислових і символічних суб'єкти. З одного боку, церковний причт на чолі зі священником

мають церковну свідомість та здійснюють церковні практики, з іншого – позаінституційна релігійність з відповідними атрибутами. Зрозуміло, що за певних обставин ці суб'єкти (яких може бути й більше) та дискурси, що ними генеруються, вступають у конфлікт. Проте, очевидно, що церковний і мирський дискурси, постійно перебуваючи в контакті, ніби «пом'якшуються» й активно вступають у взаємодію та взаємовплив [1].

Так, наведений приклад шанування чудотворних ікон доводить, що більшість індивідуальних релігійних практик у православному храмі, пов'язаних з іконошануванням, зводиться до акумуляції однотипних дій з метою звернення не до конкретного святого, а до предмета як джерела благодаті. Ця обставина ілюструє вплив народних уявлень на практики шанування ікон, в тому числі чудотворних, актуалізуючи проблему «справжньої православності» цілющих функцій іконошанування. В середовищі українських православних віруючих шанування чудотворних ікон значною мірою пов'язане з вірою в чудесні зцілення, тому є однією з точок перетину народного та клерикального дискурсів. Очевидно, з цієї причини церква з недовірою сприймає збільшення кількості чудотворних ікон та їх списків.

Поняття «релігійні практики» і «народна релігійність» є частиною дихотомічної схеми, що глибоко вкорінена, зокрема, в академічних колах. Так, народна релігійність протиставляється «теорії», «канонічним» інститутам. Народна релігійність вважається простором для експериментів, у яких нормативне зіштовхується з емотивним, що зумовлює високу емоційну зарядженість і драматизм релігійних практик. Ряд наукових стереотипів ґрунтуються на твердженнях, що рецепція релігійних текстів у народній релігійності відрізняється конкретністю та буквализмом (іноді – більш радикальним есхатологізмом і налаштованістю на диво). Для практик характерні домінування ролі жінок, імпровізація і «поцейбічний» прагматизм, особливе значення магії, цілительства, різні способи подолання злощастя і повернення везіння. В народній релігії канонічний письмовий наратив змішується з малими, локальними, як правило, усними наративами (наприклад, магико-чаклунське пояснення зла на противагу морально інтерналізованому), домінує «невербальна культура», в якій практика існує крім тексту і не пояснюється або не може бути пояснена [1].

На думку О. Панченка, більш доречно вести мову не про церковний канон та відступи від нього, а про релігійні інститути та релігійні практики. З огляду на це «народне православ'я» слід розглядати як суму релігійних практик, що перебувають у динамічній взаємодії

з релігійними інститутами. Для цього необхідно аналізувати фольклорні й інституалізовані форми певної локальної релігійної традиції. Водночас слід мати на увазі, що релігійні практики – це по-іншому організована, більш лабільна, але не менш важлива частина релігійного життя суспільства. Релігійний інститут дослідник вважає особливою за функціями та внутрішньою організацією частиною релігійних практик, що забезпечує впорядковане функціонування спеціалізованих еліт та постійність громадського контролю у сфері релігійного життя. Провести чіткі межі між інститутами й практиками фактично неможливо, тому доречно вести мову про тенденції в рамках більш менш дифузного релігійного середовища [14].

Прикладом взаємодії різних практик та релігійних дискурсів у просторі повсякденності є православні ярмарки як відносно вільне та відкрите поле для творчості. Зазвичай ярмарки приурочують до річного богослужбового кола або присвячуються святим, наприклад, на честь Кирила і Мефодія, Антонія і Феодосія Печерських. Від змісту релігійного свята залежить наповнення ярмарку товарами, а також заходи, що проводяться. Метою православного ярмарку є залучення коштів на відновлення монастирів і храмів, розширення кола парафіян, благодійників і жертводавців [18, с. 65]. Експозиція православних ярмарків та склад їх учасників дає підстави стверджувати, що ці заходи, хоча й проводяться під егідою церкви, мають певний ступінь відхилення від норм та принципів офіційного православ'я.

На сучасних ярмарках-виставках часто присутні елементи «народного православ'я» та представлені експонати, подекуди досить далекі від релігії. Так, на цих заходах продають народні вишиванки, великодні писанки, мед, лікарські трави, товари легкої промисловості, ліки тощо. Очевидно, що присутність експонатів, які не належать до православної традиції, не варто розглядати як упущення організаторів. Розрахунок зроблений на пожертву або зацікавлення експонатами православної тематики з боку відвідувачів, що мають утилітарну мету. В цьому контексті «покупка стає пожертвою, співпричетністю до загального культурного поля, формою релігійного спілкування» [13, с. 179].

Існує думка, що християнство або його етнокультурні форми, наприклад, православ'я, є строгим і послідовним вченням, яке ґрунтується на богослов'ї, канонічному праві, обрядових приписах і підтримується церквою. Ототожнення християнських інститутів та християнства як культурного явища, зауважує О. Панченко, зумовлює упереджене ставлення до релігійних явищ, що не мають інституалі-

зованого характеру або частково не відповідають інституту. Відтак форми релігійного життя, які не вписуються в церковну структуру, пояснюються багатьма авторами як «забобони», «сектантство» або «язичництво». Іншими словами, все, що не володіє офіційним конфесійним статусом, оголошується нерелевантним релігії [14].

Натомість об'єктивний розгляд певних форм буденної свідомості виявляє не спотворення конфесійного вчення, а самодостатню релігійну логіку. Взаємодія церковного інституту і народних релігійних практик може відбуватися за законами останніх, про що, наприклад, свідчить повір'я, за яким при важких пологах слід відкрити царські ворота в парафіяльному храмі. В церковному середовищі домінує твердження про те, що такі уявлення та практики неприпустимі для віруючих або, як мінімум, визнаються ознакою слабкості православної ідентичності. Актуалізацію міфологем у буденній свідомості сучасних православних християн, диякон А. Кураєв, пов'язує з відсутністю благодатної освіти, церковної науки, постійного повчання в слові Божому. Завдання Церкви, за словами автора, полягає у вчасному розпізнаванні міфологем для попередження їх впливу на церковних та навколоцерковних людей [9, с. 1].

Відтак релігійні практики доцільно розглядати у зв'язку з віруваннями, які або взаємодіють з практиками, або протиставляються з ними. В науці, як відомо, дані щодо практик визнаються більш вагомими, ніж дані про вірування. Людина вважається справді віруючою, коли вона дотримується вірувань, тобто їх практикує. З'ясувати ступінь гнучкості релігійних практик, їх адаптивності до соціокультурного контексту, рухливість та мінливість критеріїв святості, проілюструвати варіації уявлень та практик залежно від регіону та локального суб'єкта релігійності дає змогу дослідження православного культу святих та пов'язаних з ним вірувань. Важливо зазначити, що культ святих українського православ'я акумулює уявлення про святість як найвищий моральний ідеал поведінки, особливу життєву позицію – жертвність, що надихається цінностями світу вищого, але відбувається в земному житті.

Ідея моральної досконалості превалює в проповідях духовних наставників, натомість друга важлива ознака святості – чудотворення – має підкреслений інтерес з боку народної свідомості. Якщо за життя святий може засвідчити своє покликання, демонструючи високі зразки моральної поведінки, то після смерті єдиним доказом його святості є чудотворення, пов'язане з потребою людей в доброму й могутньому захисникові. [4, с. 19–20]. Аналізуючи культ поклоніння святим, який

від середньовіччя до сучасності зберігся в церковно-релігійній практиці, А. Гуревич зазначає, що святість в епоху середньовіччя поєднувала бінарні опозиції сублімованого й низького, небесного й земного, життя та смерті, була єдністю благочестя та примітивної магії. Ця єдність не позбавлена суперечливості й амбівалентності, проте в ній давня магія і вчення Христа набули свого сенсу та функцій у взаємній співвіднесеності [5, с. 126].

Відносно вільний простір інтерпретації релігійних практик призводить до їх дивовижної варіативності. В рамках дихотомічного стереотипу – «релігія офіційна – народна» – православна релігійність містить практики, які демонструють взаємодію та взаємовплив церковного й мирського дискурсів. Формування релігійних практик дискурсивного характеру пов'язане не стільки з їх предметним змістом, скільки з необхідністю виконання особистої діяльнійшої траєкторії. У зв'язку з цим конструюються форми релігійної практики, логічно спрямовані на реалізацію суб'єктивного плану, тоді як інтерпретація практик спирається на фіксацію тільки головних ознак віровчення. Можна виокремити універсальні характеристики релігійних практик, пов'язані, насамперед, з їх суб'єктивністю, яка передбачає: одночасне символічне перебування учасника в кількох просторово-часових континуумах, зв'язок з нормативною орієнтацією і вмотивованістю учасника, включеність у соціальний контекст релігійної комунікації інтенції до сакрального (Божественного) [2, с. 35].

Однією з форм таких практик є паломництво – подорож з метою залучення до Абсолюту через поклоніння святині. У православному розумінні паломництво є терміном і явищем, що асоціюються виключно з церковною діяльністю, оскільки організація та патронат паломництва історично перебували в руках церкви та кліру. Вважається, що паломництво є виявом благочестя віруючої людини, тому вживання терміну «паломництво» для опису інших (нецерковних) подій призводить до вихолощення з нього духовного змісту. Через незатребуваність релігійних канонів протягом тривалого часу сутнісний зміст паломництва був значною мірою втрачений і подекуди розглядається як засіб зцілення від хвороб або як спосіб допомоги у вирішенні побутових проблем, в чому, зокрема, й виявляється вплив мирського дискурсу на паломницькі практики. Нині паломництво тісно пов'язане з релігійним туризмом, що покликаний надавати послуги туристам, які прямують до святих місць та релігійних центрів. Туристи мало цікавляться церковною традицією та атрибутикою, їх приваблюють більш універсальні природно-культурні об'єкти, на кшталт святих джерел [12].



Для паломників, на відміну від туристів, локусом святості є мошці святих, інші реліквії. Паломники сприйнятливі до офіційної агіографії, яку засвоюють та розвивають новими наративами про чудеса зцілення. Елементами «народного православ'я», очевидно, є набирання в дозволених місцях землі, яка має цілющі властивості, масла з лампад, придбання гілок священних дерев тощо, які вважаються не лише предметами з магічною силою, а й знаком пройденого паломником шляху. Наратив чуда, який несуть на собі предмети-сувеніри, накладається на пілігримів, котрі не лише очікують чуда, а й стають його частиною та носіями. Про вплив мирського дискурсу на свідомість паломників свідчать і міфологеми «іншославного» та неоязичницького походження, зокрема, уявлення про насичення енергією від священних дерев, практика залишати дрібні гроші в джерелах та пам'ятних місцях.

Пояснюючи феномен намоленості святих місць, православні паломники, зокрема, зазвичай використовують поняття енергії, енергетики, запозичені з області «народного природознавства» чи парапсихології. Для пояснення нових для себе реалій релігійного гатунку вони використовують міфи й марновірства, нашпиговані псевдонауковими побудовами. Відповідно до них енергія може накоплюватися, передаватися добровільно або певними зусиллями (енергетичні вампіри). Тепло, жар, що йдуть від намоленої ікони чи з намоленого місця, вірогідно, є логічним наслідком «енергетичної метафори» [8]. Концепт намоленості, отже, забезпечує зручний формат для вільного трактування релігійних практик, тому, на наш погляд, є компонентом народного релігійного дискурсу.

Аналізуючи церковні й народні повсякденні практики українських православних віруючих варто наголосити на ролі постаті священика, що виконує роль регулятора доступу до сакрального та його інтерпретації. Священик є найбільш авторитетним референтом, від якого отримують санкцію всі учасники релігійного процесу. Забезпечуючи певний баланс офіційного та мирського дискурсів, священики перебувають на боці офіційної доктрини, хоча часто демонструють компромісну позицію. В радянську добу, спираючись на «здоровий глузд», більшість священиків не заперечували «побутове християнство». Деякі автори припускають, що така відкритість церкви до «народних» практик збереглася й нині. Правда, ця лояльність в наш час має інші причини, зокрема, звільнення церкви від державного контролю, а відтак – відмова самої церкви від наглядових функцій. Пом'якшення клерикального дискурсу видається природним у зв'язку з відчуттям маргіналізації релігії в секулярному суспільстві. Ця обставина знижує

й гостроту «суперництва за автентичність» між мирською та офіційною релігією. Проте, виявити ситуацію в різних парафіях можна шляхом дослідження конкретної ситуації [1].

Висновки і перспективи подальших досліджень. Таким чином, метод спостереження дає змогу проілюструвати поєднання народного й церковного дискурсів у повсякденних практиках оцерковлених віруючих українського православ'я. Дослідження повсякденних практик виявляє ступінь їх гнучкості, адаптивності до соціокультурного контексту. Аналіз деяких релігійних практик дав можливість визначити точки перетину та поле взаємодії мирського й клерикального дискурсів в етноконфесійному середовищі. Так, в культурі святих важливою ознакою святості є чудотворення, що має витoki в надрах міфологічної свідомості. Практики поклоніння чудотворним іконам часто зводяться до акумуляції однотипних дій з метою звернення не до конкретного святого, а до предмета як джерела благодаті. Перетин дискурсів характерний для паломницьких практик з їх наративом чуда, який несуть на собі предмети-сувеніри. Прикладом взаємодії різних практик та релігійних дискурсів у просторі повсякденності є православні ярмарки-виставки. Перспектива наступних досліджень полягає в ілюстрації варіацій релігійних практик залежно від регіону та локального суб'єкта релігійності, виявлених шляхом соціологічного дослідження.

### **Список використаних джерел:**

1. Агаджанян А. Как и зачем изучать современные религиозные практики? / А. Агаджанян, К. Русселе // Религиозные практики в современной России : Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М. : Новое издательство, 2006. – С. 11–32.
2. Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности : автореф. дисс. ... докт. филос. наук : 09.00.14 – философия религии и религиозоведение / Астахова Лариса Сергеевна ; Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина. – Санкт-Петербург, 2013. – 39 с.
3. Бремон д'Арс Н. де. Религиозные практики во Франции и их изучение. Подходы и методы / Н. де Бремон д'Арс // Религиозные практики в современной России : сборник статей / Отв. ред. А. Агаджанян, К. Русселе. – М. : Новое издательство, 2006. – С. 33–50.
4. Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – 176 с.
5. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры / А. Я. Гуревич // Избранные труды. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007. – 542 с.

6. Козлова Н. Н. Социология повседневности: переоценка ценностей / Н. Н. Козлова // *Общественные науки и современность*. – 1992. – № 3. – С. 47–56.
7. Козловський О. Р. Релігійна свідомість і релігійні практики населення сучасної України як предмет соціально-філософського аналізу : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії / Козловський Олег Ростиславович ; Інститут вищої освіти АПН України. – К., 2007. – 20 с.
8. Кормина Ж. «Святая энергетика намоленного места» : о языке православных паломников [Электронный ресурс] / Ж. Кормина. – Режим доступа : <http://pandia.ru/text/77/396/96752.php>
9. Кураев А. Второе пришествие апокрифов. Проповедь о «порче» вместо проповеди о Христе [Электронный ресурс] / А. Кураев. – Режим доступа : [www.pravbeseda.ru/library/index.php?page..f](http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page..f)
10. Лустенко А. Ю. Проблема обыденности в философско-эстетическом контексте : монография / А. Лустенко. – К. : ПАРАПАН, 2011. – 244 с.
11. Лустенко А. Ю. Повсякденність у християнстві: досвід нежданості Бога / А. Ю. Лустенко // *Філософські дослідження* : Збірник наукових праць СНУ імені Володимира Даля. – Луганськ, 2008. – Вип. № 9. – С. 96–105.
12. Мороз А. Народный культ преподобного Никиты Стопника, переславского чудотворца / А. Мороз // *Религиозные практики в современной России* : Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М. : Новое издательство, 2006. – С. 290–312.
13. Налётова И. Современные православные ярмарки как выражение православной веры вне храма / И. Налётова // *Религиозные практики в современной России* : Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М. : Новое издательство, 2006. – С. 178–198.
14. Панченко А. А. Христовщина и скопчество : Фольклор и традиционная культура русских мистических сект [Электронный ресурс] / А. А. Панченко. – М. : ОГИ, 2004. – 544 с. – Режим доступа : [http://rumagic.com/ru\\_zar/sci\\_religion/panchenko/0/](http://rumagic.com/ru_zar/sci_religion/panchenko/0/)
15. Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности / Под редакцией А. Агаджаняна, К. Русселе. – М. : Весь мир, 2011. – 368 с.
16. Рязанова Л. С. Релігійне відродження в Україні : соціокультурний контекст / Л. С. Рязанова. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2004. – 252 с.
17. Сергазина К. Динамика возрождения русской религиозной культуры / К. Сергазина // *Религиозные практики в современной России* : Сборник статей. – М. : Новое издательство, 2006. – С. 106–125.
18. Снежкова І. Православні ярмарки Москви і Києва як етнографічне джерело / І. Снежкова // *Народна творчість та етнографія*. – № 2. – 2010. – С. 64–68.
19. Ammerman N. (Ed.) *Congregation & Community* / N. (Ed.) Ammerman. – New Brunswick, N. J., and London, 1997. – 434 p.