

тися до життя у новій країні. Наші співвітчизниці, наприклад в Італії, доволі швидко адаптуються до змісту виконуваних робіт, без спеціальної підготовки виконують працю медсестри чи працівника соціальної служби, а саме: роблять ін'єкції або перев'язки, обробляють рани, виконують необхідні фізичні вправи, масажі, користуються ортопедичними ліжками для травмованих чи післяопераційних хворих, вивчають принципи роботи підйомників, ескалаторів та ін. До фізичного навантаження, якого потребує такого роду робота, додається проблема невідомих медичних термінів, які треба швидко вивчити, освоїти різні прилади та пристосування, інструкція до яких є виключно на італійській мові. Тому належний рівень знання і розуміння мови є вкрай необхідним. Вивчення ж мови для трудових мігрантів є доволі проблематичним заняттям. Для багатьох з них, залежно від умов праці, підручником було лише телебачення, навіть навчання на безкоштовних курсах по вивченню італійської мови – є недоступним. Літературну італійську мову вони могли почути рідко, хіба в телевізійних новинах. У кожному районі свій особливий діалект. Тому українцям доводилося освоювати мову та місцеву говірку, що додатково утруднювало лінгвістичну адаптацію.

Середовищем, у якому зберігається можливість користуватися рідною мовою трудовому мігранту, є діаспора. Не випадково діяльність більшості українських діаспор зосереджена навколо проблеми збереження мови. Саме задля вирішення цієї проблеми діаспорою створюються та використовуються засоби масової інформації (газети, журнали, теле- й радіотрансляції) та освітні заклади (недільні/суботні українські школи). Діаспора створює умови для збереження національної культури, самозбереження та розвитку людини, створення об'єктивних і суб'єктивних можливостей для змін дійсності і самої людини, формування ціннісних і цільових настанов. Діаспора піклується про національну культуру та про особу як носія цієї культури. Існування і функціонування діаспори не завжди забезпечує збереження всіх компонентів культури нації (релігії, мови, побутових чи кулінарних традицій тощо). Деякі з них можуть бути втрачені, однак найважливіше завдання – зберегти національну самосвідомість. Водночас діаспора є частиною суспільства країни проживання, громадянами цієї країни, тому самосвідомість членів діаспорних груп включає не тільки національну, а й державну належність, останнє і дозволяє, зберігаючи коріння національної Батьківщини, відчувати себе повноцінним членом суспільства країни проживання.

Зовнішня трудова міграція українців за більш, ніж десятилітню історію, суттєво трансформувалася. Для багатьох

вона стала постійною працею зі стабільними прибутками, з найрізноманітнішими інвестиціями, з характерною осілістю. Це переросло в період визрівання нової української діаспори. Однак, поза сумнівом, є одне, що мова як найбільш значуща етноконсолідуюча ознака і один з вирішальних чинників формування національної ідентичності для трудових мігрантів з України – це комунікативний зв'язок з національною групою та Батьківщиною. Питання мови може неоднаково стояти для трудових мігрантів різних періодів і різних моделей інтеграції, однак це важливий елемент, без якого не вибудовуються гармонійні етно-соціальні конструкції. І саме це добре відображається в поетичній творчості трудових мігрантів:

Якби ж то відала родина моя,  
Як гірко живеться мені в чужині,  
Без слова рідного, без мови,  
Такої милої, солодкої мені.  
Сердечні болі і душевні муки  
Я виливаю у віршовані рядки.  
Що маю плакати, то я співаю –  
От і виходить все у мене навпаки

[7, с. 92 Галина Медвецька].

1. Аза Л. Мова як фактор етнічної ідентичності / Л. Аза // Соціокультурні ідентичності та практики / під. ред. А. Ручки. – К.: Інститут соціології НАН України, 2002. – 315 с. 2. *Ann de Tangi*. Размышления о миграции в постсоветских государствах / *Ann de Tangi* // Антропологический форум. – 2010. – № 13. – С. 323–344. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://anthropologie.kunstkamera.ru>. 3. Іванкова-Стецюк О. Українська трудова міграція в якісному вимірі (за матеріалами глибоких інтерв'ю та фокус-груп) / О. Іванкова-Стецюк // На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження процесів української трудової міграції (країни Європейського Союзу та Російська Федерація) / Марков І., ерм. Бойко Ю., Іванкова-Стецюк О., Селешук Г. та ін. / **За** ред. І. Маркова. – Львів: Карітас України, 2009. – С. 124–190. 4. На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження процесів української трудової міграції (країни Європейського Союзу та Російська Федерація) / Марков І., ерм. Бойко Ю., Іванкова-Стецюк О., Селешук Г. та ін. / **За** ред. І. Маркова. – Львів: Карітас України, 2009. – 259 с. 5. Питання трудової міграції є однією із найактуальніших проблем сьогодення // Міністерство соціальної політики України. – 15 серпня 2008. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://www.mlsp.gov.ua/control/uk/publish/category?cat\\_id=36525](http://www.mlsp.gov.ua/control/uk/publish/category?cat_id=36525). 6. *Пронюк О.* Під арками. З життя української громади Болоньї 2003–2006 рр. / О. Пронюк. – Івано-Франківськ: «СІМІК», 2009. – 464 с. 7. Світло на чужих стежках: [антологія творчості заробітчан / упоряд. Б. Пилипів, Л. Дукас]. – Рим, 2005. – 262 с. 8. *Цимбал Т.* Діаспора як спосіб збереження життєздатності етносу в умовах імміграції / Т. Цимбал // Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті: сучасний вимір, проєкція у майбутнє (у рамках Конгресу української діаспори): Збірник матеріалів третьої Міжнародної науково-практичної конференції. – Львів: Видавництво Львівської політехніки, 2010. – С. 273–276. 9. *Шульга Н. А.* Этническая самоидентификация личности / Н. А. Шульга. – К.: Ін-т соціології НАН України, 1996. – 200 с.

В'ячеслав Калач

## Специфіка релігійної ідентичності українських трудових мігрантів

*Автор статті розглядає різні підходи до феномена релігійної ідентичності. Базуючись на теорії соціально-феноменологічного конструктивізму, автор робить висновок, що релігійна ідентичність є одним з соціальних конструктів, виникаючих в процесі суб'єктивного відображення і активного конструювання індивідом релігійної реальності на основі соціальної категоризації. Проведені дослідження показали, що релігійна ідентичність українських трудових мігрантів є більш стійкою, ніж релігійна ідентичність решти громадян України.*

*The author of the article analyses different attitudes to the Phenomenon of Religious Identity. Basing on the Theory of socio-phenomenological constructivism the author comes to the conclusion, that religious identity is one of social constructs appearing in the process of subjective reflection and active constructing by an individual of religious reality on the base of social categorization. This studies shows, that religious identity of the Ukrainian labour migrants is more resistant, than religious identity of the other Ukrainian Citizens.*

В епоху глобалізації в контексті багатьох соціокультурних трансформацій помітно змінилась і роль релігії в суспільстві. В багатьох країнах СНД відновлюють свою діяльність

різні релігійні течії та напрями, відновлюється вплив релігій на виховання молоді тощо. На територію України проникають різноманітні релігійні практики, релігійні діячі роблять все,

щоб привернути людей на свій бік. Л. Конотоп підкреслює, що у період глобалізації Церква орієнтується на поширення цінностей та актуалізацію різних форм етичної, правової, естетичної діяльності в їх органічній пов'язаності з діяльністю релігійною. Головна мета цієї позиції, як свідчить практика, – це спроба зосередитися на виховних, навчальних і просвітницьких формах релігійної діяльності. Вони приваблюють з різних причин. В одному випадку – це ідейні засади виховання особистості для власного духовного самовдосконалення (розвиток «надможливостей»), в іншому – для вольового тренування спортивної майстерності, в наступному – для індивідуальної моральної підготовки. Іншими словами, це певна спроба відшукати себе, власне місце в явищах та подіях у соціокультурному просторі України.

Відомий український релігієзнавець А. Колодний зазначав, що однією з причин вікової трагедії українства, яка не скінчилася і понині, є та, що і в момент народження української нації, і протягом усієї її історії, в ній, по суті, не було релігійної єдності між регіонами, між народом і його духовними наставниками. Релігійні орієнтири виконують достатньо важливу роль, адже вони не дозволяють перетнути межу моральності й людяності. Ці проблеми помітно актуалізують необхідність наукового аналізу релігійних орієнтацій українського народу та його релігійної ідентичності, особливо в період глобалізації.

В гуманітарній науці релігійна ідентичність є доволі розробленим і важливим на сучасному етапі поняттям. Однак, розглядаючи його в контексті інших різновидів ідентичності (зокрема, етнічної, національної, політичної), науковці відходять від чіткої концептуалізації даного явища. Поняття застосовують, не відносячи його до тієї чи іншої філософії, і взагалі не намагаються певним чином його науково окреслити. Звідси релігійна ідентичність використовується як такий собі самозрозумілий феномен, який не потребує уточнення і прояснення основних концептуальних аспектів. Донецький науковець В. Попов, роблячи узагальнений аналіз праць закордонних та вітчизняних авторів, присвячених релігійній ідентичності, зазначає, що більшості з них бракує чіткого визначення ключових понять [1, с. 161].

На думку відомого російського релігієзнавця І. Яблокова, релігії як такої (релігії взагалі) не існує і неможливою є відповідь на суто хрестоматійне питання: «Що таке релігія?» – історично існували й існують лише конкретні конфесії, вчення, напрямки, культури [2, с. 9]. Беручи до уваги дану тезу, ми вважаємо, що деякою мірою аналогічне можна констатувати і стосовно релігійної ідентичності. Адже конструюючи розуміння останньої, ми намагаємось розглядати її як «чистий феномен», не зводячи релігійну ідентичність до конкретно конфесійних визначень.

Зупинимось на декількох спробах теоретичного обґрунтування даного явища. Англійський дослідник Е. Сміт, розглядаючи певну сукупність соціальних ідентичностей, зокрема, родову, статеву, соціально-класову, етнічну, виокремлює з цього ряду (як найбільш стійку) релігійну ідентичність. Він зауважує, що релігійна ідентичність ґрунтується на власних категоріях і критеріях, цілком відмінних від критеріїв соціального класу, і спирається на об'єднання культури та її елементів, цінностей, міфів, традицій, які часто кодифіковані в обрядах та ритуалах. Сутність релігійної ідентичності, на думку англійського дослідника, полягає у: «Об'єднанні в громаді вірних усіх тих, хто визнає символічний код, певну систему вартостей і традицій, віри й ритуалу, сукупно з посиланням на позаемпіричну реальність, хоч яку

знеособлену і з ознаками спеціалізованої організації, хоч якої слабенької» [3, с. 15–16]. В наведеному вище матеріалі можна виокремити певні елементи релігійної ідентичності. По-перше, це додержання системи цінностей і традицій, які тим самим прив'язують індивіда й групу до певного контексту існування в суспільному середовищі. По-друге, визнання конкретного символічного коду, який задає просторові, часові, когнітивно-емоційні та інші взірці для розгортання особистісної та колективної ідентичності. По-третє, формування почуття причетності до позаемпіричної реальності, що задає екзистенціальний контекст існування особистості й групи. По-четверте, належність до спеціалізованої соціальної організації, що закладає основи конфесійної належності. Таким чином, можна погодитись із думкою В. Попова, який зазначає, що, розуміючи релігійну ідентичність як суб'єктивне визнання певної системи символів, Е. Сміт спирається на здобутки семіотичної школи в західній філософській традиції, зокрема, на ідеї Ч. Пірса, Т. Парсонса, К. Гірца.

Інший, але деякою мірою близький до попередньої теорії, підхід до розуміння релігійної ідентичності демонструє російський релігієзнавець А. Забіяко. Він стверджує, що релігійна ідентичність є категорією релігійної свідомості, змістом якої виступає розуміння співвідношення з ідеями й цінностями, які в тій чи іншій культурі або суспільстві розглядаються як релігійні, а також належність до конкретної форми релігії і релігійної групи [4, с. 402–405]. У першому випадку, коли «релігійна ідентичність є категорією релігійної свідомості, змістом якої виступає розуміння співвідношення з ідеями й цінностями...», – вона актуалізує загальну релігійну само-атестацію особи, тобто особистісне відношення до священного, яке може бути виражено у особистій установці індивіда щодо надприродних властивостей окремих символів. Дана установка може бути актуалізована висловом: «Я – віруючий». У другому випадку, коли «релігійна ідентичність є формою належності до певної релігії або конкретної релігійної групи», – формується належність окремого індивіда до релігійної організації. Таким чином, релігійна ідентичність формує конкретну форму релігійності та актуалізується як конфесійна ідентичність. Знову ж таки, вище зазначене може бути сформульоване у вислові: «Я – християнин, католик», «Я – буддист», «Я – мусульманин» – тощо.

Розглянувши два підходи, що окреслюють релігійну ідентичність, до яких тяжіють більшість сучасних дослідників релігії, можна зауважити, що як перший, так і другий дослідники намагаються зробити наголос на сутнісній дуальності досліджуваного феномена. Зокрема, вони говорять, з одного боку, про суб'єктивну (психічну), а з іншого, соціальну природу релігійної ідентичності. Такий підхід знайшов своє відображення у проблемі концептуалізації феномена, в багатьох теоретичних та практичних дослідженнях.

Отже, більшість дослідників розглядають релігійну ідентичність як подвійний феномен, причому, з одного боку, він постає як сутність, що є похідною від психологічно-екзистенційних чинників людини. По-друге, як сутність, що походить і перетворюється залежно від соціокультурних, політичних, економічних обставин. У спрощеному вигляді цю проблему можна звести до альтернативи психологічного або соціального походження феномена релігійної ідентичності.

Якщо природа релігійної ідентичності обумовлена психологічними чинниками, зокрема, такими як: особистісне, екзистенційне переживання священного, в такому разі феномен набуває ознак суб'єктивності та може бути означений як певне відчуття, притаманне особі. За умови визнання

психологічної природи релігійної ідентичності, головними її ознаками виступають постійність та стабільність, адже просторовим сегментом відтворення феномена у такому випадку виступає гомогенна і монолітна релігійна традиція.

Формування релігійної ідентичності подібним чином, в основному, притаманне давнім релігійним традиціям, етнічним та національно-державним релігіям. Релігійна ідентичність переважно перебуває поза межами вільного вибору особи і сприймається як така, що дається від народження.

Даний підхід до розуміння релігійної ідентичності можна простежити в теоретичному доробку Л. Леві-Брюля та Р. Марета. Зокрема, перший, досліджуючи первісні суспільства упродовж багатьох років, дійшов висновку, що ніщо так не захоплює увагу первісних людей і майже повністю займає, заповнює й утримує її з моменту пробудження, як присутність і більш-менш певний вплив невидимих сил, дію яких первісна людина відчуває на собі й довкола себе [5, с. 378]. Уявлення про такі сили викликають у первісної людини неабияке почуття страху. В свою чергу, дане психо-емоційне відчуття виступає базою для конструювання у первісному мисленні вагомого «іншого» у вигляді злих духів, духів предків, покійників. Протиставляючи їх собі, первісний колектив набуває власної ідентичності. Слід сказати, що надприродний світ виступає для первісних людей як предмет їх постійного досвіду, невід'ємного від звичайного повсякдення. Первісна людина відчуває своє постійне перебування в контакт з надприродними силами, страх перед якими стає основою її існування і конструювання власної ідентичності.

Постійна наявність переживань емоційних елементів в уявленнях про невидимі сили перешкоджає визначенню характеру відношень між природою й надприродним світом у первісному мисленні. Французький дослідник Л. Леві-Брюль зазначає, що людина первісного суспільства досить чітко уявляє собі втручання потойбічних сил у перебіг явищ природи й водночас вірить у безперервність цього втручання. Окрім того, первісна людина постійно намагається, в залежності від обставин, викликати це втручання або навпаки, боротися з ним. Отже, суб'єктивне уявлення про невідомі сили в свідомості первісної людини породжує психологічне відчуття страху, «первісного жаху», яке, в свою чергу, детермінує появу стійкої релігійної ідентичності (у сенсі відносин особи з цими силами – автор). Така емоційна тональність є загальною для всіх релігійних уявлень і сприймається суб'єктом як щось характерне для них. Звідси дослідник розуміє надприродне як емоційно-афективну категорію, як певний принцип єдності в свідомості уявлень, які, будучи відмінними між собою за своїм змістом, вражають свідомість однаково чином [5, с. 387]. Кожне з уявлень набуває, таким чином, тональності, яка миттєво занурює первісну людину в стан афекту. В такому положенні, під впливом дії афективної категорії надприродного, особа не має потреби в інтелектуальному (раціональному) акті для розпізнання цього стану.

Емоційна природа уявлень про невидимі сили включає будь-яке загальне поняття про відношення цих сил між собою, всяку догму про їхню сутність. Первісна свідомість не утримує в собі систематичних ідей відносно надприродного світу, які поділялись би усіма членами певної спільноти. Таким чином, релігійна ідентичність у первісному суспільстві має завжди психологічно-емоційний характер, адже провідну роль тут грає не те, які риси або роль виконують ті чи інші надприродні сили, а страх, нав'юваний ними, та потреба в захисті від нього. Поза тим сприйняття ідентичності як природної даності відповідає психологічній реальності,

у межах якої загроза культурним символам ідентичності ототожнюється із загрозою фізичній (тілесній) цілісності, тобто сприймається, як загроза самому існуванню особи або спільноти. Власне, цим пояснюється бурхлива реакція, що супроводжує спроби посягання на маркери ідентичності – прапори, ікони, хоругви, фотографії лідерів (до речі, тут можна згадати як приклад так званий «карикатурний скандал»). Українська дослідниця Г. Яворська в контексті цього питання зазначає: «Максима загальної семантики, яка вимагає відрізнати, наприклад, карту від території, в такому стані не діє, і посягання на карту буквально розцінюється як посягання на землю, яка на ній зображена» [6, с. 80–102].

Частково цей факт допомагає відповісти на сформульоване вище питання про можливість впливу соціальної теорії на суспільну практику, враховуючи семіотичні особливості символів ідентичності та операцій з ними, можна з великою долею впевненості твердити про те, що рівень впливу теоретичної рефлексії, згідно з якою ідентичність становить конструкт, а не природну сутність, на суспільну практику спільноти, яка переживає власну ідентичність як даність, є принципово обмеженою. Отже, релігійна ідентичність постає в даному випадку як певне «відчуття тожсамості».

Розуміння релігійної ідентичності у соціальному ключі говорить про конвенційність даного феномена. Він постає у вигляді явища, якому притаманні змінність та динамізм, а просторовий сегмент відтворення феномена зміщується у бік подій, які розгортаються в середині змінних і гетерогенних практик та переформатовують не тільки релігійну ідентичність, але й ідентичності інших типів. З цього погляду важливе значення для розуміння релігійної ідентичності має такий феномен як середовище. Причому середовище не тільки зовнішнє – об'єктивний світ людей і їхніх взаємин, що існує навколо індивіда й групи, але й внутрішнє середовище – світ значущих «інших» та їх відносин. Релігійна ідентичність постає у даному випадку як різновид соціальної дії, яка відрізняється від інших ідентичностей (зокрема, політичної, етнічної, національної тощо) лише об'єктом інтенції.

Виходячи з теорії Е. Дюркгейма, основу релігійної ідентичності складає орієнтація на об'єкти, які дослідник називає «священими речами». Їх сукупність і концентрація в певному місці формує уявлюваний сакральний простір, що повністю відокремлюється і навіть протиставляється звичайному, профанному (світському). Священне й світське завжди сприймалися людським розумом як два окремих роди, як два світи, між якими немає нічого спільного. У різних релігіях ця опозиція мала мінливі форми контрасту та сам її факт залишався універсальним [7, с. 531]. Цей антагонізм між світським і священним ні в якому разі не заперечує перехід з одного простору до іншого, який можна здійснити завдяки обряду або ритуалу. Особливо переконливо це доводить аналіз обрядів ініціації, через участь у яких людина полишає світ світськості (повсякдення – автор) і повністю віддає себе світові священному. Така зміна стану – це не простий поступовий розвиток, а повна трансформація всієї сутності особистості. Таким чином, релігійна ідентичність виводиться з дихотомії між простором священного й світського, по відношенню до яких людина дотримується різних способів поведінки. Причому релігійна ідентичність формується не як акт відношення людини до священного, а навпаки, як факт відношення людини до речей, які вона сама вважає священними.

Таким чином, релігійна ідентичність постає у вигляді суто соціального явища, адже в самих по собі священних речах,

поза соціокультурним контекстом, у якому вони робляться священними, нічого особливого немає. Наприклад, для племінної групи Хоринських бурят орел є священною птицею, тотемом, від якого плем'я веде свій родовід. Вся культова діяльність даного племені сфокусована на цьому символі, табуванням є вбивство птиці, адже, за міфологією Хоринських бурят, ця дія може призвести до смерті тієї людини, що завдала страждань тотемній птиці. У свою чергу, для особи, яка виросла поза межами культурної традиції вищезазначеної племінної групи, орел є звичайним птахом і не має ніякого священного ореолу. Отже, відділивши профанні речі від священних, Е. Дюркгейм констатував той факт, що священна річ, в широкому сенсі цього слова, наділяється своїм священним статусом саме завдяки суспільній дії. Звідси можна стверджувати, що релігійна ідентичність як сукупність певних ідентифікацій особи з сакральними речами постає як суто соціальне явище, яке стає таким лише в певному культурному контексті.

Розглянувши дані підходи до окреслення релігійної ідентичності можна стверджувати, що їх автори, зокрема, Р. Марет, Л. Леві-Брюль, Е. Дюркгейм стоять на позиціях примордіального та есенціального підходів при розгляді цього феномена. При цьому перший виходить з того, що риси релігійної ідентичності подані як фундаментальні, є незмінними і традиційними, а кожне нове покоління в такий спосіб повинно слухняно їх наслідувати. А другий (есенціальний) є теоретично доволі близьким до примордіального. Основною його ідеєю є уявлення про те, що існує певна базова сутність – «есенція», що постає у вигляді долі, соціальних інститутів, каст, традицій, культів, які й окреслюють конкретні ідентичності. Дослідники в межах есенціального напрямку вважають ці сутності незмінними й вічними. Відмова від них може призвести до проблем з соціальною орієнтацією. Фактичним ідеалом есенціального підходу є зупинка соціального руху з досягненням відповідності соціального його визначальній сутності.

При розгляді релігійної ідентичності ми намагаємось подолати розбіжність між крайностями суб'єктивізму та соціального об'єктивізму, та для того, щоб придати динамізму феноменові, відійшовши від статичності есенціального та примордіального підходів, пропонуємо вести розгляд даного явища з позиції соціально-феноменологічного конструктивізму. Основою даного підходу є розуміння того, що індивід (або іншими словами соціальний актор) за своїм значенням є автономним. Він має здатності до постійної творчої інтерпретації світу, адже останній постає як не щось закрите й детерміноване, а навпаки, є відкритим та завжди готовим для нових інтерпретацій і перебудов. Таким чином, концептуальні онтологічні засади соціально-феноменологічного конструктивізму базуються на розумінні того, що вся реальність, в тому числі й релігійна, постає як результат конструктивної діяльності особи та її творчої інтерпретації навколишнього середовища.

При цьому, як зазначає білоруський дослідник Г. Міненков, посилаючись на закордонних філософів К. Касторіадіса та А. Аппадуріа, особливо важливою є та тенденція культури, яку називають радикальним уявленням позначенням або роботою уяви, що порушує всякий інституційний порядок. Дослідник наголошує на тому, що в середині кожної культурної моделі можна спостерігати присутність творчого потенціалу, який не є зведеним до існуючого соціального впорядкування. Спираючись на уяву, кожне суспільство має в своєму арсеналі образ, альтернативний існуючому,

що і відбивається в автономії та конструктивістській скерованості діяльності [8]. Підсумовуючи, можна сказати, що соціальний конструктивізм, відходячи від ідеологічно-спекулятивних практик та теоретичного схематизму, робить для себе знаковими реальну феноменологію соціальних процесів та інструментальні рішення. Таким чином, це дає нам можливість звернутися до дещо іншої сторони релігійної ідентичності, а саме, до можливості конструювання останньої і, згідно з цим, формування певної системи цінностей на основі розуміння власного місця в суспільстві.

Основним теоретичним базисом конструктивістської теорії є феноменологія Е. Гуссерля. Важливою сутністю, що характеризує свідомість, він вважає принцип «інтенційності». Останній відображає фундаментальний факт спрямованості свідомості на певний феномен, або іншими словами – «значимий для свідомості об'єкт». Згідно з Е. Гуссерлем: «Певний інтенційний досвід – і це є найважливішою рисою інтенційності – має свій інтенційний об'єкт, тобто своє суб'єктивне значення, мати значення, мислити про щось – кардинальна властивість всякої свідомості» [9, с. 261]. Інтенційність, таким чином, постає як основний фактор, що конструює свідомість і надає зміст останній.

Наслідуючи ідеї Е. Гуссерля, концепція соціального конструктивізму доволі широко розгортається в сучасному науковому знанні. Зокрема, в роботах А. Шюца, Н. Лумана, Б. Андерсона, П. Бергера та Т. Лукмана. Всі ці дослідники доволі по-різному відповідали на основне питання щодо конструювання ідентичності. Так, зокрема, виходячи з теорії А. Шюца, релігійну ідентичність особи можна розуміти як конструкт, що формується завдяки комунікації індивідів. Цитуючи дослідника можна сказати, що при типізації об'єктів та оцінці соціальних дій кожним з індивідів використовується той набір релігійних символів, який є характерним для його культури «домашньої групи» [10, с. 129–137]. Однак цей інтерсуб'єктивний світ релігійних символів може відрізнятися й взагалі бути зовсім відмінним від інтерсуб'єктивного світу іншої «домашньої групи».

Отже, можна говорити про те, що символ, який в одній культурній традиції виступає об'єктом релігійної ідентифікації і елементом конструювання релігійної ідентичності, в іншій може розглядатися як зовсім секулярний, і такий, що не має жодного відношення до релігії. Віруючий з одного релігійного напрямку «домашньої групи» бачить священні об'єкти зовсім по-іншому, ніж його візаві з іншого релігійного напрямку. Завдяки такій інтерсуб'єктивності, знання й життя індивідів однієї групи стають відмінними від всіх інших. Саме таким чином виникає колективна релігійна «Ми-ідентичність», яка стає для віруючого основою відчуття себе – «як вдома». Антиподом цьому стає релігійна група «Вони» – зовсім інша, в якій доволі складно зрозуміти її членів. Представники іншої релігійної групи використовують власні знання, керуються власними віруваннями, завдяки яким значно відокремлюються від інших релігійних груп, що є для них зовнішніми.

З конструктивістської точки зору, релігійна ідентичність досягається як історична повсякденна конструкція індивідів і груп, іншими словами – індивідуальних і колективних акторів. Важливим елементом для конструктивізму виступає історичність даного феномена. Вона актуалізується в трьох аспектах. По-перше, релігійна ідентичність конструюється, виходячи з попередніх конструкцій, в даному випадку можна послатися на філософію К. Маркса, який стверджував, що люди роблять свою історію, але вони роблять її не так, як їм хочеться, в тих обставинах, які обирали вони не самі,

а які є й завдані наочно і перейшли від минулого [11, с. 119]. По-друге, минулі релігійні ідентичності відтворюються, привласнюються, зміщуються та змінюються, а інші, так звані «нові релігійні ідентичності», винаходяться в процесі соціалізації і соціальних взаємодій, що мають місце в житті акторів. По-третє, минуле у вигляді нарративу відкриває можливості для розкриття релігійної ідентичності в майбутньому. Дія, яка є історичною, об'єктивується в зовнішній сфері, що актуалізує існуюче «тут і зараз», таким чином відкриваючи останньому майбутнє.

В історичному процесі, виходячи з позицій конструктивістської філософії, релігійна ідентичність постає одночасно як об'єктивована та інтеріоризована сутність. З одного боку, індивіди й колективи співвідносять себе з об'єктивованими світами, використовуючи у своїй діяльності священні символи і слова (в широкому сенсі під словами можна розуміти священні вислови, молитви тощо), предмети культу, інститути, конфесійні й релігійні цінності, релігії загалом, що були залишені попередніми поколіннями, змінюючи та перетворюючи останні і створюючи на їх основі нові. Ці об'єктивовані, зовнішні по відношенню до людей ресурси певним чином впливають на їхні дії, виступаючи в той же час і основою для цих дій.

З іншого боку, релігійна ідентичність вписується в суб'єктивні, інтеріоризовані світи, що походять, в основному, від таких форм як: відчуття, сприйняття, уявлення й пізнання. Методи соціалізації та освіти, які присутні в кожному культурному просторі, дають можливість для інтеріоризації зовнішніх світів. В свою чергу, індивідуальні та колективні практики акторів призводять до об'єктивізації світів внутрішніх. Розвиваючи ідеї Е. Гуссерля, в кордонах феноменологічної соціології П. Бергер та Т. Лукман розглядають соціальні структури як продукти людської діяльності. Суб'єктивні значення індивідів, які вони формують відносно світу, інституціалізуються і тим самим стають об'єктивними соціальними структурами, які є джерелами систем та значень.

На думку дослідників, індивіди конструюють соціальну реальність в контексті певної культури, продукують моделі соціальних взаємодій, спираючись на власні якості та якості інших соціальних суб'єктів. В свою чергу, ідентичність постає як особливий компонент процесу соціалізації, який встановлює успішність соціалізації як такої. Під останньою дослідники розуміють встановлення високого рівня симетрії між об'єктивною і суб'єктивною реальностями індивіда. Навпаки, неуспішна соціалізація постає як система розбалансування між суб'єктивністю та об'єктивністю.

В цьому сенсі релігійна ідентичність як різновид соціальної ідентичності є пов'язаною із соціальними умовами, в яких живе людина. Наприклад, цитуючи П. Бергера і Т. Лукмана, що в суспільствах з простим розділенням праці й мінімальним розподілом знання питання ідентичності є суто соціально обумовленим у свідомості більшості індивідів і постійно підтверджується всією соціально визначеною інтеракцією. У більш складних суспільствах, які є складнішими соціальними структурами, росте усвідомлення релятивності всіх світів, включаючи й особистісний, що в даній системі усвідомлюється, як один з багатьох. Дослідники стверджують, що плюралізм стає реальністю на рівні з ідентичностями [12].

Виходячи з філософської парадигми феноменологічного конструктивізму, релігійну ідентичність автор розглядає як соціально-психологічний конструкт. Іntenційний принцип свідомості (що здійснюється особою як інтеріоризація соціального та об'єктивізація індивідуального), скерованої

на предмет або явище, що має в певній культурі священну природу, конструює особистісний і соціальний виміри релігійної ідентичності індивіда.

Конструктивістський підхід, який використовується при розгляді питання релігійної ідентичності, через поєднання досі непримиренних антитез суб'єктивного і об'єктивного знімає питання однобічного розгляду всього релігійного комплексу або через призму індивідуального, або – соціального. Соціально-феноменологічний конструктивізм дає змогу подолати опозицію між індивідом і суспільством. Хоча повністю відійти від есенціального трактування релігійної ідентичності неможливо, адже самий явний конструктивний підхід має есенціальні припущення. Однак стає зрозумілим, що деконструкція есенціального в підході до релігійної ідентичності та актуалізація конструктивного потрібна не для того, щоб її повністю відокремити від традиції з подальшим повним методологічним запереченням важливої ролі останньої, а навпаки, для виявлення всієї повноти, складності та неоднозначності всіх процесів, які пов'язані з формуванням, розвитком та функціонуванням феномена релігійної ідентичності.

Як окремих випадок соціальної ідентичності, релігійну ідентичність можна вважати однією з форм відображення під певним кутом соціальної реальності, що походить від процесу створення і конструювання образу соціального світу. Під конструюванням автор розуміє приведення в систему інформації про світ, організацію цієї інформації в зв'язні структури з метою осягнення її змісту. Результатом цього процесу виступає зведений онтологічний образ світу, який постає перед індивідом у вигляді певної соціальної реальності, в нашому випадку – релігійної.

Роблячи висновок, можна сказати, що, по-перше, поставлена проблема суб'єктивної або соціальної природи релігійної ідентичності, актуалізована в примордіальному й есенціальному підході, повністю знімається в теорії соціально-феноменологічного конструктивізму. По-друге, з позиції конструктивізму релігійна ідентичність є одним з соціальних конструктів, що виникає в процесі суб'єктивного відображення і активного конструювання індивідом релігійної реальності на основі соціальної категоризації. Звідси культурна єдність релігії як такої (релігійного напрямку, конфесійної групи, культу) є не її первинною характеристикою, а результатом і сенсом існування.

Отже, релігійна ідентичність є одним з соціальних конструктів, що виникають в процесі суб'єктивного відображення і активного конструювання індивідом релігійної реальності на основі соціальної категоризації. Дослідження релігійної ідентичності трудових мігрантів, яке ми проводили разом з Т. Воропаєвою (2008–2011 рр.), показало, що релігійна ідентичність мігрантів (після першого року їхньої роботи за кордоном) стабілізується і ще через 1–2 роки перебування поза межами Батьківщини стає більш стійкою, ніж релігійна ідентичність більшості громадян України, які ніколи не перебували в ролі трудових мігрантів. Крім цього, трудові мігранти у 2,5 рази частіше використовують ідентитети «християнин» і «християнка» в процесі самоідентифікації, ніж інші респонденти, які не належать до цієї категорії. У цьому контексті варто згадати вислів іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гассета про те, що, коли особистість розпочинає зазнавати «життєвої корабельної аварії», то через такі обставини, щоб урятуватися, індивід намагається хоча б за що-небудь надійно вхопитися, вбачаючи в релігійній культурі, єдиний «аварійний вихід» із соціальної безвиході.

1. Попов В. Ю. Концепт релігійної ідентичності [Текст] / В. Ю. Попов // Вісник Донецького національного університету. – Серія Б. – Гуманітарні науки. – 2004. – № 2. – С. 161–166. 2. Введение в общее религиоведение [Текст] / Под ред. проф. И. Н. Яблокова. – М.: Книжный дом, 2001. – 576 с. 3. Смит Е. Национальна ідентичність [Текст] / Е. Сміт – К.: Основи, 1994. – 536 с. 4. Забияко А. Религиозная идентичность [Текст] / А. Забияко // Религиоведение. Словарь. – М., 2006. – С. 403–405. 5. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении [Текст] / Л. Леви-Брюль – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с. 6. Ісламська ідентичність в Україні [Текст] / За ред. О. Богомолова, С. Данилова, І. Семіволюс, Г. Яворської. – К.: AMES, 2005. – 130 с. 7. Религиоведение. Хрестоматія [Текст] / Сост. і общ. ред. Н. Красникова. –

М.: Книжный дом «Университет», 2000. – 800 с. 8. Миненков Г. Концепт ідентичності: перспективи определения (часть I) / Г. Миненков // Газета інтелектуального соообщества Беларуси. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://belintellectuals.eu/discussions/?id=68>. 9. Гуссерль Э. Картезианские размышления [Текст] / Э. Гуссерль. – Санкт-Петербург: Наука, Ювента, 1998. – 315 с. 10. Шюц А. Структура повседневного мышления [Текст] / А. Шюц // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129–137. 11. Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта [Текст] / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 8. – С. 119. 12. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Текст] / П. Бергер, Т. Лукман – М.: Медиум, 1995. – 323 с.

Ірина Лаврова-Рейнфельд

## Самовизначення трансграничного світу: міграція, полікультурність та комунікативна ідентичність

*Світ є трансграничною тотальністю, яка оформлюється в глобалізаційних рухах. До визначальних характеристик сучасного світу відноситься: міграція, полікультурна особистість, яка здійснює соціальну ідентифікацію на засадах комунікативної дії та ідентичності. Прозорі комунікативно-дискурсивні практики сприяють утвердженню права кожної людини та громади на створення соціокультурних умов самоідентифікації.*

*The world is transborder totality being formed in globalization's movements. To descriptions determining the modern world belong Migration and Multicultural Personality caring out social identification according to the principles of Communicative Action and Identity. Transparent communicative and discursive practices promote an establishment of right of each human as well as of a community for creation of socio-cultural conditions of self-identification.*

Світ, який зараз складається, потребує нової методологічної «оптики». Конструктивна теоретична побудова цілісного об'єкта – глобального світу можлива за допомогою вже відомих комплексного, системного, редукціоністського та ірредукціоністського підходів. Аналіз цілісного світу з боку цих підходів майже зроблено [2, с. 48; 5, с. 271].

До відомих методологічних диференціацій сучасного світу, який перебуває в процесі становлення, відноситься також поняття трансграничності, яке вказує, насамперед, на транснаціональну інтенсифікацію формування соціального простору. Останній вимірюється рухами універсалізму, партикуляризму, взаємозв'язком процесів економіко-політичної централізації та децентралізації тощо. Зараз новий розвиток найважливіших сфер суспільного життя ґрунтується не на політичній уніфікації світової спільноти, а, навпаки, на подальших взаємних процесах локалізації та культурної транспорзації етноментального простору спільнот у світ [4, с. 352; 5, с. 405].

Сьогодні цивілізаційні, культурологічні, демографічні, інноваційні межі держав не відповідають політичним і адміністративно-географічним. Поява сучасних економічних меж, які є наслідком виходу економік за національні рубежі, зумовила створення геоeкономіки сучасного світу, як структурної складової глобального співтовариства транскультурних комунікацій та інформаційних ресурсів нових технологій.

В умовах глобальної міжнародної економічної, політичної, культурної інтеграції однією з визначальних рис сьогочасного суспільства є міграція. Сучасна міграція має класифікацію за особливостями міграційних потоків та пов'язаних з ними економічних, правових, культурних, релігійних та інших проблем. Системність вивчення міграційних потоків базується на методах суміжних соціальних наук: географії населення, міграційної статистики, демографії, психології, соціології, економіки. З останньої платформи відомо, що масове переміщення працездатного населення заподіє вагомий соціально-економічний наслідок як в країнах-експортерах, так і в країнах-імпортерах. З одного боку, еміграція завдає шкоди інтелектуальному потенціалу країн-експортерів

робочої сили. З другого – підвищує цей потенціал в країнах, де є умови плідної праці у науці, техніці та ін.

У сучасному світі економічна галузь все більш стає віртуальним поняттям, традиційний її розподіл на сектори або сфери господарювання втрачає прийнятну значимість, чому сприяє подальший розвиток глобалізації. Все це стосується проблем, які пов'язані не тільки з економічним статусом цих або інших держав, суспільств трансграничного світу, але, насамперед, практичного використання правових норм суспільством, державою, людиною [1, с. 369].

Слід зазначити, що міграційні процеси у сучасному суспільстві обумовлюють гасла формування принципово нового соціокультурного простору, де модерні соціальні структури формуються етноментальною самореференцією людини за аналітичним обґрунтуванням існуючих правових, моральних та соціокультурних питань.

Підтвердженням думки Лукача про процесуальну варіативність соціокультурних систем і їх діалектичне взаємообертання за умов детермінації теоретичних концептів, що легітимують комплексні структури соціального, є теорія самоідентифікації суб'єктивної реальності людини та її соціального світу [5, с. 291]. Але вже сьогодні можна стверджувати, що існує певна залежність гнучких соціокультурних структур соціального світу людини від правових норм комунікативної спільноти. Останнє пов'язано з проблемою виживання людства, завданням щодо прийняття солідарної відповідальності за наслідки дій у планетарному масштабі. Ця відповідальність повинна враховувати інтерсуб'єктивні норми або, принаймні, засадничі принципи нової етики, створення якої має труднощі, спричинені конфронтацією всезагальної етичної проблематики з культурою кожної нації, народу, раси [1, с. 372].

Моральні норми та цінності віковичним корінням ґрунтуються в етнонаціональній сфері; їхнє раціональне визначення в «життєвому світі» людини здійснюється в умовах сьогодення як проблема протиставлення або поєднання рідної культури та іншої, за метафізичним усвідомленням «Свого» та «Чужого» [3, с. 84]. Раціонально обґрунтованими стають, таким чином, не власне етичні норми, а саме