

**Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний
університет імені К. Д. Ушинського»
Міністерство освіти і науки України**

**Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний
університет імені К. Д. Ушинського»
Міністерство освіти і науки України**

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

Нівня Ганна Олександрівна

УДК 316.77:316.773.2+115.4+2-5

Дисертація
Ритуал як символічна форма соціальної комунікації

Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії
Філософські науки

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне
джерело _____ Г. О. Нівня

Науковий керівник: доктор філософських наук, професор
Мисик Ірина Георгіївна

Одеса – 2018

ЗМІСТ

Анотація.....	4
Вступ.....	16
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ	
ДОСЛІДЖЕННЯ.....	23
1.1. Дослідження ритуалу в полідисциплінарному науковому дискурсі.....	23
1.2. Філософські засади дослідження соціальної комунікації.....	39
1.3. Співвідношення понять комунікативної практики: ритуал, звичай, церемонія і традиція.....	52
Висновки до розділу 1.....	63
РОЗДІЛ 2. ПРОСТОРОВО-ЧАСОВА СПЕЦИФІКА РИТУАЛУ ЯК	
СИМВОЛІЧНОЇ ФОРМИ СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ.....	72
2.1. Корелятивні зв'язки ритуалу і часу в сучасному суспільстві.....	72
2.2. Ритуал в контексті символізації простору.....	90
Висновки до розділу 2.....	105
РОЗДІЛ 3. РОЛЬ СОЦІОКОМУНІКАТИВНИХ МЕХАНІЗМІВ	
ІНІЦІАЦІЇ В РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА.....	116
3.1. Ініціації життєвого циклу людини в контексті соціальної інтеграції.....	116
3.2. Ініціації в спільноті в сучасному українському суспільстві.....	139
Висновки до розділу 3.....	151
РОЗДІЛ 4. РИТУАЛЬНІ ФОРМИ СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В	
СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ.....	160
4.1. Ігрова сутність сучасного ритуалу: світовий досвід у застосуванні до українського соціокомунікативного простору.....	160
4.2. Міфо-ритуальні моделі у маніпулятивних схемах в контексті розвитку українського суспільства.....	181
4.3. Духовно-практична природа ритуалу як символічної форми соціальної комунікації.....	196

Висновки до розділу 4.....	205
ВИСНОВКИ.....	216
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	219
ДОДАТКИ.....	242

АНОТАЦІЯ

Нівня Г.О. Ритуал як символічна форма соціальної комунікації. - Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.03 □ соціальна філософія та філософія історії. – Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського», Одеса, 2018.

Робота присвячена виявленню специфіки ритуалу як символічної форми соціальної комунікації. Автор досліджує сучасні сакральні адресати ритуальної комунікації, міфологічну підоснову сучасних обрядів і соціальні взаємодії ритуального характеру, зумовлені еkleктичністю сучасного світогляду. В ході дослідження було з'ясовано значення ритуалу для сучасного українського суспільства, яке полягає в активному застосуванні ритуальних практик в процесах, пов'язаних з соціальною мобільністю, інтеграцією та диференціацією соціальних груп, забезпеченні ритуалом комунікації між поколіннями за допомогою трансляції важливих соціокультурних смислів.

Здійснюється аналіз різноманітних підходів до вивчення феномену ритуалу; Виділяються такі специфічні особливості ритуальної комунікації як двоспрямованість та формалізованість; Досліджується співвідношення понять «ритуал», «церемонія», «звичай» і «традиція».

Розглянуто питання взаємозалежності ритуалу і часу в сучасному соціумі, досліджено зв'язок ритуалу з різноманітними видами простору.

Встановлено, що збереження в сучасній суспільній свідомості елементів міфологічного світогляду зумовлює міфологізацію простору і часу, що пояснює наявність у сучасному світі традиційної обрядовості та появу нових форм ритуалу. В даних умовах календарна обрядовість маркує соціальний час, організовує соціальний ритм, є альтернативою часовій лінійності. календарні обряди здатні загострювати розбіжності, пов'язані зі світоглядною

неоднорідністю в соціумі. Ритуали, запозичені в процесі мультикультурного діалогу, за певних умов здатні розбалансувати соціальний ритм.

Зазначено, що сучасний індивід ностальгує за так званим «золотим віком». Ці переживання успішно використовуються в політичній комунікації. Така ностальгія зумовлює реконструкцію в сучасному світі архаїчних ритуалів і продукування нових обрядів. Також показано, що в сучасному світі гіперболізується міфологема апокаліпсису, що ілюструє колективну мрію про світову ініціацію та пояснюється загальною десакралізацією, яка зумовлює ослаблення енергетичного потенціалу сучасного ритуалу.

Висвітлено збереження в масовій свідомості міфологічних уявлень про простір та актуальність категорії центру, межі та шляху, що виражається в магічних ритуалах, та обрядах календарного циклу, які мають соціотерапевтичний ефект, виконують ініціаційні функції, інтегрують соціум. Доведено, що інтернет-і медіапростір, будучи сприятливим комунікативним середовищем для циркуляції соціальних смислів, піддаються сакралізації та міфологізації. В таких умовах придбання слави отримує ініціаційне навантаження.

Досліджено феномен ініціації в історичних та сучасних формах. Таким чином виявлено форми ініціацій життєвого циклу людини в сучасному суспільстві, розглянуто сучасні субкультурні спільноти та проаналізовано ініціаційні сценарії, притаманні останнім.

Показано, що форми ініціацій життєвого циклу людини як спосіб соціалізації індивіда займають своє важливе місце в сучасному суспільстві. Всі суттєві складники ініціації простежуються в релігійних обрядах і в сучасних модифікаціях ритуалу. Утвердження і закріплення соціальних ролей, формування нових типів соціальних відносин відбуваються внаслідок іллокутивного акту, що здійснюється під час проведення ритуалу ініціації. Ініціація має значення не тільки для посвячаного, але і для приймаючої спільноти у вузькому сенсі, і для соціуму – в широкому. Автор демонструє, як руйнування механізмів вікової ініціації та ініціації смерті відбивається на всій соціальній системі, оскільки втрачаються важливі комунікативні моделі.

Зазначено, що ініціація до субкультурної спільноти може бути для молоді людини компенсацією відсутності сценарію вікової ініціації. Згідно з позицією автора, вступ до спільноти може вважатися ініціацією лише в разі глибокого суб'єктивного переживання процесу посвяти неофітом.

Досліджено ритуальні форми соціальної комунікації в сучасному українському соціумі. А саме, здійснено реконструкцію ритуально-ігрових смислів у застосуванні до соціокомунікативного простору сучасного українського суспільства, застосовано соціально-філософський аналіз для дослідження міфоруитуальних моделей в рекламній та політичній комунікації, зосереджено увагу на духовному аспекті ритуалу.

Демонструється, що в сучасному українському суспільстві широкого поширення набуває ігрова комунікація, а Ігровий елемент збільшується в неігрових видах діяльності. Сьогодні ритуально-ігровий тандем можна спостерігати у феномені свята і в техніці психодрами

Показано, як принципи, що лежать в основі функціонування обряду жертвопринесення, зберігаються в переконанні про порівнянність жертви і винагороди, що слугує об'єктом для політичних і рекламних маніпуляцій.

Зазначено, що ритуально-міфологічні моделі тісно пов'язані з політичною ідеологією і комунікацією та використовуються в цілях маніпулювання масами. Будь-яка зміна режиму відбувається за сценарієм обряду переходу.

Наукову новизну одержаних результатів сформульовано у наступних положеннях.

Вперше:

– в ракурсі актуалізації соціально-філософських смислів предмета дослідження вироблено авторське визначення ритуалу як специфічної форми соціальної комунікації, яка реалізується через комплекс символічних дій, що здійснюються колективом або індивідом для перетворення онтологічних і соціальних аспектів дійсності за умовою комунікації з об'єктивованим в міфологічному сенсі сакральним, з використанням традиційних або трансформованих відповідно до суспільних тенденцій практик;

– висвітлено соціальну роль ритуалу у процесі соціальної комунікації на основі якої відбувається актуалізація стереотипічного досвіду, загальнокультурних й індивідуальних цінностей, семіотизація реальності і зміцнення внутрішньокolleктивних зв'язків у контексті їх спадкоємності та розвитку, конструювання та конституювання суспільних і міжособистісних відносин;

– запропоновано концепцію ініціації життєвого циклу людини в контексті соціальної інтеграції, що ґрунтується на уналежненні до обов'язкових складників ритуалу ініціації таких елементів, як символічна смерть і подальше відродження, випробовування та придбання нового статусу, збереження традиції та підтримка спадкоємності, прилучення до сакральних об'єктів та наближення до міфологічних героїв. Дана концепція дозволила визначити наявність в сучасному соціумі такого феномену, як ініціація в статус успішної людини;

– осмислено ігрову сутність ритуалу у сучасному українському суспільстві, що дає можливість припустити подальше синкретичне співіснування гри та ритуалу, яке зумовить появу в соціальному просторі ритуально-ігрових комунікативних моделей.

Уточнено:

– співвідношення явищ гри і ритуалу в сучасному суспільстві, спрямованість тенденцій, що зумовлені посиленням ігрового елемента в масовій культурі і українському соціокомунікативному просторі;

– просторово-часові аспекти ритуалу, що перетворюють сучасне соціальне буття. Ритуал трактується як маркер соціального часу та організатор соціальних ритмів, виявлена роль календарної обрядовості в процесах диференціації та інтеграції соціальних груп, висвітлені комунікативні можливості ритуалу в умовах міфологізації та сакралізації інтернет-і медіапростору;

– духовно-практичну природу ритуалу, що ґрунтується на накопиченні, збереженні і трансляції ритуалом архетипних соціокультурних смислів, творчому аспекті ритуалу та ролі обряду у процесі духовного пізнання.

Отримало подальший розвиток:

– класифікація ритуалів та їх функцій. Залежно від приводу їх проведення ритуали розділяються на ініціації, обряди календарного циклу та okazіональні ритуали. Визначено основні функції ритуалу: соціалізуюча, психотерапевтична, диференціююча, інтегруюча, структуруюча та репродукуюча;

– соціально-філософський пласт теорій «обрядів переходу» А. ван Геннепа і «структури і комунітас» В. Тернера: тричастинна модель обряду переходу використана при дослідженні ініціацій життєвого циклу людини, ініціацій в спільноти, та періодів зміни політичного режиму; концепція «структури і комунітас» застосована під час дослідження актуалізації в сучасному світі міфологеми Апокаліпсису;

– наукові розробки проблеми залежності енергетичного потенціалу ритуалу від його комунікативних ресурсів, здебільшого в контексті дослідження впливу ритуалу на індивідуальний час його учасників.

Матеріали дослідження та отримані висновки можуть бути використані при розробці та читанні загальних і спеціальних курсів із соціальної філософії, культурної антропології, релігієзнавства, філософії культури, а також у різних формах навчально-виховної роботи.

Перспективи дослідження теми пов'язані з аналізом масової свідомості для виявлення сучасних міфологічних орієнтирів і сакральних об'єктів, з урахуванням актуальної орієнтації на споживання і досягнення певного соціального статусу, поглибленням вивчення сучасних інститутів ініціації, субкультурних спільнот, розглядом ритуалу в ракурсі соціальних ігор, подальшому вивченні міфолого-ритуальних основ рекламної, психотерапевтичної, політичної комунікації.

Ключові слова: ритуал, соціальна комунікація, символ, ініціація, простір, час.

Summary

Nivnya H.O. Ritual as a Symbolic Form of Social Communication. Qualifying paper. Manuscript.

Thesis for the degree of Candidate of Philosophical Sciences (Ph.D.). Specialization 09.00.03 – Social Philosophy and Philosophy of History. South Ukrainian National Pedagogical University named after K. D. Ushynsky. Odesa, 2018.

The paper is dealing with establishing peculiar features of the ritual as a symbolic form of social communication. The author studies contemporary sacral targets of ritual communication, mythological basis of modern rites, and social relations with ritual nature driven by modern eclectic mindset. The research revealed the meaning of the ritual for contemporary Ukrainian society: extensive usage of ritual practices in processes related to social mobility, integration and differentiation of social groups, intergenerational communication, conducted by means of translation of vital social and cultural meaning.

The thesis analyzes various approaches to studying ritual phenomenon. We distinguish such ritual communication features as bidirectionality and formalization, examining such notions as «ritual», «ceremony», «custom» and «tradition».

The article explores correlation between the ritual and time in modern society, revealing connections between the ritual and different space forms.

The study determined that mythological mindset elements in modern public conscience translate into time and space mythologization, accounting for traditional rites and new ritual forms in contemporary world. Under given conditions calendar rites mark social time, organize social rhythm and are an alternative to time linearity. Calendar rites can stress the contradictions in inhomogeneity of social mindset. Rituals appearing as a result of multicultural dialogue under certain conditions can disbalance social rhythm.

The research indicates that modern individual is nostalgic about so called «golden age». These emotions are successfully exploited in political communication. Such

nostalgia determines the reconstruction of archaic rituals in modern world and produces new rites. Furthermore, the paper demonstrates hyperbolization of apocalypse mythologema in contemporary society, illustrating collective dream of world initiation. It accounts for general desacralization, stipulating weaker energy potential of modern ritual.

The author highlights still present in mass consciousness mythological notions of space and centre, border and road, which are expressed in magical rituals and calendar rites. They possess sociotherapeutic effect, conducting initiating functions and integrating socium. We argue that the Internet and media space, being favorable communicative environment for social sense circulation, are subjected to sacralization and mythologization. Under such conditions the fame conveys initiating charge.

The paper researches initiation phenomenon in historic and modern form. Therefore, it reveals human life cycle initiation forms in contemporary society, studying modern subcultural groups and analyzing initiation scenarios of the latter.

The article shows that life cycle initiation forms as a way of individual socialization take its vital place in modern society. All crucial parts of initiation are present in religious rites and in contemporary ritual modifications. Approval and consolidation of social roles, new types of social relations are built as a result of illocutive act of initiation ritual. Initiation is crucial not only for the bestowed but for hosting group in a strict sense and for the socium in a broader sense. The author demonstrates that destruction of century-old initiation mechanisms as well as death initiation effect the whole social system, resulting in the loss of vital communicative models.

The study illustrates that subcultural initiation for young people can compensate for the lack of aging initiation scenario. According to the author group entry can be considered initiation for neophyte only when they experience deep emotions.

The thesis investigates ritual forms of social communication in modern Ukrainian socium. It reconstructs ritual-gaming sense in terms of socio-communicative space of modern Ukrainian society, using socio-philosophical analysis to study mythical and

ritual models in advertising and political communication, highlighting spiritual aspect of the ritual.

We demonstrate that contemporary Ukrainian society prominently features gaming communication while gaming element is even more vital in non-gaming activities. Nowadays ritual-gaming duo can be spotted in holiday phenomenon as well as in psychodrama technique.

The research illustrates how principles from the ceremony of offering sacrifices are preserved in the belief of the victim and the award comparison, serving as an object of political and advertising manipulations.

The paper states that ritual and mythological models are closely connected to political ideology and communication. They are used for the purpose of mass manipulation. Any regime change is being carried out under transition rite scenario.

Scientific novelty of the obtained results lays in the following:

First time findings:

- in the context of social and philosophical sense of the research subject actualization the author developed the notion of the ritual as a peculiar form of social communication which is endorsed through the complex of symbolic actions by an individual or collective to transfer ontological and social aspects of the reality. This happens under conditions of communication with the objective, in mythological sense – the sacral, while using traditional or transformed according to social tendencies practices;

- we highlighted social role of the ritual in social communication process witnessing stereotypical experience actualization, general cultural and individual values, reality semiotization and the change in inner collective relations in the context of their succession and development, construction and constitution of social and interpersonal relations;

- the author proposes the notion of human life initiation in the frame of social integration, based on the assignment to the initiation ritual indispensable parts such elements as symbolic death and further revival, examination and obtaining new status, obeying traditions and heredity, sacral objects inclusion, and mythological heroes’

approximation. The given concept allows to define the phenomenon of successful person initiation in modern society;

- the thesis conceptualizes gaming essence of the ritual in modern Ukrainian society, making it possible to assume further syncretic coexistence of the game and the ritual stipulating new ritual and gaming communicative models in social space.

Clarified:

- correlation between gaming and ritual phenomenon in modern society, directionality of tendencies which define stronger gaming element in popular culture and Ukrainian socio-communicative space;

- time-and-space ritual aspects that transform modern social being. The ritual is being interpreted as a marker of social time and an organizer of social rhythms. We defined the role of calendar rites in the processes of social groups' differentiation and integration, highlighting communicative possibilities of the ritual in mythologized and sacralized Internet-and-media space;

- spiritual and practical nature of the ritual that is based on preserving and translation of archetypal socio-cultural sense by means of the ritual, its artistic aspect as well as its role in spiritual perception.

Further developed:

- classification of rituals and their functions. According to their purpose rituals are arranged into initiation rituals, calendar rites, and occasional rituals. Key functions of the ritual include the following: socializing, psychotherapeutic function, differentiation, integration, structuring, and reproduction;

- socio-philosophical layer of «Rites of Passage» theory by A. van Gennep and «Liminality and Communitas» by V. Turner: three-part model of transition rite is used in researching human life cycle initiation, social groups initiation and political regime change periods; «Structure and community» concept is exploited while studying apocalypse mythologem actualization in the modern world;

- scientific developments on energy potential dependence of the ritual on its communicative resources, in particular, in the context of studying ritual affect on personal time of its participants.

Research materials and conclusions can be used while developing and delivering general and special courses of social philosophy, cultural anthropology, religion studies, and cultural philosophy as well as in various forms of academic work.

Further research on the subject is possible in the areas of mass consciousness analysis, defining modern mythological markers and sacral objects, taking into consideration current orientation on the consumer and obtaining certain social status, deeper research into modern initiation institutes, subcultural groups, studying ritual in the context of social games, further development of mythological and ritual basis of advertising, psychotherapeutic and political communication.

Keywords: ritual, social communication, symbol, initiation, space, time.

Список публікацій здобувача:

Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації

1. Нивня А. А. Ритуал в контексте символизации пространства // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2014. Вип. 2 (33). С. 104-111.

2. Нивня А. А. Коррелятивные связи ритуала и времени в современном обществе / Нивня Анна // American Journal of Scientific and Educational Research. – New York, 2014. – No.1. (4), vol. II. – P. 372-376.

3. Нивня А. А. Ритуал в интернет-и медиапространстве // "Україна і світ у третьому тисячолітті: політичний, економічний, правовий та культурний виміри: Міжнародна науково-практична конференція, 13-14 березня 2015 р. Одеса, 2015. С. 146-148.

4. Нивня А. А. Игровая сущность современного ритуала // Гілея. 2015. Вип. 101 (№ 10). С. 359-362.

5. Нивня А. А. Инициации жизненного цикла в современном мире // «Перспективи». Соціально-політичний журнал. 2015. № 1 (63). С. 53-61.

6. Нивня А. А. Механизмы воздействия ритуала на индивидуальное время // Грані. 2016. Том 19, № 8 (136). С. 52-58. doi:10.15421/171652.

7. Нивня Г. О. Ритуал у ракурсі теорії соціальної комунікації // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2017. Вип. 2 (39). С. 70-76.

Наукові праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Нивня А. А. Метаморфозы ритуальных сценариев в различных типах общества // Освіта та соціалізація особистості: матеріали всеукраїнської наукової конференції, 25-26 березня 2014 р. Одеса – Дніпродзержинськ, 2014. С. 31-32.

2. Нивня А. А. Современные формы инициации // Методологія та технологія сучасного філософського пізнання: матеріали Міжнародної наукової конференції, 29-30 травня 2014 р. Одеса, 2014. С. 65.

3. Нивня А. А. Влияние ритуала на индивидуальное время // Придніпровські соціально-гуманітарні читання: Матеріали дніпропетровської сесії III Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю, 29 листопада 2014 р. (частина IV). Дніпропетровськ 2014. С. 112-114.

4. Нивня А. А. Ритуал в интернет-и медиaprостранстве // "Україна і світ у третьому тисячолітті: політичний, економічний, правовий та культурний виміри: Міжнародна науково-практична конференція, 13-14 березня 2015 р. Одеса, 2015. С. 146-148.

5. Нивня А. А. Инициационные функции системы образования // Освіта та соціалізація особистості: матеріали всеукраїнської наукової конференції, 25-26 березня 2015 р. Одеса – Дніпропетровськ, 2015. С. 110-112.

6. Нивня А. А. Качественная неоднородность пространства в картине мира современного человека // Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства: матеріали Міжнародної наукової конференції, 26-27 травня 2015 р. Одеса, 2015. С. 57-61.

7. Нивня А. А. Категория центра в картине мира современного человека // Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук: Матеріали V всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю, 28 серпня 2015 р. (частина II). Дніпропетровськ, 2015. С. 100-102.

8. Нивня А. А. Психо и социотерапевтический эффект синтеза игры и ритуала // Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних

досліджень: Збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції, 9-10 вересня 2016 р. Хмельницький, 2016. С. 70-72.

9. Нивня А. А. Усиление игрового элемента в современном ритуале // *Методологія та технологія сучасного філософського пізнання: матеріали Міжнародної наукової конференції*, 27 травня 2016 р. Одеса, 2016. С. 141-145.

Наукові праці, які додатково відображають наукові результати дисертації:

1. Нивня А. А. О проблеме отсутствия в современном обществе некоторых инициационных механизмов // *Науковий діалог "Схід-Захід": Матеріали ІV Всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю*, 25 травня 2015 р. (частина II). Кам'янецьк-Подільський, 2015. С. 94-96.

ВСТУП

Актуальність теми. Сучасне суспільство завдяки розвитку новітніх технологій існує у світі, що стрімко змінюється. Суспільна свідомість еволюціонує в набагато помірнішому темпі, що зумовлює збереження елементів міфологічного і релігійного світогляду в масовій свідомості. Паралельно з десакралізацією одних областей відбувається сакралізація нових сегментів соціокультурної реальності. Таким чином, процес деритуалізації на перевірку виявляється процесом виникнення нових форм ритуалу, зумовлених появою нових сакральних об'єктів і просторів.

Проблема ритуалу широко досліджувалася в рамках етнографії, антропології, соціології, психології, філософії. Однак у подібних дослідженнях залишаються маловивченими філософські аспекти ритуалу як символічної форми соціальної комунікації, а саме сучасні сакральні адресати ритуальної комунікації, міфологічна квінтесенція сучасних обрядів, соціальні взаємодії ритуального характеру, зумовлені еkleктичністю сучасного світогляду тощо.

Це зумовило вибір теми та формулювання наукового завдання, спрямованого на соціально-філософське дослідження специфіки ритуалу як символічної форми соціальної комунікації.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами

Робота виконана в рамках наукової тематики кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського» «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (№011U010462) (тема дослідження затверджена на засіданні вченої ради університету, протокол № 9 від 26 квітня 2012 року) і є одним з аспектів філософського осмислення форм соціальної взаємодії.

Мета і завдання дослідження.

Мета дослідження полягає у виявленні специфіки ритуалу як символічної форми соціальної комунікації.

Досягнення поставленої мети визначило постановку і розв'язання таких завдань:

- висвітлити філософські засади аналізу соціальної комунікації;
- здійснити соціально-філософську експлікацію поняття ритуалу;
- дослідити просторово-часову специфіку ритуалу як форми соціальної комунікації;
- розглянути феномен ініціації в історичних і сучасних формах;
- реконструювати ритуально-ігрові смисли у застосуванні до соціокомунікативного простору сучасного українського суспільства;
- здійснити соціально-філософський аналіз міфо-ритуальних моделей у маніпулятивних схемах в контексті розвитку українського суспільства;
- виявити духовно-практичну природу ритуалу як символічної форми соціальної комунікації.

Об'єктом дослідження є соціальна комунікація як духовно-практичний засіб осягнення дійсності людиною.

Предметом дослідження є ритуал як символічна форма соціальної комунікації.

Методи дослідження. Вибір методів зумовлений змістом дослідження і послідовністю розв'язуваних завдань.

Під час роботи автором були застосовані загальнонаукові та спеціальні методи дослідження.

Метод аналізу було застосовано на етапі вивчення різноманітних підходів дослідження феноменів ритуалу, звичаю, церемонії, традиції та комунікації, явищ ініціації, гри, свята, перформансу, жертвопринесення, а також під час розробки класифікації ритуалів та визначення основних функцій ритуалу. Синтез використано на етапі формулювання висновків і під час комплексного дослідження феномену ритуалу у міждисциплінарному ракурсі.

Теоретичний метод абстрагування було використано для детального дослідження ритуального аспекту процесу соціалізації особистості та міфологічних моделей у маніпулятивних схемах; узагальнення – для з'ясування спільних властивостей явищ гри та ритуалу, перформансу та ритуалу, а також для встановлення спільних рис феномену ініціації та орієнтації сучасного суспільства на успіх; індукцію – для визначення загальних сучасних тенденцій. А саме тенденції до творення ритуальних сценаріїв на основі міфологій різноманітних культур та епох, тенденції до релігійної та реміфологізації соціальної свідомості, сакралізації інтернет-і медіапростору, а також сакралізації успіху, тенденції до взаємопроникнення ігрової та ритуальних сфер.

Аналогію було застосовано на етапі дослідження функціонування у сучасному світі ритуально-міфологічних механізмів; порівняльно-історичний метод – для реконструкції історичного розвитку явища ритуалу в умовах традиційної культури, християнської релігії та сучасного соціуму, для реконструкції еволюції співіснування ритуальної та ігрової сфер; моделювання – під час роботи з тричастинною моделлю обрядів переходу (А. ван Геннеп) та її застосування для дослідження сучасних форм ініціації, психотерапевтичних практик та ситуації революції.

Системний метод застосовувався на етапі вивчення основних параметрів явища ритуалу і формування авторського визначення поняття; семіотичний підхід використано для визначення значущих компонентів у ритуальному сценарії, а також для аналізу текстового шару соціокультурної реальності.

Опорним методологічним складником стала теорія комунікації, що була затребувана для визначення відправників і адресатів ритуальної комунікації, для виявлення комунікативних схем, що функціонують у побутовій, політичній, рекламній, дозвільній та інших сферах соціального буття.

Наукова новизна одержаних результатів. Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що вперше в соціально-філософському ракурсі осмислено та представлено специфіку сучасного ритуалу як символічної форми соціальної комунікації та його значення для сучасного українського суспільства,

яке полягає в активному застосуванні ритуальних практик в процесах, пов'язаних з соціальною мобільністю, інтеграцією та диференціацією соціальних груп, забезпеченні ритуалом комунікації між поколіннями за допомогою трансляції важливих соціокультурних смислів, маркуванні ритуалом соціального часу та організації соціального ритму, зв'язку ритуально-міфологічних моделей з політичною ідеологією.

Розв'язання конкретних завдань сприяло досягненню мети, зумовило і підтвердило наукову новизну одержаних результатів, сформульованих у таких положеннях.

Вперше:

– в ракурсі актуалізації соціально-філософських смислів предмета дослідження вироблено авторське визначення ритуалу як специфічної форми соціальної комунікації, яка реалізується через комплекс символічних дій, що здійснюються колективом або індивідом для перетворення онтологічних і соціальних аспектів дійсності за умовою комунікації з об'єктивованим в міфологічному сенсі сакральним, з використанням традиційних або трансформованих відповідно до суспільних тенденцій практик;

– висвітлено соціальну роль ритуалу у процесі соціальної комунікації на основі якої відбувається актуалізація стереотипічного досвіду, загальнокультурних й індивідуальних цінностей, семіотизація реальності і зміцнення внутрішньокolleктивних зв'язків у контексті їх спадкоємності та розвитку, конструювання та конституювання суспільних і міжособистісних відносин;

– запропоновано концепцію ініціації життєвого циклу людини в контексті соціальної інтеграції, що ґрунтується на уналежненні до обов'язкових складників ритуалу ініціації таких елементів, як символічна смерть і подальше відродження, випробовування та придбання нового статусу, збереження традиції та підтримка спадкоємності, прилучення до сакральних об'єктів та наближення до міфологічних героїв. Дана концепція дозволила визначити наявність в сучасному соціумі такого феномену, як ініціація в статус успішної людини;

– осмислено ігрову сутність ритуалу у сучасному українському суспільстві, що дає можливість припустити подальше синкретичне співіснування гри та ритуалу, яке зумовить появу в соціальному просторі ритуально-ігрових комунікативних моделей.

Уточнено:

– співвідношення явищ гри і ритуалу в сучасному суспільстві, спрямованість тенденцій, що зумовлені посиленням ігрового елемента в масовій культурі і українському соціокомунікативному просторі;

– просторово-часові аспекти ритуалу, що перетворюють сучасне соціальне буття. Ритуал трактується як маркер соціального часу та організатор соціальних ритмів, виявлена роль календарної обрядовості в процесах диференціації та інтеграції соціальних груп, висвітлені комунікативні можливості ритуалу в умовах міфологізації та сакралізації інтернет-і медіапростору;

– духовно-практичну природу ритуалу, що ґрунтується на накопиченні, збереженні і трансляції ритуалом архетипних соціокультурних смислів, творчому аспекті ритуалу та ролі обряду у процесі духовного пізнання.

Отримало подальший розвиток:

– класифікація ритуалів та їх функцій. Залежно від приводу їх проведення ритуали розділяються на ініціації, обряди календарного циклу та okazіональні ритуали. Визначено основні функції ритуалу: соціалізуюча, психотерапевтична, диференціююча, інтегруюча, структуруюча та репродукуюча;

– соціально-філософський пласт теорій «обрядів переходу» А. ван Геннепа і «структури і комунітас» В. Тернера: тричастинна модель обряду переходу використана при дослідженні ініціацій життєвого циклу людини, ініціацій в спільноти, та періодів зміни політичного режиму; концепція «структури і комунітас» застосована під час дослідження актуалізації в сучасному світі міфологеми Апокаліпсису;

– наукові розробки проблеми залежності енергетичного потенціалу ритуалу від його комунікативних ресурсів, здебільшого в контексті дослідження впливу ритуалу на індивідуальний час його учасників.

Особистий внесок здобувача полягає у дослідженні комунікативних можливостей ритуалу в умовах міфологізації інтернет-і медіапростору, розгляді соціальних аспектів ритуалу в контексті сакралізації успіху та висвітленні ритуальних форм соціальної комунікації в умовах сучасного українського соціуму.

Практичне значення отриманих результатів. Матеріали дослідження та отримані висновки можуть бути використані при розробці та читанні загальних і спеціальних курсів із соціальної філософії, культурної антропології, релігієзнавства, філософії культури, а також у різних формах навчально-виховної роботи.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертації було викладено на постійно діючих науково-методологічних семінарах кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Університету Ушинського, а також зазначено під час виступів і доповідей дисертантки на міжнародних, всеукраїнських наукових і науково-практичних конференціях, це зокрема: Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (Дніпропетровськ, 2014), Всеукраїнська наукова конференція «Освіта та соціалізація особистості» (Одеса-Дніпродзержинськ, 2014), Міжнародна наукова конференція «Методологія та технологія сучасного філософського пізнання» (Одеса, 2014, 2016), Всеукраїнська наукова конференція «Освіта та соціалізація особистості» (Одеса, 2015), Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук» (Дніпропетровськ, 2015), Міжнародна наукова конференція «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства» (Одеса, 2015), Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю «Науковий діалог "Схід-Захід"» (Кам'янецьк-Подільський, 2015), Міжнародна науково-практична конференція «Україна і світ у третьому тисячолітті: політичний, економічний, правовий та культурний виміри», (Одеса, 2015), Всеукраїнська науково-практична конференція «Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень» (Хмельницький, 2016).

Публікації. Основні положення і результати дослідження викладені в 17 публікаціях автора, з них: 5 статей у фахових виданнях, зареєстрованих МОН України, 1 – у наукометричному виданні за фахом, 1 стаття у міжнародному виданні, 11 – тези і матеріали конференцій.

Структура і обсяг дисертації. Структура роботи складається зі вступу, чотирьох розділів, десятих підрозділів, висновків та списку використаної літератури. Робота викладена на 176 сторінках основного змісту, список використаних джерел містить 239 найменувань.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Дослідження ритуалу в полідисциплінарному науковому дискурсі

Феномен ритуалу досліджувався з позицій етології, етнографії, антропології, мовознавства, лінгвістики, психології, соціології, філософії. Це зумовлено міждисциплінарним характером самого предмета дослідження. Ми здійснимо огляд основних напрямків, акцентуючи увагу на підходах, які будуть застосовуватися в цій роботі. Але, в першу чергу наша увага буде зосереджена на точці зору соціальної філософії, оскільки саме такий погляд притаманий для успішного існування сучасного суспільства.

Систематичне вивчення ритуалу почалося в середині XIX століття. В той час у науці переважав еволюціоністський напрямок, до найяскравіших представників якого належать В. Вундт, Р. Маретт, М. Мюллер, С. Рейнак, Ш. Ренан, Г. Спенсер, Е. Тайлор, Дж. Фрезер та ін. Серед представників антиеволюціоністського підходу виділяються Ф. Боас, Ф. Гребнер, В. Копперс, Р. Лоуї, У. Робертсон-Сміт, Л. Фробеніус, В. Шмідт та ін.

Величезний внесок у вивчення ритуалу зробило антропологічне вивчення конкретних суспільств. Видатними представниками цього спрямування є Р. Бенедикт, Е. Еванс-Прічард, А. Кребер, Ж. Ле Бра, Б. Лінкольн, Д. Міддлтон, Б. Маліновський, А. Редкліф-Браун та ін. Так, Б. Маліновський вказує на психологічний аспект ритуалу. Ритуал, на його думку, має магічне призначення, і, будучи дивом, яке традиційно розігрується, задовольняє людську потребу у дивах [Клопыжникова, Ромах].

Дослідження ритуалу не могло бути повним без матеріалу, зібраного і проаналізованого такими етнографами і фольклористами, як А. Байбурін, А. ван Геннеп, В. Єр'оміна, О. Новик, В. Пропп, С. Токарев, А. Топорков та ін.

З позицій психології, ритуал, зокрема його підсвідому основу, вивчають Г. Бейтсон, П. Діль, М. Євзлін, К. Керенї, Дж. Кемпбелл, Д. Мілер, Е. Нойманн,

О. Ранк, З. Фрейд, Е. Фромм, К. Юнг та ін. Психотерапевтичні функції ритуалу досліджують У. Гей, В. Де Марініс, Дж. Дріскілл, А. Клейнман, У. Нунан, Ж. Якобі та ін. Досягнення психоаналізу для вивчення ритуалу застосовуються в рамках релігійної психології (А. Вергот, А. Делакура, Ж. Дюма, П. Жане, Дж. Леуба).

Дослідження ритуалу в релігієзнавчому і релігійно-філософському ключі включає в себе певні напрямки. В рамках релігійної феноменології, якої дотримувалися Г. ван дер Леув, Р. Гвардіні, Г. Гусдорф, А. Дітріх, Г. Ломмель, Р. Отто, Г. Узенер, Е. Фінк, М. Шелер, були застосовані дескриптивні методи для вивчення сакрального досвіду. В рамках компаративного релігієзнавства постає питання про виявлення універсальних структур ритуалу і релігійного символізму [Нечипуренко, с. 8]. Серед значущих діячів цього напрямку можна виокремити Ж. Дюмезіля, Ж. Дюрана, М. Еліаде, А. Корбена та ін.

Соціологічне вивчення ритуалу представлено працями П. Бергера, І. Ваха, Г. Гарфінкеля, Е. Гофмана, Е. Дюркгейма, Ж. Казнева, Р. Коллінза, Б. Майерхоффа, М. Мосса, С. Мура, У. Уорнера, А. Юбера та ін., в яких досліджується роль ритуалу в різних за ступенем цивілізованості типах суспільств. Також цей напрям розглядає процеси ритуалізації, ритуальну взаємодію у повсякденному житті і значення процесів ритуалізації для функціонування соціальної структури.

Представниками функціоналістського підходу є: Р. Бенедикт, А. ван Геннеп, Е. Дюркгейм, Е. Еванс-Прічард, Л. Леві-Брюль, Б. Маліновський, М. Мосс, А. Редкліф-Браун, В. Тернер та ін. Відповідно до цього підходу, необхідно аналізувати функції, що виконуються соціальним явищем, у тому числі ритуалом, у сучасному суспільному житті. Згідно розумінню функціоналістів, ритуал є поведінкою, що звернена до сакральних об'єктів, символічним відображенням соціальних відносин, практикою, яка породжує в індивідах почуття спільності, єднання, механізмом підтримки соціального порядку, контролю і трансляції культурного досвіду [Апухтіна, Сафонова, с. 58; Прозорова, с. 11-12]. Так, на думку А. Редкліф-Брауна, первинною основою ритуалу є надання ритуальної

значущості об'єктам і ситуаціям, які або слугують предметом загального інтересу, що інтегрує членів спільноти, або символізують такі об'єкти. Зазвичай ритуальною цінністю наділяються предмети розкоші [Клопыжникова, Ромах].

Символічна теорія ритуалу сходиться до принципів символічного структуралізму, що сформульований К. Леві-Стросом. Її прихильниками є Дж. Бітті, М. Дуглас, К. Крокер, С. Лангер, Е. Ліч, Е. Сепір, В. Топоров, В. Тернер, Р. Фірт та ін. Згаданий підхід розглядає ритуал як «вираз універсальних логічних законів, за якими структурується культура, а також як особливий вид символічного послання» [Лебедев, с. 12]. У цьому посланні міститься інформація про порядок існуючих соціальних відносин. За К. Леві-Стросом, ритуал є символічним вираженням, «проявом соціального коду структури» [Лебедев, с. 12]. В. Тернер у своїх роботах поєднує структуралістський підхід із функціоналістським. В результаті соціальний процес являє собою діалектичне співіснування структури і антиструктури (комунітас), їх чергуванням. Ритуал у цьому разі знімає соціальну напругу і сприяє оновленню соціальної системи, а також здатен нівелювати конфлікти [Тэрнер].

Прагматичний підхід до вивчення ритуалу використовували Дж. Льюїс, П. Сміт, Д. Спербер та ін. Так, Спербер вважає екзегезу символу не його тлумаченням, а одним із розширень, які вимагають екзегези. Не розуміючи суті символічної дії, інтерпретувати її немає сенсу [Нечипуренко, с. 40].

Ритуал в архаїчній культурі і зв'язок ритуалу і міфу досліджували М. Еліаде, Л. Йонин, Е. Кассіер, К. Леві-Строс, О. Лосєв, Б. Маліновський, Є. Мелетинський, С. Токарев, Дж. Фрезер, О. Фрейденберг, К. Юнг та ін. Карнавальна культура, ритуали та свята досліджувалися М. Бахтіним, Г. Гебауером, Г. Дебором, Г. Дюбі, Р. Кайуа, А. Коеном, П. Хуггером та ін. Такі представники Кембріджської школи як А. Кук, Г. Меррей, Дж. Харрісон розвивали ідеї про ритуальне походження основних форм культури і мистецтва – релігії, філософії, драми. Знакова структура ритуалу була у фокусі уваги таких дослідників, як Л. Леві-Брюль, К. Леві-Строс та ін. Ігровий аспект ритуалу вивчав

Й. Гейзинга. Аксіологічний аспект ритуалу, його спрямованість до трансцендентного піддавали аналізу М. Еліаде, Б. Маліновський, М. Мосс та ін.

Л. Уорнер застосував концепцію Е. Дюркгейма до ритуалів сучасного американського суспільства. Цей напрямок розвинув Е. Гофман, який запропонував термін «інтерактивний ритуал» для «опису повсякденних ритуалів взаємодії, що забезпечують солідарність в локальних масштабах». Сакральним об'єктом, за Гофманом, стає індивідуальність. У результаті термін «ритуал» використовується для опису символічних дій, за допомогою яких індивід демонструє повагу до себе та інших [Прозорова, с. 4-5, 12].

Проблемі ритуалу присвячувалися літературно-культурологічні твори. Серед авторів таких робіт слід виокремити А. Арто, Ж. Батая, А. Бретона, П. Клоссовскі, П. Паві та ін. Серед творів цього жанру вирізняються сміливі, у своєму роді епатажні роботи Р. Жирара, присвячені ритуалу жертвопринесення і колективного насильства, які, на думку дослідника, є фундаментом людської культури [Жирар].

Проблема ритуалу опиняється у фокусі сучасної філософії. Ритуал досліджують такі філософи, як О. Бикадоров, Ю. Кириленко, Д. Лебедев, О. Лісіна, В. Нечипуренко, Ю. Слуцька, Ю. Соколов, М. Ступін та ін. Філософи досліджують трансформації, яких зазнає ритуал, а також причини подібних трансформацій у різних типах соціуму.

В українській науці теми ритуалу, ритуальної комунікації, а також суміжні питання перебувають у фокусі пильної наукової уваги. Проблему соціалізації індивіда за допомогою ініціації висвітлюють О. Андрощук, О. Вознесенська, О. Пасічник, Т. Пуларія, Н. Сивопляс, Ю. Слуцька. Дослідження міфо-ритуальних аспектів гри ми знаходимо в роботах Н. Аксьонової. Трансформації свят досліджували Ю. Слуцька і С. Чуйко. Міфологічне коріння політичної комунікації розглядав В. Бурлачук. Відображення в ритуальному тексті таких величин, як простір і час, вивчали Т. Голі-Оглу і Л. Костенко. Ритуал як втілення соціальних відносин і поведінкову модель розглядають Е. Мельник і У. Хархаліс.

У рамках природничо-наукового підходу, який передбачає цілеспрямоване наукове пояснення будь-якого явища людського життя, ритуал розуміється як певна послідовність дій, що має утилітарну і точно визначену мету. У фокусі цього підходу опиняються переживання і процес, що складається з певної повторюваної послідовності дій, при цьому початковий сенс ритуалу цей підхід не розглядає [Кириленко, 2011а, с. 10-11]. Яскравими представниками цього напрямку є Л. Лоренц, Дж. Хакслі та ін..

З погляду етології, ритуал слід інтерпретувати в контексті біологічних законів, справедливих для всіх тварин. В етологічному розумінні ритуал – це «жорстко фіксована еволюційно вироблена інстинктивна поведінка» [Шмерліна, с. 32]. Термін «ритуалізація» вперше був введений Дж. Хакслі. В етології цей термін вживається в довільному значенні, позначаючи біологічно адаптивні поведінкові патерни, які, відхилившись від своєї первісної функції, слугують сигналами для побратимів за видом. Ритуал вважається праосновою мови і ціннісних систем [Дагаєва, с. 74; Нечипуренко, с. 24-25].

На думку австралійського етолога К. Лоренца, ритуал сприяє взаєморозумінню членів колективу, стримує потенційно небезпечні для нього форми поведінки, сприяє виникненню традиційної ціннісної системи, згуртовує групу і сприяє диференціації спільнот. За словами дослідника, ритуал є гамівною сорочкою, яку культура надягає на людину [Дагаєва, с. 74].

І. Шмерліна вважає коректним, припустимим та обґрунтованим використання поняття «ритуал» у біологічному і соціальному аналізі. Дослідниця стверджує, що, кажучи про специфіку ритуалізованої поведінки у людини і тварини, слід говорити про специфіку «різних еволюційних рівнів розгортання єдиної соціоетологічної форми» [Шмерліна, с. 31].

Основоположник біологічної теорії ритуалу В. Буркерт розглядає ритуальну поведінку як виконання базисної біологічної програми, яка не є специфічно властивою людині [Нечипуренко, с. 45].

Засновниками психологічного підходу до вивчення ритуалу були З. Фрейд і К. Юнг, які досліджували ритуал з погляду психоаналізу. Згідно з їхньою думкою,

ритуал був способом кодування несвідомого [Морина, с. 7]. За З. Фрейдом, ритуал є реакцією на придушення потягів [Нечипуренко, с. 77-78]. За К. Юнгом, ритуал нерозривно пов'язаний з архетипічним родовим досвідом [Морина, с. 7]. Жертвопринесення, на думку психоаналітиків, є символічним вбивством одного з батьків для вивільнення енергії людини [Нечипуренко, с. 165-167].

Відомий американський психоаналітик Е. Берн описує трансформацію сенсорного голоду в символічний (спрагу визнання). Символічне погладжування вчений називає транзакцією. Ритуал, згідно із цією концепцією, є повторюваною серією простих транзакцій, що доповнюють одна одну, та задані зовнішніми соціальними умовами. Таким чином, формальна розмова під час зустрічі є ритуалом взаємних погладжувань [Берн].

Відповідно до думки С. Давиденкова, ритуал є об'єктом психопатології, що виникає внаслідок нав'язливих станів у інертних, схильних до фобій індивідів. Згодом ритуал приймає форму культу, який творять представники художнього типу. Відповідно до цієї теорії, ритуал перешкоджає природному добору і є двигуном людської культури, обґрунтовуючи існування психічно слабких членів суспільства [Клопыжникова, Ромах].

У таких психологічних практиках, як, наприклад, психодрама, ритуал розглядається як ключ до несвідомого [Барц]. У сучасній психології пильну увагу отримує явище ініціації. Ініціаційний архетип досліджується в контексті подолання людиною вікових криз [Вознесенская; Ефимкина; Зимина].

У рамках соціологічного підходу ритуал трактується як «соціальна дія, яка виконує функцію упорядкування та консолідації соціальних груп» [Кириленко, 2011а, с. 11]. Неодмінним атрибутом ритуалу є колективність ритуальних дій, здійснення їх в суспільстві. Ритуал являє собою спосіб самоідентифікації групи, диференціації її від інших спільнот [Кириленко, 2011а, с. 11]. Увага акцентується на соціалізуючій та комунікативній функціях, безпосередньому зв'язку ритуалу із життям суспільства [Дагаева, с. 73-74]. До класиків у цій науковій сфері належать М. Вебер, Е. Дюркгейм, Р. Мертон, Т. Парсонс та ін.

Згідно з позицією французького соціолога Е. Дюркгейма, життя суспільства протікає у двох різних за своєю природою областях: області мирського (профанного) і області священного (сакрального). Ця опозиція є універсальною для всіх культур. Священні речі відокремлюються накладеними на них заборонами, ці заборони застосовуються до світських речей. Між світськими та священними речами повинна дотримуватися дистанція. «Релігійні вірування – це уявлення, що виражають природу священних речей і їх відносини або між собою, або зі світськими речами. Обряди – це правила поведінки, які наказують, як людина повинна поводитися зі священними речами» [Дюркгейм, 1998, с. 217-222]. Дюркгейм акцентує увагу на соціально-інтегруючому аспекті релігійного ритуалу [Дюркгейм, 1998, с. 227-228].

У сучасній соціології ритуал досліджують у контексті організаційної культури. Ця проблематика висвітлюється в роботах Л. Архангельської, С. Баркова, В. Верховина, О. Віханського, Т. Діла, К. Камерона, А. Кеннеді, Ю. Красовського, Р. Куїнна, Й. Кунде, О. Наумова, В. Попової, В. Співака, В. Томілова, Ч. Хенді, Е. Шейна, В. Щербини та ін.

Так, Л. Архангельська розглядає організаційний ритуал як інструмент управління, формування корпоративної ідентичності та диференціації співробітників від членів інших організацій [Архангельская, с. 4]. Дослідниця формулює визначення, згідно з яким організаційні ритуали є сукупністю програмованих дій і заходів «з високим ступенем емоційної залученості, які демонструють співробітникам цінності організації і орієнтовані на стабілізацію організаційного порядку, інтеграцію персоналу та підтримку його статусної ідентичності» [Архангельская, с. 8].

Представниця соціологічного напрямку Ю. Хамріна визначає ритуал як «стереотипну послідовність дій, що має символічне та екзистенціальне значення, повторюється в певні періоди часу і виражає в знаковій формі цінності групи і/або особистості» [Хамріна, с. 53]. На думку дослідниці, виконання ритуалу є самоціллю. Аналізуючи трансформації ритуалу в сучасному суспільстві, Хамріна виділяє три актуальні тенденції: виникнення сучасних ритуалів, що виконують

колишні функції, виникнення ритуалів з функціями, заданими заздалегідь, індивідуалізація ритуалу [Хамрина, с. 53-54].

Ю. Прозорова досліджувала проблему інтерактивного ритуалу з позицій соціології. Згідно з її визначенням, інтерактивним ритуалом можна вважати будь-яку взаємодію, що має такі характеристики, як фізична співприсутність двох і більше індивідів; уявлення учасників про межі, що відокремлюють їх від неучасників; загальні фокус уваги, емоційний досвід і настрої. Інтерактивний ритуал і ритуал збігаються частково, перетинаючись в області групових ритуалів [Прозорова, с. 8]. «Інтерактивний ритуал є соціально-комунікативною технологією організації групової взаємодії, оскільки здатний впливати на елементи соціальної дійсності» [Прозорова, с. 9-10].

Соціолог культури В. Шинкаренко, вивчаючи знаково-сміслову структуру соціокультурного простору, розглядає елементарні соціальні ритуали. За визначенням вченого, останні є первинними структурами, що лежать в основі поведінкової мови. Ці ритуали послуговували матеріалом, на якому сформувалися не тільки соціальні відносини, але також інтерсуб'єктивна структура культури і суспільства. Іншими словами, елементарні соціальні ритуали утворюють первинний комунікаційний простір. До основних елементарних соціальних ритуалів дослідник прилічує ритуали довіри і недовіри, агресивності і байдужості, влади і згоди, покірності, поваги і неповаги [Шинкаренко, с. 91, 93, 97].

Історико-релігієзнавчий підхід дослідження ритуалу включає в себе два напрямки. В рамках першого ритуал розглядається через вірування архаїчних племен, в рамках другого – позначається як частина вічного, що існує в теперішньому часі, яка, однак, відсилає до трансцендентного. В основі ритуалу лежать архетипи, які актуалізуються, повторюючись під час його проведення [Кириленко, 2011а, с. 11].

Найяскравішим представником релігієзнавчого підходу є румунський антрополог та історик релігії М. Еліаде. Він розглядає ритуал як головну форму невербального спілкування із сакральним. Ритуальна дія, що зберігає смисли, є одночасно космогонічною та екзистенційною [Нечипуренко, с. 50]. У своїх

роботах Еліаде описує категорію сакрального первісного часу *illud tempus*. Ритуальне відтворення сакрального часу реактуалізує священну подію у всій її смисловій повноті [Еліаде, 1996, с. 51-52].

А. ван Геннеп, відомий антрополог та фольклорист початку ХХ століття, проаналізувавши численний етнографічний матеріал, виділив клас ритуалів, що отримав назву «обряди переходу». Під обрядом переходу прийнято розуміти будь-який ритуал, супутній зміні соціального або біологічного статусу людини. Обрядові дії, які супроводжують події космічного порядку, також прилічуються до перехідних. Теоретично повна схема обрядів переходу складається з обрядів прелімінарних (відділення), лімінарних (проміжок) і постлімінарних (включення). На практиці рівновага цих трьох груп переважно відсутня. У багатьох випадках лімінарний етап розтягується до автономного самостійного етапу (наприклад, етап заручин або вагітності). Ван Геннеп висвічує альтернативну природу сакрального. Так, проходячи життєвий цикл, будь-яка людина переміщується між світським та сакральним світами, може бути світською щодо членів однієї групи і сакральною щодо членів іншої. Обряди переходу спрямовані на пом'якшення шкідливих наслідків подібних змін [Геннеп, с. 7-9, 15-17]. Тричастинна схема обрядів переходу, яку розробив ван Геннеп, широко використовувалася подальшими дослідниками. Найяскравішим прикладом застосування зазначеної концепції можна назвати праці В. Тернера [Тэрнер]. В українському релігієзнавстві О. Пасічник пропонує застосовувати цю модель як методологію під час вивчення обрядів життєвого циклу [Пасічник, с. 5].

У результаті лінгвістичного повороту у філософії проблема інтерпретації ритуалу переміщується в центр концепції ритуальної дії історико-філософської традиції ХХ століття. Існує три напрямки вивчення ритуалу: як певна регламентована структура (структуралізм), як мовленнєвий акт (як філософія мови) і як знакова система (семіотична постструктуралістська школа). Постструктуралісти інтерпретують ритуал через вирішення питань про співвідношення ритуального мікро- і макротекстів, про співвідношення ритуалу і дійсності [Кириленко, 2011а, с. 6-7].

В рамках структуралістського підходу ритуал досліджували Р. Барт, А.-Ж. Греймас, К. Леві-Строс, Е. Ліч, В. Пропп, Р. Якобсон та ін. Такий підхід передбачає розгляд ритуалу з погляду його синтаксису, тобто з позиції правил, за якими моделюється закладене в ритуальній системі послання. Структуралісти стверджують експлікацію смислу ритуальних дій через розуміння універсальної структури. Закладений код пропонується розшифрувати, аналізуючи елементи ритуалу і універсальні закони, яким вони підкоряються. Структура ритуалу повинна бути максимально простою, оскільки ритуал, який оперує мовою символів, безпосередньо звертається до підсвідомості учасників [Кириленко, 2011а, с. 15].

Е. Ліч уподібнює розуміння значення ритуалу розумінню граматичних правил незнайомої мови. Він вважає ритуал комунікативним кодом лінгвістичного типу. При цьому правила коду відомі акторам [Нечипуренко, с. 35].

Видатний англійський антрополог В. Тернер, який з'єднав структурний і функціоналістський підходи, визначає ритуал як стереотипну послідовність дій, «які охоплюють жести, слова та об'єкти, виконуються на спеціально підготовленому місці і призначаються для впливу на надприродні сили або істоти в інтересах і цілях виконавців» [Тэрнер, с. 32]. Чим більш приватною, локальною та структурованою є місія ритуалу, тим він складніше, і навпаки: чим місія універсальніше, тим простіше ритуал. За Тернером, ритуал включає в себе явний смисл (він належить до експліцитних цілей ритуалу і повністю усвідомлюється акторами), латентний смисл (перебуває на межі свідомості, але може бути повністю усвідомлений) і прихований смисл (повністю несвідомий і належить до базового загальнолюдського досвіду) [Тэрнер, с. 16, 39].

Найменшою одиницею, що зберігає специфічні особливості ритуальної поведінки, свого роду молекулою ритуалу В. Тернер визнає ритуальний символ. У кожній культурі є безліч тем, у більшості яких існує безліч виразів. Ритуал створює умови для вираження тем, а ритуальний символ – передає теми, причому, будучи багатозначним, один символ може передавати кілька тем. Символ має три

значних параметри: екзегетичний, операційний та позиційний. Екзегетичний полягає в поясненнях, які дослідник отримує від учасників ритуалу; в операційному дослідник зрівнює значення символу і його використання; нарешті, в позиційному параметрі дослідник зіставляє символ з іншими символами, таким чином знаходячи важливе джерело його значення [Тэрнер, с. 34-35, 41, 115-116].

В рамках постструктуралістського підходу ритуал розглядається як знакова система, і основна увага дослідників приділяється семантичному аспекту ритуальної дії. Дослідження семантичного рівня ритуальної дії спрямовано на закладене в ритуал значення, зв'язок, що виникає протягом ритуальної дії в актора з надреальністю. Оскільки перехід від профанного до сакрального не до кінця піддається раціональному тлумаченню, ритуал необхідно досліджувати лише в рамках контексту, в якому він існує [Кириленко, 2011а, с. 15-16].

В рамках семіотичного підходу, прихильниками якого є А. Байбурін, Ю. Лотман, А. Редкліф-Браун, В. Фукс та ін., ритуал інтерпретується як система виразних засобів, як текст, який має синтаксис, лексику та граматику [Radcliffe-Brown; Байбурин; Дагаева].

Видатний радянський семіотик Ю. Лотман визначає культуру як текстову реальність. Дотекстову стадію розвитку людства він ототожнює з докультурною стадією. За Лотманом, найбільш соціально значущі тексти були ритуалізовані [Лотман, 2002g, с. 28, 30]. Аналізуючи історію культури, Ю. Лотман поділяє поведінку на практичну і знакову. До знакової поведінки вчений уналежнює свято, гру, громадські та релігійні урочистості. До виникнення ритуалу, за Лотманом, призводять особливий одяг, рухи, зміна в типі і характері мови, музика, спів, сувора послідовність жестів і дій [Лотман, 2002b, с. 403]. Мислитель розглядає ритуал як інструмент колективної пам'яті, який зберігає її зміст [Лотман, 2002h, с. 239].

Конденсатором усіх принципів знаковості, за Лотманом, є символ. Філософ пропонує розглядати символ як самостійний текст, що пронизує історію культури і сполучає епохи. У цьому сенсі символ виконує щодо культури ті ж функції, що генетичний код для біологічної істоти. У символі конденсуються всі принципи

знаковості, водночас, символ виходить за рамки знаковості, він слугує посередником між різними областями семіозису, а також між семіотичною і позасеміотичною реальністю [Лотман, 2002с, с. 213, 225].

Вивченням семіотики ритуалізованих форм культури займається Л. Моріна. У своїй роботі дослідниця використовує поняття «ритуал» у широкому сенсі, як структуровану певним чином поведінкову модель. На відміну від норм природної мови, ритуал є єдністю форми і змісту, того, що означає, і означуваного. При цьому, враховуючи універсальні культурні закономірності, ритуал може бути описаний з погляду лінгвістики.

Ритуалізовані форми чутливі до нетекстової реальності, яка забезпечує варіативність їхньої інтерпретації. Дослідниця пропонує розглядати розвиток ритуально-семіотичної структури суспільства з урахуванням таких універсальних закономірностей, як постійне зростання внутрішньої різноманітності елементів системи внаслідок асиміляції з іншокультурними текстами, які забезпечують безперервність культурної динаміки [Морина, с. 3-4, 12].

Продуктивним і доцільним виявляється структурно-семантичний аналіз ритуалу. Найяскравішим представником цього підходу є А. Байбурін. У своїй монографії «Ритуал в традиционной культуре» на матеріалі дослідження вірувань східних слов'ян він проводить типізацію обрядів, досліджує функції, структуру та семантику ритуалу, способи, якими кодується його зміст. Ритуал за Байбуріним – вища форма символічної поведінки. Основним мотивом, присутнім у кожному ритуалі, є тема творення світу, встановлення правил і схем (особливо системи спорідненості), тобто творіння структури у всіх смислах. Ритуал втілює в собі необхідну для збереження культурного тексту ідею оновлення. Ритуальна реальність являє собою семіотичний двійник акту творіння. Дослідник виокремлює в східнослов'янській культурній традиції кілька рівнів ритуалізації поведінки, причому кожен рівень включає дві групи форм регламентованої поведінки, орієнтованих на життєвий або календарний цикл. Під час проведення ритуалу реальність семіотизується: різко зростає кількість використаних знакових

систем, кожна репліка учасників або вторгнення ззовні набувають знаковість [Байбурин, с. 11-18, 201-202].

У традиції філософії буденної мови ритуал досліджується побічно, не будучи центральною проблемою. Ритуал розглядається як текст і як комунікація. Текст функціонує за певними правилами, має певну структуру і містить у собі деяке послання. Такий текст є «мовною грою, де кожен учасник у рамках обмеженого простору приймає на себе роль виконавця регламентованих дій. Тобто ритуал задає деякі правила для учасників і міфологічного простору своєї актуалізації. Відмінність ритуалу від інших мовних ігор полягає в тому, що формальна мова – мова ритуалу – завжди веде до об'єднання людей в єдиний історичний простір». Ритуальний текст має три рівні: глибинний символічний, соціальний символічний і виразний, що дозволяє сформувати загальний ритуальний макротекстовий простір, який включає в себе мікротекстові рівні [Кириленко, 2011а, с. 16-17].

Відповідно до інтерпретації Дж. Остіна, ритуальна дія є мовленнєвим актом і включає в себе три рівні дії: локуцію, іллокуцію та перлокуцію. Локутивний рівень ритуалу включає в себе зовнішню структуру та мовленнєві засоби. Іллокутивний рівень – це внутрішня мета, яка об'єднує суб'єктів ритуалу. Ритуал як мовленнєвий акт може оцінюватися з позицій успішності ритуальних дій і правильності ритуальної структури. Дослідник виокремлює такі критерії успішності ритуалу, як досягнення соціальної конвенції (якщо не йдеться про автокомунікації), комунікація з трансцендентним, суб'єктивна впевненість учасника в успішності ритуальної комунікації, здійснення переходу (експліцитного або імпліцитного) з одного стану в інший [Кириленко, 2011b, с. 63-65].

У сучасній філософії проблема ритуалу набула популярності, оскільки виникла необхідність філософського осмислення великих об'ємів матеріалу, представленого іншими науками. Проте серед філософів діапазон поглядів досить широкий.

О. Бикадоров, вивчаючи роль ритуалу в сучасній культурі, трактує ритуал як приватний вид людської діяльності, спрямованої на перетворення навколишнього світу. Ритуал, за Бикадоровим, слугував механізмом колективної пам'яті, необхідним для функціонування традиційного типу культури і недоцільним для сучасної культури, спрямованої на створення нових текстів. Згідно з авторською гіпотезою, вивчення ритуалу в сучасній культурі має бути спрямоване на виявлення його вироджених форм і ритуалізованих форм діяльності. Дослідник розглядає ритуал у контексті принципу єдності змісту і форми, який передбачає можливість сповнення новим змістом старих, але модифікованих, пристосованих до нових умов форм. Такий підхід дозволяє розглядати обряд, гру та етикет як ритуалізовані форми діяльності. До вироджених форм ритуалу дослідник відносить такі види девіантної поведінки, як проституція і самогубство [Бикадоров, с. 6-8, 11]

Ю. Соколов розглядає категорію ритуалу у зв'язці з категорією лабіринту. Лабіринт трактується дослідником як просторово-часова характеристика ритуалу. Пропонується перемістити увагу з вивчення об'єктивного міфологічного змісту архаїчного ритуалу на суб'єктивне сприйняття цього змісту акторами ритуального дійства для тлумачення незрозумілих надлишкових елементів ритуалу. Автор пропонує досліджувати вплив ритуалу на людську свідомість, відчуття простору-часу і власного «я». Архаїчний ритуал розглядається як «культурна акція, яка формує світосприйняття, мислення і поведінку людей, постає як спосіб комунікації всередині людської спільноти» [Соколов Ю., 2009b, с. 8-10].

Ю. Кириленко бачить шлях до створення парадигми інтерпретації ритуальної дії в синтезі підходів до цієї проблеми в структуралізмі, постструктуралізмі і філософії буденної мови. Синтез пропонується засновувати на експлікації структури і рівнів ритуальної дії. Кириленко виокремлює два рівня контексту: макроконтекст (зкладає архетипи в ритуал) і мікроконтекст (виокремлює соціальні функції). Усередині цих контекстів виокремлюється суб'єкт-суб'єктна комунікація, в якій виділяються за зразком концепції

Дж. Остіна три рівні ритуальної дії (локуція, іллокуція, перлокуція). Кожному з рівнів відповідає власна інтерпретація. [Кириленко, 2011а, с. 18-19]

В результаті застосування цього методу Кириленко дає визначення, згідно з яким ритуалом є дії, що мають сакральний смисл для їхніх учасників (учасника). Через взаємодію із трансцендентним відбуваються як іманентні, так і зовнішні зміни. Таким чином, «ритуал пов'язує людину із сакральним світом або трансценденцією, соціальним світом, в якому вона перебуває, і з її власним іманентним світом» [Кириленко, 2011а, с. 9]. Кириленко виокремлює три рівні ритуалу: архетипічний, символічний та зовнішній обрядовий. Дослідниця пропонує дві класифікації ритуалу. Перша розрізняє архаїчні і сучасні ритуали, друга базується на відношенні суб'єкта ритуалу до трансцендентного (рівноправного або нерівноправного) [Кириленко, 2011а, с. 12].

Соціально-філософський підхід до вивчення ритуалу передбачає аналіз трансформацій, яких зазнає ритуал, і виявлення причин таких трансформацій у різних типах суспільств. Ритуал тематизується як соціальна практика, тобто елемент соціального репродукування.

Представник соціально-філософського підходу Д. Лебедев розглядає ритуал у контексті проблеми співвідношення старого і нового. В результаті вчений приходиться до розуміння того, як «в ритуалі здійснюється продукування нового, відносно якого традиція віднаходить свою вагомість, а практики, які відтворюють соціальний досвід, стабільність» [Лебедев, с. 13-14]. Згідно з визначенням Лебедева, «ритуал – це регулярний тип практичного акту, що продукує та репродукує соціальний простір і час за допомогою характерної для нього комунікації» [Лебедев, с. 13-14]. Дослідник акцентує увагу на вироблених ритуалом відмінностях, які зберігають соціальний порядок. До таких відмінностей належать соціальні, вікові та гендерні відмінності. Окремо розглядається секулярний ритуал, який трактується як ряд шаблонних дій, які не мають зв'язку із сакральним [Лебедев, с. 14, 16].

М. Ступін, який також є представником соціально-філософського напрямку, вважає за доцільне шукати підстави кризи ритуалу, аналізуючи структуру буття.

Ритуал у його розумінні є базовою формою онтоструктуруючої діяльності, яка слугує основою функціонування соціального буття. Будучи оперативною моделлю, через яку контролюється і керується світ, ритуал моделює природу, а також синхронізує соціально-онтологічні та соціально-антропологічні компоненти в процесі соціальної динаміки [Ступин, с. 3, 8]. Вчений обґрунтовує доцільність міфо-ритуального підходу стосовно аналізу соціальних явищ та процесів. До можливих причин соціальної дисфункції ритуалу в сучасному суспільстві філософ прилічує «структурно-трансформаційні зрушення і антисистемність (ризоморфність) соціально-онтологічного сприйняття в сучасній масовій свідомості» [Ступин, с. 7-8].

Г. Уткіна займалася виявленням ролі ритуалу в трансляції змісту соціальної пам'яті. У контексті цього дослідження ритуал визначається як спосіб «буття соціальних відносин, які діалектично розвиваються в суспільстві, та відображають найбільш суттєве в змісті соціальної пам'яті» [Уткина, с. 10]. До специфічних особливостей ритуалу дослідниця уналежнює дискурсивність, діалогічність, оказіональність і динамічну трансформацію. Уткіна акцентує увагу на лабільності ритуалу, завдяки якій він здатний підлаштовуватися під мінливі культурні умови, зберігаючи внутрішній зміст соціальної пам'яті [Уткина, с. 10, 25].

З позицій соціальної філософії вивчав ритуал В. Нечипуренко. Вчений пропонує комплексне вивчення ритуалу за допомогою соціально-філософського синтезу. Нечипуренко застосував до вивчення ритуалу комплементарний підхід, який здатний охопити таке складне, багаторівневе явище. Відповідно до зазначеного підходу, ритуал розглядається одночасно як іррефлексивно-поведінкова реалія і смислоутворюючо-світоглядна. Ритуал слід розглядати в трьох ракурсах: «як спосіб організації комунікативного простору, що конституюється скороминущою взаємодією агентів інформаційного обміну» (комунікативний аспект), «як безмовне знання, що є недоступним для локальної свідомості» (іррефлексивно-поведінковий аспект), як пряму апеляцію до свідомості учасників (архаїчна форма трансляції смислів) [Нечипуренко, с. 13-14]. За визначенням філософа, ритуал – це «форма соціальної поведінки, що базується

на феномені архетипічного символізму, яка торкається ключових цінностей суспільства, обіграє дихотомію сакрального і профанного і в цьому сенсі являє собою практичну реалізацію міфологічного світогляду» [Нечипуренко, с. 24]. Екзистенціальний сенс ритуалу полягає у вибудовуванні і підтримці гармонійного соціального порядку, який має природу ритму [Нечипуренко, с. 17].

О. Лісіна визначає ритуал як «особливого роду явище, що виражається в певній послідовності дій, що проєціює соціальні та екзистенційні складники на сакральні і профанні простори, а також корелює з фізичною реальністю і різними сферами життєдіяльності людини» [Лісіна, 2008, с. 11]. Соціально значущими характеристиками ритуалу вона вважає символічність, онтологічність і універсальність. Лісіна виокремлює два способи сприйняття ритуалу: емоційний (для учасників) і раціональний (для дослідників, сторонніх спостерігачів або носіїв інших культур). У першому випадку ритуал сприймається як «повернення в вихідний архетиповий стан», як спосіб соціальної та індивідуальної гармонізації; у другому – як набір «схем» [Лісіна, 2008, с. 10].

перспективним показує себе метод дослідження ритуалу з погляду теорії комунікації. Враховуючи специфіку дослідження, вважаємо доцільним розглянути цей метод прицільно.

1.2. Філософські засади дослідження соціальної комунікації

Розгляд ритуалу в ракурсі моделі соціальної комунікації відкриває широкі перспективи для досліджень. Адже в сучасному суспільстві окрім зростання об'єму накопиченої людством інформації, з'являються нові засоби для її передачі. Через це відбувається невинне зростання швидкості передачі інформації. Дані явища відкривають нові шляхи для комунікації, прискорюють її темп. Комунікативні аспекти ритуалу, його інформаційний складник в таких умовах набувають більшої значущості.

Феномен комунікації в останні десятиліття є об'єктом пильної дослідницької уваги. Так Т. Дридзе розглядає комунікацію з позицій

семіосоціологічного підходу, С. Куликов, Ю. Підгорецькі, В. Сметана та ін. розглядають комунікацію в контексті соціальних процесів. Н. та С. Іщуки досліджують екзистенційний і трансцендентний виміри комунікаційної взаємодії. Г. Почепцов висвітлює теми міфологічної, перформансної та міжкультурної комунікації. І. Альошина, Е. Мельник, В. Нечипуренко та ін. досліджують комунікативний аспект ритуалу.

Проте таке складне і багатоаспектне явище як комунікація потребує додаткового уточнення дефініцій. Крім того, у даних дослідженнях залишається не висвітленим питання двоспрямованості ритуальної комунікації та не достатньо дослідженими де-які її аспекти. Нижче ми проаналізуємо різноманітні визначення понять «комунікація» та «соціальна комунікація», а також виявимо специфічні ознаки ритуальної комунікації.

Термін «комунікація» має безліч трактувань, що виражає багатогранність явища. Деякі визначення суперечать одне одному. Наприклад, існують розбіжності в питанні розмежування понять «комунікація» і «спілкування».

Так, К. Черрі ототожнює дані поняття, зазначаючи, що суспільство можна визначити, як людей, що перебувають в стані комунікації [Икаева, с. 254-255]. Ю. Підгорецьки вважає спільними ознаками комунікації та спілкування їх співвіднесеність з процесами передачі та обміну інформацією, зв'язок з мовою та з соціомовленневою поведінкою учасників процесу [Підгорецьки, с. 161].

За визначенням українського дослідника Г. Почепцова, під комунікацією слід розуміти «процеси перекодування вербальної в невербальну і невербальної у вербальну сфери». Іншими словами, перехід від говоріння одного суб'єкта до дій іншого [Почепцов, с. 15]. Також існують й інші варіанти інтерпретації терміна «комунікація». Комунікацію трактують як засіб зв'язку будь-яких об'єктів матеріального і духовного світу; як спілкування, за допомогою якого люди обмінюються інформацією; як передачу і обмін інформацією, спрямовані на вплив на соціум і його компоненти [Алешина, с. 4].

Українська дослідниця Е. Мельник розрізняє комунікацію та спілкування. Вона визначає комунікацію як «обмін інформацією між будь-якими динамічними

системами або їх підсистемами» [Мельник, с. 66]. Авторка наголошує на необов'язковості наявності в процесі комунікації взаємодії людини з людиною. На її думку, об'єктом комунікації може бути машина, або тварина, в той час як процес спілкування неодмінно передбачає діалог між людьми [Мельник, с. 66].

Деякі дослідники прилічують до комунікації не тільки вербальний аспект, міміку, жести тощо, але і такі засоби зв'язку, як телефон, залізниця тощо, тобто всі символи розуму і способи їх передачі в просторі та часі [Икаева, с. 256]. Г. Пшегусова пише про наявність комунікації вже на внутрішньоособистісному рівні, що зумовлено діалогічною природою свідомості. Таким чином, процес сприйняття іншого є відображенням внутрішньоособистісного діалогу [Пшегусова, с. 13]. Українські дослідники Н. та С. Іщуки підкреслюють важливість інформаційного складника комунікації. Згідно з їх позицією, виконання репрезентативної та інформаційної функцій щодо єдності комунікантів є призначенням комунікації [Іщук Н., Іщук С., с. 100].

Дослідники виокремлюють такі форми комунікативної дії, як наслідування (уподібнення кому-небудь або чому-небудь, властиве для первинного рівня соціалізації, трапляється також при передачі традиції); діалог (взаємодія рівноправних суб'єктів комунікації), управління (суб'єкт впливає на об'єкт) [Воробьев, Гайтюкевич, с. 64].

М. Каган розмежовує поняття «комунікація» і «спілкування», оскільки вважає перший процес односпрямованим (суб'єкт – об'єкт), а другий – двоспрямованим (об'єкт – об'єкт). Крім того, на його думку, комунікація являє собою інформаційний процес (передача повідомлень), у той час як спілкування має практичний, матеріальний і духовний характер [Икаева, с. 255].

У багатьох дослідженнях підкреслюється, що комунікація являє собою «соціальний процес, що відображає соціальну структуру і виконує в ній сполучну функцію». [Икаева, с. 254] Тобто комунікація, відповідно до даного визначення, – соціальна за своєю природою. З позицій концепції символічного інтеракціонізму, людська природа і соціальний порядок розуміються як продукти комунікації, оскільки кожен вчинок індивіда є результатом взаємних поступок інших

індивідів. Суб'єкт, таким чином, формується в процесі повсякденної взаємодії. Цій концепції співзвучний погляд Е. Сепіра, згідно з яким суспільство невинно відроджується, творчо відтворюється за допомогою комунікативних актів, що здійснюються між індивідами [Икаева, с. 254, 257].

За словами В. Сметани, соціальний порядок є комунікативний порядок [Сметана, с. 23]. На думку філософа основою формування соціальної комунікативної взаємодії є інтерсуб'єктність соціальної комунікації, що виражається в єдиному комунікаційному часі та просторі. Комуниканти не тільки розуміють одне одного, а й здатні «сумісно конституювати спільний соціальний порядок» [Сметана, с. 10]. Підсумовує вищенаведені позиції думка Н. Лумана, згідно з якою «суспільство невіддільне від власного типу комунікації; воно і є комунікація» [Пшегусова, с. 19]. Тобто, будь-які соціальні процеси та соціальні відносини містять у собі комунікативний аспект.

Згідно з визначенням В. Сметани, комунікація як діяльність є системою елементарних актів, що складаються з ланцюга взаємопов'язаних комунікативних дій. Суб'єкт входить у комунікативну ситуацію, оцінює її, вибирає суб'єкта для можливої взаємодії, ставить задачу комунікативного менеджменту, привертає суб'єкта партнера і под. [Сметана, с. 9]. Як бачимо, спектр трактувань поняття досить широкий. У рамках дослідження нас цікавить переважно єдність комунікативних і соціальних процесів а також інформаційний аспект комунікації.

Для здійснення комунікації необхідна наявність комуніканта (відправника), реципієнта (одержувача) і переданого повідомлення. У ритуалі реципієнтом слугують сакральні сили, трансценденція. Так Ю. Соколов описує комунікацію між пластами буття в ритуалі. На думку дослідника для успішного здійснення такої комунікації є необхідним дотримання двох умов, перша з яких: подолання перепон між людським та демонічним планами буття, а друга: зміна структури свідомості та системи відчуттів учасників процесу [Соколов Ю., 2009а, с. 189]. У деяких випадках у ролі реципієнта може виступати підсвідомість індивіда, ритуали, сновидіння та релігійний екстаз здавна були формами взаємодії з несвідомим [Ачитаева, с. 20]. Але ритуал, будучи соціальним явищем та

здебільшого формою колективної поведінки, як ми переконаємось нижче, неодмінно містить в собі соціально-комунікативний аспект.

Засобом невербальної комунікації ритуал вважали такі дослідники, як Е. Ліч, К. Леві-Строс, В. Нечипуренко. Так, В. Нечипуренко акцентує увагу на передачі в ритуалі соціально значущих смислів. Комунікативний аспект ритуалу сприяє внутрішньогруповій інтеграції і зумовлює невербальне взаєморозуміння членів спільноти [Нечипуренко, с. 18]. Таким чином, доцільним буде розгляд ритуалу в ракурсі моделі соціальної комунікації.

За визначенням В. Сметани, соціальна комунікація – це «особливий соціальний феномен, що виражає такі межсуб'єктні відносини, як соціальну комунікативну взаємодію, обмін соціальними смислами в соціальному часі і просторі, соціальне пізнання, конструювання та конституювання соціальних та міжособистісних відносин» [Сметана, с. 9]. Під поширенням смислів у соціальному просторі дослідник має на увазі «сприйняття їх людьми, що перебувають в певних соціальних відносинах з комунікантом» [Сметана, с. 18]. Таким чином, вивчаючи соціальну комунікацію, ми вивчаємо те, як знання, вміння, емоції, стимули доходять до реципієнтів, а також як довго ці смисли зберігають свою цінність для суспільства. В ситуації, коли відбувається рух знаків, а не рух смислів, ми можемо говорити про псевдокомунікацію. В. Сметана пише про специфічне комунікаційне пізнання, яке полягає в опануванні соціальних смислів у комунікативній взаємодії. Учасники соціальнокомунікативного процесу мають на меті такі цілі, як пізнавальна (поширення або придбання знань або умінь), спонукальна (отримання стимулів до будь-яких дій або стимулювання інших), експресивна (вираження або віднаходження емоцій для досягнення вищезазначених цілей) [Сметана, с. 19, 26-28]. Ритуал є потужним знаряддям спадкоємності та збереження традиції саме завдяки передачі під час ритуального дійства важливих соціокультурних смислів, результатом чого є комунікаційне пізнання, яке відбувається в ході опанування цими смислами учасниками обряду.

Сучасний ритуал завдяки розвитку інформаційних технологій отримує набагато більше засобів для поширення смислів у соціальному просторі-часі, що розширює його соціокомунікативні можливості. Водночас смисл багатьох ритуалів був втрачений, і сьогодні ми можемо спостерігати їх вихолощені форми, тобто лише рух знаків у соціальному просторі, в ході якого не відбувається соціальне пізнання. Ритуальне дійство, під час якого не відбувається рух соціокультурних смислів, доцільно розцінювати як ритуалізовану поведінку [Нівня, 2017, с. 73].

В. Конецька визначає соціальну комунікацію як комунікативну діяльність, зумовлену «рядом соціально значущих оцінок, конкретних ситуацій, комунікативних сфер і норм спілкування, звичайних у конкретному суспільстві» [Конечкая]. На думку Ю. Підгорецькі, соціальна комунікація виконує такі основні завдання, як інтеграція індивідів у соціальні групи, а груп – у соціум, внутрішня диференціація суспільства і под.. Вчений загострює увагу на зростанні значущості соціальної комунікації в сучасних умовах бурхливої інформаційної революції. На його думку, соціальна комунікація відіграє в соціумі тим більшу роль, чим більш складна діяльність суспільства і, відповідно, більший об'єм накопиченої інформації [Подгорецки, с. 159-160].

С. Куликов визначає соціальну комунікацію як «особливий соціальний феномен, що виражає такі міжсуб'єктні відносини, як індивідуально-особистісну та соціально-значущу комунікативну взаємодію, що виражається в обміні соціальними смислами в соціальному часі і соціальному просторі, соціальне пізнання, конструювання та конституювання суспільних та міжособистісних відносин, будучи при цьому важливою функціональною характеристикою суспільства, яка орієнтована на відтворення і конструктивну динаміку соціокультурних норм і зразків, що підтримують суспільну єдність» [Куликов С., с. 8-9]. Соціальний діалог, згідно з позицією Куликова, реалізується у всіх формах відносин і взаємодій, як особистісних, так і соціальних. Таким чином відбувається діалог громадянського суспільства і держави, який реалізується на мікрорівні (індивідуально-особистісне спілкування), макрорівні (комунікативна взаємодія

соціальних груп), мегарівні, де соціальний діалог набуває форми конструктивної динамічної збалансованості всієї суспільної системи, метамегарівні (діалог культур, цивілізацій). Результатом соціального діалогу виступають соціальна гармонія, стабільність і под. [Куликов С., с. 9]. Результатом мультикультурного діалогу є також обмін звичаями та ритуалами. В умовах глобалізації питання запозичення іншопольтурних обрядів набуває актуальності та потребує пильної дослідницької уваги для встановлення позитивних та негативних рис даного явища.

Не зважаючи на взаємопроникнення культур та уніфікацію комунікаційних моделей, питання міжкультурної комунікації залишається актуальним. Навіть найпростіше повідомлення може бути носієм певного набору інформації, який буде не в змозі сприйняти представник іншої національної культури. Для ефективного діалогу з представниками інших культур необхідно враховувати національні відмінності: розбіжності у поглядах на цінності, специфіку сприйняття таких онтологічних величин, як простір і час [Почепцов, с. 600-602, 605].

С. Куликов досліджує дискурсивний характер соціальної комунікації, що виражає, на його думку, її впорядкованість, урегульованість і осмисленість. Вчений виокремлює побутовий і статусно-орієнтований дискурси, де перший – це міжособистісне спілкування, а другий – соціально значуща комунікація [Куликов С., с. 14].

У ритуалі комунікація завжди соціально орієнтована. В обрядовому сценарії відбувається спілкування не особистостей, а соціальних ролей, взаємодія статусів. Наприклад, під час весільного ритуалу взаємодіють не особистості, а статуси нареченого, нареченої, тещі, свекрухи і так далі. Більш того, як у будь-якому обряді переходу, тут акцентується увага на зміні стану і на тих привілеях та заборонах, які учасник отримує разом із новим статусом. Такі особливості комунікації так само трапляються в спільнотах, чие життя часто ритуалізоване, а соціальна структура суворо ієрархічна [Нівня, 2017, с. 73-74].

Г. Пшегузова пише про наявність у комунікації екзистенційного виміру, який проявляється в модальності інтерсуб'єктивного діалогу. Структура взаємодії я-суб'єкта з іншим суб'єктом, яка реалізується в накладенні на соціальні ситуації, є екзистенційною підставою комунікації. Дослідниця вводить поняття «комунікативної матриці» суспільства, тобто «стійкого комплексу характеристик сформованого в суспільстві типу комунікації, який передбачає певні ціннісно-нормативні конститутиви соціального життя, що оптимально поєднуються з ним» [Пшегузова, с. 13]. Таким чином, соціальний тиск на індивіда виявляється тиском мережі значень, яка встановилася в культурі [Пшегузова, с. 13]. Ритуал є одним з найефективніших накопичувачів та трансляторів соціального досвіду. Нерідко обряди здійснюються індивідами під впливом суспільного тиску. В таких ситуаціях втрачаються важливі соціокультурні смисли, не відбувається комунікація з сакральним та ритуал втрачаючи потужний енергетичний потенціал, перетворюється на ритуалізовану поведінку.

Т. Дридзе, яка використовує семіосоціопсихологічний підхід, трактує соціальну комунікацію як «обмін діями породження і інтерпретації текстів» [Дридзе, с. 145], тобто як текстову діяльність, текст же розуміється як комунікативно-пізнавальна одиниця. Однак породження тексту в комунікації переважно є не самоціллю, а результатом прагнення розв'язати якусь проблему. Ключовим для концепції дослідниці є ефект діалогу, таким чином, псевдокомунікацією дослідниця вважає спробу діалогу, що не увінчалася адекватними інтерпретаціями комунікативних інтенцій, а квазікомунікацією – ритуальне дійство, яке підміняє спілкування і не передбачає діалогу [Дридзе, с. 145-147]. У цьому разі комунікативний аспект ритуалу упускається, оскільки дослідниця не враховує комунікацію із сакральним, яка присутня в обряді. Крім того, перефразовуючи вищевикладене, повторимо, що діалог у ритуалі відбувається, але не на побутовому, а на соціальному рівні.

Резюмуючи вищенаведені визначення ми пропонуємо розуміти під соціальною комунікацією соціальну взаємодію в ході якої відбувається рух та

обмін соціальними смислами у соціальному просторі-часі, інтеграція та диференціація соціальних груп.

Будучи соціальною істотою, людина здійснює будь-які дії, узгоджуючи їх із соціальним фоном. Будь-яка дія є висловленням своєї соціальної позиції. Здійснюючи ритуал, індивід тим самим обіграє певну соціальну роль, демонструє і проголошує свою належність до певної групи. Індивідуальний ритуал, навіть у випадках, коли його виконання суперечить прийнятим у цьому суспільстві нормам і цінностям, є висловленням індивідом як соціальною одиницею своєї політичної позиції, його діалогом із суспільством. Таким чином, комунікація в ритуалі відбувається у двох напрямках: комунікація з трансцендентним, сакральним і соціальна комунікація [Нівня, с. 2017, с. 74].

І. Альошина розглядає обряд як форму соціально-культурної комунікації. Дослідниця підкреслює, що обрядова діяльність неодмінно пов'язана із селекцією соціокультурного матеріалу, оскільки через комунікаційні канали транслюється лише найбільш значуща та цінна для даної групи інформація. Ключовими особливостями обряду в рамках своєї концепції дослідниця вважає повторюваність, багатозначність, авторитарність, вибірковість та дієвість [Алешина, с. 9]. В умовах стрімких змін у соціумі посилюється інтеграційна функція ритуалу, збережені в обряді важливі соціокультурні смисли підтримують спадкоємність, повертають відчуття стабільності та безпеки.

Е. Мельник пише про синтез вербальної та невербальної комунікації в ритуалі. За її словами, ритуал «діалогізує відносини між його учасниками» [Мельник, с. 67]. Також дослідниця пропонує розглядати ритуал як «інтенсифікацію наявних комунікативних інтенцій, переклад їх у більш технологічну форму»? під якою слід розуміти «досягнення рогнозованого результату» [Мельник, с. 66].

С погляду В. Нечипуренка комунікативний аспект ритуалу реалізується у «вибудовуванні символічного семантичного простору, в якому смисл у процесі комунікативної трансляції опосередковується символом» [Нечипуренко, с. 18]. Ритуал сприяє невербальному взаєморозумінню членів групи, оскільки через

ритуальну комунікацію відбувається створення зв'язків «своїх» та відторгнення «чужих». Відповідно до думки В. Нечипуренка, будь-який ритуал характеризується особливими типами комунікації. До таких дослідник уналежнює формалізовану мову і спів, формалізовані рухи тіла і танець, матеріальні символи, які замінюють слова. На відміну від буденної комунікації, ритуальна комунікація не здатна передавати логічну аргументацію, крім того, вона бідніша в семантичному плані [Нечипуренко, с. 18, 258]. Іншими словами, ритуальна комунікація є формалізованою, в той час як для буденної мови властива гнучкість.

Таким чином, «специфічними ознаками ритуальної комунікації є її формалізованість, а також двоспрямованість: комунікація з сакральним та соціальною комунікація. Ритуал залишається ритуалом, доки у ході його проведення відбувається прилучення до сакрального і обмін значущими соціокультурними смислами» [Нівня, 2017, с. 75].

Перш ніж перейти до остаточного формулювання авторського визначення поняття "ритуал", зупинимось на методологічних засадах дослідження. З загально-наукових методів дослідження нами були використані методи абстрагування, аналогія, аналіз і синтез, узагальнення, індукція, моделювання та порівняльно-історичний метод.

Аналіз як розділення об'єкту на складники було застосовано на етапі вивчення різноманітних підходів дослідження феноменів ритуалу, звичаю, церемонії, традиції та комунікації, явищ ініціації, гри, свята, перформансу і жертвопринесення. Також метод аналізу було використано під час розробки класифікації ритуалів та визначення основних функцій ритуалу.

Синтез як уможлидне об'єднання різноманітних сторін предмету в єдине ціле було використано на етапі формулювання висновків. Також застосування даного методу було доцільним під час комплексного дослідження феномену ритуалу у міждисциплінарному ракурсі.

Метод абстрагування як уможлидне відвернення від ряду властивостей досліджуваного явища з виділенням властивостей, що цікавлять автора,

застосовувався для детального дослідження ритуального аспекту процесу соціалізації особистості та міфо-ритуальних моделей у маніпулятивних схемах.

Метод узагальнення як процес встановлення спільних властивостей та ознак предметів було використано для з'ясування спільних властивостей явищ гри та ритуалу, перформансу та ритуалу. Також для встановлення спільних рис феномену ініціації та орієнтації сучасного суспільства на успіх.

Метод індукції як уможлиблюючий процес руху від одиничного до загального було застосовано для визначення загальних сучасних тенденцій. А саме тенденції до творення ритуальних сценаріїв на основі міфологій різноманітних культур та епох, тенденції до реархаїзації та реміфологізації соціальної свідомості, сакралізації інтернет- і медіапростору, а також сакралізації успіху, тенденції до взаємопроникнення ігрової та ритуальних сфер..

Метод аналогії як перенесення на менш досліджений об'єкт знання, що було отримано під час вивчення більш дослідженого об'єкту було використано на етапі дослідження функціонування у сучасному світі ритуально-міфологічних механізмів. Таким чином було досліджено функціонування механізму ініціації у сучасному соціумі, а також автором були простежені паралелі між архаїчними сакральними об'єктами та сучасними героями, ініціаційними сценаріями та сучасними рольовими і комп'ютерними іграми. Таким же чином була досліджена наявність у сучасному світі характерного для міфологічної свідомості розділення на «чуже» та «своє».

Порівняльно-історичний метод як виявлення спільного та особливого у різних історичних явищах шляхом порівняння було використано для реконструкції історичного розвитку явища ритуалу в умовах традиційної культури, християнської релігії та сучасного соціуму, для реконструкції еволюції співіснування ритуальної та ігрової сфер. Також за допомогою даного методу було досліджено трансформації календарних свят, обрядів жертвопринесення, ініціацій життєвого циклу людини та ініціацій в спільноті.

Метод моделювання як перенесення інформації про одні об'єкти на інші об'єкти було застосовано під час роботи з тричастинною моделлю обрядів

переходу та її застосування для дослідження сучасних форм ініціації, психотерапевтичних практик і ситуації революції. Дану модель ми використовували у вигляді апроксимативної репрезентації, тобто спрощуючи її до схематичного рівня із врахуванням концепції лімінальності В. Тернера, як кумулятивної модифікації. Розуміючи приблизність апроксимативної моделі ми, однак, вважаємо доцільним її застосування в рамках даного дослідження, оскільки вона задовольняє поставленим меті та завданням і адекватно відображає структуру соціальних процесів, які нас цікавлять.

Характер дослідження зумовив доцільність застосування семіотичного підходу. У своїй роботі ми спиралися на праці таких вчених, як А. Байбурін, Ю. Лотман, Л. Моріна та ін. Даний підхід використано для визначення значущих компонентів у ритуальному сценарії, а також для аналізу текстового шару соціокультурної реальності. Таким чином, семіотичний підхід дозволив дослідити ритуальний текст на предмет виявлення звукових образів, що зумовлюють вплив ритуалу на індивідуальний час його учасників. Текст сучасного ритуалу було розглянуто з метою виявлення в останньому ігрового складника, а також з метою виявлення наявності у ньому символів, що являють собою позитивні якорі. Ситуації революцій було розглянуто у ракурсі трансформації та продукування значущих текстів.

Опорним методологічним складником стала теорія комунікації, яка була затребувана для визначення відправників і адресатів ритуальної комунікації, для виявлення комунікативних схем, що функціонують у побутовій, політичній, рекламній, дозвільній та інших сферах соціального буття. У ракурсі цього підходу було розглянуто мультикультурний діалог та обмін ритуалами і звичаями, як найяскравіший його прояв. Інтернет та медіапростір було розглянуто як нове середовище для поширення ритуальної комунікації. Календарна обрядовість досліджена в аспекті соціокомунікативної взаємодії на державному рівні. Досліджено активізацію міфо-ритуальних комунікативних моделей в ситуації соціальної кризи.

Для остаточного формулювання авторського визначення поняття «ритуал» ми вважаємо за потрібне звернутися до системного методу параметричної загальної теорії систем для осмислення ритуалу як системи. В рамках дослідження ми обмежимося визначенням системних дескрипторів: концепту, структури і субстрату. У цьому разі концептом системи, її головною визначальною властивістю ми пропонуємо вважати двоспрямовану комунікацію, а саме комунікацію профанної і сакральної сфер та соціальну комунікацію. Саме присутність сакрального виміру перетворює символічну дію на ритуал, коли ж ритуал позбавляється сакрального компонента, відбувається його виродження. Соціальний вимір, будучи іманентно наявним складником ритуалу, зумовлює неодмінну присутність в обряді соціально-комунікативного аспекту.

Структурою, головним системоутворюючим відношенням ми пропонуємо вважати синтаксис ритуалу, його сценарій. Причому в цьому сценарії буде переважати тричастинна форма, запропонована ван Геннепом: відділення від профанної сфери, транзит через сакральну область і повернення до профанного. Субстратом системи, тим матеріалом, на якому реалізується структура, ми, солідаризуючись із В. Тернером, пропонуємо вважати ритуальний символ. Цей вибір зумовлюється невідлімністю й універсальністю ритуального символу.

Резюмуючи вищенаведені визначення поняття «ритуал», ми пропонуємо авторське визначення ритуалу як специфічної форми соціальної комунікації, яка реалізується через комплекс символічних дій, що здійснюються колективом або індивідом для перетворення онтологічних і соціальних аспектів дійсності за умовою комунікації з об'єктивованим в міфологічному сенсі сакральним, з використанням традиційних або трансформованих відповідно до суспільних тенденцій практик.

Соціальна роль ритуалу полягає в тому, що у процесі комунікації відбувається актуалізація стереотипічного досвіду, загальнокультурних і індивідуальних цінностей, семіотизація реальності і зміцнення внутрішньокolleктивних зв'язків у контексті їхньої спадкоємності і розвитку, конструювання та конституювання соціальних і міжособистісних відносин.

1.3. Співвідношення понять комунікативної практики: ритуал, звичай, церемонія і традиція

Незважаючи на достатню розробленість теми в різних областях наукового знання, в сучасній науковій літературі з ритуалу існує безліч полемічних питань. Так, наприклад, відсутня єдина позиція щодо понять «обряд» і «ритуал». Деякі дослідники вважають ці терміни синонімами, деякі – розмежовують дані поняття. Нижче ми докладно проаналізуємо, зіставимо обидва погляди і обґрунтуємо нашу позицію із зазначеного питання.

На думку Ю. Кириленко, «ритуал передбачає не просто виконання деякої послідовності обрядових дій, але й знання їх символічного смислу. Таким чином, ритуал з необхідністю пов'язаний з таким поняттям, як символ» [Кириленко, 2010, с. 39]. Дослідниця вважає обряд вихолощеною, беззмістовною формою ритуалу. Іншими словами, ритуал стає обрядом, коли втрачає смисли, а його актори – віру в реальність символічних дій. Ритуал, на відміну від обряду, крім колективних дій передбачає особисту роботу кожного учасника, задіює індивідуальність. Водночас обряд іманентно наявний у ритуалі. Таким чином, обряд може існувати без ритуального аспекту, а ритуал без обрядового складника неможливий. Також обряд можна вважати найнижчим рівнем ритуалу, оскільки за допомогою обряду індивід долучається лише до соціальної групи, а за допомогою ритуалу – ще й до надреальності [Кириленко, 2010, с. 39-41].

І. Сертакова, досліджуючи східні культури, дійшла протилежного висновку, згідно з яким ритуал є різновидом обряду. Обряд в її інтерпретації – це «традиційні дії, що супроводжують важливі моменти в житті людського колективу» [Сертакова, 2006]. Ритуал являє собою форму символічної поведінки, систему слів і дій, яка має певні культурні цінності [Сертакова, 2006].

С. Бондирева і Д. Колесов вважають, що структура будь-якої події може включати в себе елементи різних рівнів. Так, ритуал впорядковує сферу емоцій, а обряд – сферу свідомості індивідів. Таким чином, ритуал – це явище символічне, а обряд – ідеологічне [Доброниченко, с. 9].

Відповідно до думки О. Бикадорова, обряд є ритуалізованою формою діяльності. Ритуал, виникши як механізм колективної пам'яті, існував тільки на архаїчному етапі розвитку культури, тому в сучасному соціумі можна говорити лише про явище обряду. Обряд, використовуючи форму ритуалу, будучи десакралізованим, має буденну спрямованість [Бикадоров, с. 7, 11].

У. Хархаліс також розмежовує поняття «обряд» і «ритуал», вважаючи останній різновидом першого. Ритуал у його трактуванні слугує нібито формулою для проведення обрядових дій. Тобто обряд зберігає в собі зміст і суть символічних дій, а ритуал – структуру і порядок поведінки. Ритуал, будучи поведінковим сценарієм, відіграє важливу роль у соціальному вихованні, залученні людей до колективних норм поведінки. Обряд же акумулює думки і почуття, викликані змінами в системі соціальних зв'язків [Хархаліс].

Ю. Триль розуміє обряд як «комплекс символічних дій, встановлених громадською думкою і пов'язаних з побутовими явищами, поглядами, нормами і принципами» [Триль, с. 266]. Ритуал являє собою послідовність символічних дій, покликаних вплинути на навколишню дійсність. Корінна відмінність між обрядом і ритуалом, на думку вченої, полягає в тому, що ритуальне дійство суворо регламентоване, а обрядове – відкрите для імпровізації: «в народному обряді все йде від усного переказу, від ігрової традиційної дії, від самого життя» [Триль, с. 266-267].

Вищенаведені концепції об'єднує лише теза про смислову нетотожність понять «обряд» і «ритуал». В іншому згода між дослідницькими поглядами відсутня. Єдності немає навіть у питанні, яке з розглянутих понять вважати цілим, а яке – елементом. Нижче ми звернемося до аргументів вчених, які вважають ці поняття синонімічними.

А. Байбурін у своїй монографії «Ритуал в традиционной культуре» використовує терміни «обряд» і «ритуал» як синонімічні. У його дослідженні перевага віддається терміну «ритуал», оскільки він є міжнародним [Байбурин, с. 4]. Так само пояснюється синонімічність цих термінів у роботі українського

дослідника О. Пасічника «Теорія ритуалів переходу А. ван Геннепа: її зміст та верифікація на прикладі обрядів життєвого циклу» [Пасічник, с. 7].

О. Доброніченко також вважає синонімічними терміни, що нас цікавлять. Такого висновку вона добігає, вдавшись до етимологічного аналізу, в результаті якого виявляється загальне санскритське походження зазначених понять. Основними етимологічно закладеними особливостями ритуалу/обряду дослідниця вважає «його сакральний, соціально-ціннісний і активний прагматичний характер» [Доброніченко, с. 10].

В етнографії поняття, що нас цікавлять, не прийнято диференціювати. Оскільки етнографи першими звернулися до вивчення проблеми ритуалу і до сьогодні надають матеріал для досліджень цього явища в інших областях наукового знання, ми вважаємо дозволеним розділяти погляд, прийнятий у рамках етнографічної науки. Те ж можна сказати і щодо антропології та культурології. Важливими чинниками на користь синонімічного використання понять ми вважаємо міжнародне використання терміна «ритуал» і, головне, відсутність єдності думок у середовищі дослідників, що розмежовують поняття. На наш погляд, економне, синонімічне використання термінів вносить у цьому разі ясність і стрункність у дослідження, дозволяє ширше охопити явище, вивчити проблему комплексно.

Для остаточного прояснення питання використання поняття «ритуал» звернемося до використання згаданого терміна в області вивчення поведінки тварин. Тут ми солідарні з думкою української дослідниці Ю. Слущкої, яка у своїй статті «Ритуал: биологическое versus социальное» звертається до проблеми використання терміна «ритуал» щодо людини і тварини. Аналізуючи різні підходи, дослідниця добігає висновку, що ритуал у біології і ритуал у соціальних науках суть омонімічні поняття. Беручи до уваги результати багаторічних досліджень в області етології, Слущка наголошує, що в деяких сферах біологічний і соціальний ритуал перетинаються і етологічний аналіз здатен прояснити деякі питання в соціальній ритуальній області [Слущкая, 2013а].

Визначившись із синонімами і омонімами поняття «ритуал», перейдемо до диференціації категорії «ритуал» від таких близьких категорій, як «звичай», «традиція» і «церемонія».

Існує кілька поглядів на положення церемонії в ієрархії символічних форм поведінки. У розумінні одних дослідників ритуал є різновидом церемонії. Так, М. Глакмен визначає церемонію як складну організацію людської діяльності, яка не є технічною або рекреаційною. Ця діяльність включає способи поведінки, які виражають соціальні відносини. Ритуал у його розумінні є категорією церемоніальної діяльності, поєднаної з містичними і релігійними уявленнями [Быкадоров, с. 4-5].

У розумінні інших вчених, наприклад, Ю. Кириленко, церемонія є особливим різновидом обряду, що включає в себе відповідно всі його характеристики. Специфічними рисами церемонії є урочистість і світськість [Кириленко, 2010, с. 40].

Третя група дослідників вважає церемонію і ритуал суміжними поняттями. Так, характерними рисами церемонії, на думку Доброніченко, є акціональний план, впорядковуюча роль, взаємозв'язок з обрядом, урочистість та офіційність. Відзначаючи наявність у церемонії всіх характерних для ритуалу/обряду рис, дослідниця наголошує на світському характері церемонії і виділяє властиву лише згаданому явищу масштабність і видовищність. Так, у сьогоденному суспільстві церемонії характерні для сфер політики та шоу-бізнесу. Щоб еволюціонувати в церемонію, конкретний ритуал повинен торкатися інтересів усієї держави (наприклад, весілля принца-наступника) [Доброніченко, с. 9, 11]. Багато дослідників вважають церемонію елементом ритуалу, епізодом у ритуальному сценарії.

Як бачимо, в тлумаченнях різних вчених поняття церемонії виникає деяка дефініційна плутанина. Спільним у наведених трактуваннях можна вважати світський характер церемонії та її масштабність. Наполягаючи на неодмінній присутності в ритуалі сакрального елемента, ми схильні вважати ритуал і церемонію суміжними поняттями, явищами, здатними переходити одне в інше.

Ми пропонуємо диференціювати ці явища за принципом наявності-відсутності в конкретній формі поведінки сакрального складника. Також, на наш погляд, цілком коректно використання терміна «церемонія» як неавтономного структурного елементу ритуалу, фрагмента ритуального сценарію.

Визначення поняття «звичай» також перебувають у досить широкому діапазоні. У деяких трактуваннях звичай виступає як феномен, що включає в себе ритуал, у деяких – описується як явище нижчого символічного порядку. Так, А. Байбурін описує звичай як нижчу форму ритуалізації. Звичаї, за Байбуріним, регламентують буденну поведінку людей, помилки в дотриманні звичаю відображаються лише на добробуті того, хто їх скоїв, неправильне ж проведення ритуалу призводить до неблагополуччя всієї громади [Байбурин, с. 18]. У деяких культурах неправильне дотримання ритуалу вважалося настільки тяжким злочином, що той, хто провинився, заслуговував смертної кари [Миксюк, с. 28].

Б. Єрасов визначає звичай як «вихідний, найбільш простий тип культурної регуляції на основі цілісних, звичних зразків поведінки, що здійснюється за встановленим приводом у певний час і в певному місці» [Єрасов, с. 114]. У примітивних етнографічних суспільствах, інертних соціальних групах, у стійкому побутовому середовищі звичай виступає як основний регулятор поведінки. На інших щаблях розвитку суспільств звичай також обов'язково присутній. Він відіграє важливу роль у вихованні, транслює соціальний досвід і передає його від покоління до покоління. Формалізовані звичаї, що здійснюються в певний час в призначеному місці за спеціальними приводами та здатні різко змінити звичне життя індивіда, стають обрядами [Єрасов, с. 114-115].

За визначенням Ю. Триль, звичай, разом з такими формами культури, як традиція, обряд і ритуал, є проявом традиційної програми поведінки, спрямованої на стримування зростання варіативності поведінки. Дотримання звичаю індивідом гарантує передбачуваність дій індивіда. Звичай слугує нібито колективною звичкою етносу. Переважно сфера дії звичаю обмежується областю побуту і моралі.. Таким чином, за Триль, звичай – це «стереотипізована форма поведінки, пов'язана з практичною діяльністю та існуюча в буденному житті з його

невизначеністю, нечіткістю, можливими відхиленнями в той чи інший бік» [Триль, с. 264-265].

На думку О. Бикадорова, звичай функціонує лише в окремих сферах соціального життя і висловлює неухильне дотримання сценаріям, сприйнятим із минулого. Звичай є елементом історичної пам'яті, завдяки якому передається і відтворюється соціальний досвід. Звичай слугує «носієм коду, соціальної інформації, засобом самоорганізації спільності людей, первинним регулятором відносин між членами соціуму та ін.» [Быкадоров, с. 15-16].

У. Хархаліс акцентує увагу на безпосередньому зв'язку звичаю з ідеологічними відносинами. За його твердженням, аналізуючи звичаї, можна простежити, яке саме ідеологічне ставлення регламентує той чи інший звичай. Провідною сферою дії звичаїв є область побуту і повсякденності [Хархаліс].

О. Доброніченко, яка застосувала етимологічний аналіз до терміну «звичай», дійшла протилежного висновку, згідно з яким «звичай» є більш широким частотним поняттям, ніж «ритуал», оскільки включає в себе ритуали і буденний життєвий уклад. «Ритуал можна вважати звичаєм, доки про те, що відбувається, можна сказати «звичайно», їх перетин триває лише до того моменту, коли ритуал/обряд не завершиться і не перейде в буденність, звичай» [Доброніченко, с. 11]. Деякі ритуали можуть не укладатися в русло звичаю, наприклад, якщо молодята вирішать внести у свій весільний обряд будь-які незвичайні елементи [Доброніченко, с. 11].

Схожої думки дотримується І. Сертакова, яка також визначає звичай як більш широке поняття, ніж обряд. Звичай виступає як «успадкований стереотипний спосіб поведінки, що відтворюється в певному суспільстві або соціальній групі і є звичним для їх членів» [Сертакова, 2006]. Обряд, таким чином, є різновидом звичаю, тобто традиційними діями, які супроводжують важливі моменти життя колективу. Обряд із плином часу переростає у звичай, а звичай – у традицію [Сертакова, 2006].

У цьому питанні ми вважаємо за доцільне солідаризуватися із вченими, що уналежнюють звичай до символічних форм поведінки нижчого рангу і до

буденної, побутової сфери. На наш погляд, визнаючи звичай явищем, що включає в себе ритуали і церемонії, ми позбавляємося терміна для позначення символічних дій, які обслуговують область повсякденної поведінки, замість якого отримуємо розмите, туманне поняття, і, в кінцевому підсумку, ризикуємо прийти до змішання категорій «звичай» і «традиція». Наукові визначення останньої ми розглянемо нижче.

В основі механізму традиції, за А. Байбуріним, лежить процес стереотипізації досвіду. Дія цього механізму спрямована на такі інтегруючі та стабілізуючі аспекти функціонування культури, як вироблення єдиних правил поведінки, спільної пам'яті і спільної картини світу. Таким чином, феномен традиції забезпечує цілісність культури, її життєздатність [Байбурин, с. 5].

За визначенням І. Суханова, «традиція являє собою сукупність елементів соціальної і культурної спадщини, що передаються від покоління до покоління, та повторюються у певних соціальних групах протягом тривалого часу» [Триль, с. 265].

Ю. Триль пропонує розглядати традицію як колективний соціальний досвід. Щодо до ритуалу і звичаю традиція є родовим поняттям [Триль, с. 265].

Цю думку поділяє І. Сертакова. Традиція, на думку дослідниці, притаманна всім сферам соціального життя і всім культурам. Особливо значущі для суспільства ритуали і обряди, еволюціонуючи, переходять у звичаї, а в подальшому – в традиції [Сертакова, 2006].

За визначенням О. Доброниченко, традиції притаманні «довготривалість, трансльованість через покоління, історичний характер, соціокультурна цінність, впорядковувальна роль, а також усі властивості звичаю» [Доброниченко, с. 9]. Вона є формою трансляції від покоління до покоління ритуалів, звичаїв та інших елементів соціокультурної спадщини, іншими словами – механізмом спадкоємності [Доброниченко, с. 11].

Г. Уткіна, вивчаючи явище соціальної пам'яті, розглядає традицію як спосіб передачі змісту соціальної пам'яті. Традиція разом із міфом і символом транслює «переважно окремі форми буття соціальної пам'яті: історичну і культурну»

[Уткина, с. 10]. Традиція, як і міф, транслює зміст історичної пам'яті [Уткина, с. 10].

Н. Апухтіна та Н. Сафонова, які досліджували традиційну обрядову культуру, визначають традицію як «інтеграційне поняття, яке включає в себе звичаї, обряди та інші форми стереотипізованої діяльності» [Апухтіна, Сафонова, с. 60]. Схожої думки дотримується О. Бікадоров, який, однак, наголошує на незвідності традиції лише до обрядів і звичаїв. Традиції не дають детальних розпоряджень, а лише формують загальний поведінковий вектор [Бикадоров, с. 15].

Відповідно до думки У. Хархаліса, традиція спрямована на духовні риси особистості, необхідні для успішної реалізації ідеологічних відносин. Дослідник вважає традицію формою поведінки, яка історично наслідує звичай, являючи собою ускладнену версію останнього. Будучи позбавленою утилітарності, яка є властивою для звичаю, традиція формує у людей певні духовні риси як узагальнене відображення різних відносин теперішнього часу і способи реалізації відносин, які можуть з'явитися в майбутньому [Хархаліс].

Таким чином, традиція є родовим поняттям для ритуалу, церемонії і звичаю. Вона забезпечує цілісність культури, стереотипізуючи соціальний досвід, задаючи загальний поведінковий вектор, будучи транслятором історичної пам'яті, отже, забезпечуючи спадкоємність.

Дослідники ритуалу нерідко зверталися до питання про співвідношення ритуалу і міфу. Найчастіше в дослідженнях ритуал розглядається як інсценування певного міфу [Смирнягіна, с. 69]. Таким чином, міф і обряд існують синкретично, і в цьому тандемі міф є вербальним боком ритуалу, а ритуал – невербальним боком міфу [Почепцов, с. 18]. Міф пояснює, санкціонує існуючий порядок і підтримує його ритуалами [Притчин, Теремєнко, с. 152].

Існують три погляди на предмет того, яке явище вважати генетично первинним. Згідно з першим трактуванням, міф передує обряду як сакральна подія. Ритуал у цьому разі слугує знаряддям актуалізації міфу. Згідно з другим трактуванням, ритуал генетично передує міфу, а міф виник у подальшому як

пояснення обрядових дій [Кириленко, 2013, с. 95]. Відповідно до третього трактування, первинність міфу і ритуалу визначити неможливо, тому що ці явища є різними формами вираження однієї і тієї ж символіки [Апухтина, Сафонова, с. 58]. В. Тернер, який вивчав ритуал у польових умовах у африканському племені ндембу, зауважує, що ритуали можуть існувати навіть у культурах, де небагато міфів, у тому числі космологічних. У такому разі ритуал конструюється з базових символів [Тэрнер, с. 115-116].

Оскільки в нашій роботі ми неодноразово будемо звертатися до категорії символа, вважаємо за доцільне конкретизувати поняття. Солідаризуючись з Ю. Лотманом, який розуміє символ як текст і як семіотичний конденсатор [Лотман, 2002с, с. 212, 225] і з Г. Уткіною, яка зазначає, що символ є передавачем змісту культурної пам'яті [Уткина, с. 10], ми далі будемо розуміти під символом текст в семіотичному сенсі, який слугує носієм культурної пам'яті.

У процесі вивчення ритуалу були запропоновані різні способи класифікації обрядів. Так, Е. Дюркгейм розділив всі ритуали на дві основні групи: позитивні і негативні (табу), де негативні ритуали покликані розмежувати сакральну і профанну зони, а позитивні – навпаки, об'єднати їх. Позитивні ритуали поділяються на комеморативні (відтворюють найбільш значущі для життя громади події, актуалізуючи минуле), імітаційні (відтворюють дії сил сакрального світу, залучаючи учасників до священного), спокутні (усувають наслідки святотатствених вчинків) [Клопыжникова, Ромах].

А. ван Геннеп заперечує належність табу до області ритуалів і вважає перебільшеним значення, яке надається їм у теорії. На його думку, табу не є автономними і являють собою лише елементи ритуалу [Геннеп, с. 13-14].

Багато дослідників (А. Байбурін, О. Бикадоров, В. Тернер та ін.) поділяють ритуали на три основні групи: обряди життєвого циклу (або церемонії життєвих переломів), календарні (сезонні) обряди і оказіональні ритуали (ритуали лиха) [Байбурин; Бикадоров; Тэрнер]. С. Адоньева до категорії ритуалів життєвого циклу додає обряди, супутні посвяті в сан або посаду. Дослідниця називає вищенаведену групу ритуалів обрядами переходу, посиляючись на

А. ван Геннепа, однак обряди календарного циклу уналежнені нею до іншої категорії, в той час як ван Геннеп у своїй роботі уналежнює до обрядів переходу і події календарного циклу [Адоньева; Геннеп, с. 9].

А. Соколов розділяє ритуали на обрядові (контакт із сакральним) і буденні (область етикету) [Соколов А., с. 57]. Така класифікація є досить суперечливою, оскільки етикет переважною більшістю дослідників виокремлюється в окрему область символічної поведінки. У зв'язку із цим доречно буде навести погляд В. Нечипуренка, який розподіляє ритуали на сакральні і секулярні. Секулярний ритуал, на його думку, є вихолощеною формою сакрального ритуалу, тому що він позбавлений переживання досвіду нумінозного [Нечипуренко, с. 135-136]. Згідно нашої позиції, символічну поведінку, позбавлену контакту із сакральним, слід прилічувати до ритуалізованої поведінки. Однак необхідно враховувати трансформацію міфів у сучасному соціумі для виявлення нових форм сакрального, щоб таким чином довести сакральну природу багатьох сучасних ритуалів, які здаються ритуалізованою поведінкою або, за визначенням інших авторів, секулярними ритуалами.

Цікавим і актуальним є виокремлення категорії індивідуального ритуалу. У сучасному суспільстві, де індивідуальність культивується і являє собою вищу цінність, індивідуальний ритуал набуває широкого поширення [Хамрина, с. 55]. Внутрішній ритуал близький за змістом до індивідуального ритуалу та характерний для східних культур, яким притаманні езотеричні техніки (наприклад, йога) [Сертакова, 2006]. Ми вважаємо поділ ритуалів на внутрішні і зовнішні недоцільним, оскільки межа в цьому разі виявляється занадто хиткою. Справді, неможливо здійснювати ритуал ззовні, зовсім не задіюючи при цьому емоційну сферу. Так само для проведення ритуалу, що вимагає задіяння внутрішніх ресурсів, необхідні зовнішні приготування, нехай навіть мінімальні (певна поза, вибір відповідного простору-часу).

Сучасні дослідники також поділяють ритуали на етологічні, магичні і соціологічні, виокремлюють категорію організаційних ритуалів та ін. [Архангельская; Шмерлина, с. 33].

Проаналізувавши вищезгадані класифікації, ми пропонуємо типологізувати ритуали, орієнтуючись на привід їх проведення. Ми радимо розподіляти ритуали на ініціації, обряди календарного циклу і okazіональні ритуали. Під ініціацією ми будемо розуміти комплекс обрядових дій, супутніх переходу і вступу індивіда в новий соціальний статус або спільноту. Таким чином, ініціації ми будемо розподіляти на ініціації життєвого циклу людини та ініціації в спільноті. Обрядами календарного циклу ми будемо називати ритуали (як породжені рідним культурним середовищем, так і запозичені в процесі мультикультурного діалогу), прив'язані до конкретних точок календарного кола. Під okazіональними ритуалами ми маємо на увазі ритуали, що проводяться колективом або індивідом для екстреної, позапланової комунікації з областю сакрального. Вони можуть проводитися для подолання кризи, що раптово виникла, для нівелювання негативних наслідків, викликаних неправильними діями, або для запобігання нещастя, неприємностей. Таким чином, до okazіональних ритуалів можна прилічити обряди жертвопринесення, магічні ритуали та обряди ворожіння. При цьому останні можуть бути присутніми у складі ініціацій або календарних обрядів. Okazіональні ритуали можуть бути розподілені за кількістю учасників на колективні та індивідуальні. В рамках ініціацій і обрядів календарного циклу також можуть відбуватися індивідуальні обрядові дії, проте в цьому разі вони будуть носити характер церемоній, органічно вплетених в основний ритуальний сюжет, і підкорюватись його законам.

Різні дослідники виокремлювали різні функції ритуалу. Так, були вирізнені такі функції: функція соціалізації (дисциплінуюча, підготовча); репродукуюча (функція сигніфікації); структуруюча; функція стабілізації; поетична; інтегруюча (єднальна, функція психологічної інтеграції, згуртування, співпраці, підтримки цілісності та стійкості спільнот); психотерапевтична (психологічна, соціальна психогігієна); соціально-економічна; обмін цінностями; когнітивно-поетична; комунікативна; ідеолого-аксіологічна; адаптація до зовнішнього середовища; функція підтримки певної ієрархії соціальних статусів; Функція придушення імпульсивності поведінки індивідів і каналізування їх емоцій (деонтизація);

членування часу (хронометрія); Функція інтеріоризації соціокультурних норм; встановлення інформативного та емоційно-психологічного контакту з історичним минулим (меморіалізація); закріплення за індивідом нових соціальних ролей як засобу включення його в групу або зміни його статусу в рамках останньої (ініціація); соціального освоєння просторового середовища; світоглядна; регулятивна; культурно-трансляційна; диференціююча; конституююча (регулятивно-нормативна); ейфорична; гальмування агресивності; нівелювання страху перед невідомим [Архангельская, с. 8-9; Байбурин, с. 34; Белик; Дагаева, с. 74-75; Калужникова, с. 11-12; Кириленко 2011а, с. 9; Лебедев, с. 8; Лисина, 2008, с. 11; Нечипуренко, с. 17, 31, 240; Сертакова, 2005; Соколов Ю., 2009а, с. 194; Триль, с. 267].

Ми вважаємо за потрібне виокремити соціалізуючу, інтегруючу, диференціюючу, структуруючу, психотерапевтичну та репродукуючу функції ритуалу. Інші вищенаведені функції в такому разі будуть похідними від шести, виокремлених нами.

Висновки до розділу 1

Проблема ритуалу широко досліджувалася в рамках різних галузей гуманітарного знання. Проаналізувавши основні підходи до вивчення зазначеної проблеми і оцінивши матеріал з позицій соціальної філософії, ми дійшли такого визначення поняття. Ритуал - це специфічна форма соціальної комунікації, яка реалізується через комплекс символічних дій, що здійснюються колективом або індивідом для перетворення онтологічних і соціальних аспектів дійсності за умовою комунікації з об'єктивованим в міфологічному сенсі сакральним, з використанням традиційних або трансформованих відповідно до суспільних тенденцій практик.

Соціальна роль ритуалу полягає в тому, що у процесі комунікації відбувається актуалізація стереотипічного досвіду, загальнокультурних і індивідуальних цінностей, семіотизація реальності і зміцнення

внутрішньокolleктивних зв'язків у контексті їхньої спадкоємності і розвитку, конструювання та конституювання соціальних і міжособистісних відносин.

Походячи з цього визначення, ми розподіляємо ритуали залежно від приводу їх проведення на ініціації, обряди календарного циклу і okazіональні ритуали. До основних функцій ритуалу ми прилічуємо соціалізуючу, психотерапевтичну, диференціюючу, інтегруючу, структуруючу та репродукуючу функції.

Незважаючи на достатню розробленість теми ритуалу в науковому знанні, на сьогодні є розбіжність у питанні синонімічності використання понять «обряд» і «ритуал». Ми пропонуємо використовувати їх як синоніми, щоб уникнути дефініційної плутанини та оскільки поняття «ритуал» є міжнародним.

У науковій літературі суперечливим є також питання про співвідношення понять «ритуал», «звичай», «церемонія» і «традиція». Ми пропонуємо вважати ритуал і церемонію суміжними поняттями, явищами, здатними переходити одне в одне. Також, на наш погляд, цілком коректно використання поняття «церемонія» (залежно від контексту) як неавтономного структурного елементу ритуалу, фрагмента ритуального сценарію. Під звичаєм ми розуміємо форму символічної поведінки нижчого рангу, яка обслуговує буденну, побутову сферу. Феномен традиції включає в себе ритуали, церемонії та звичаї.

Комунікативна дія у вигляді ритуальної декларації має потужну іллокутивну силу. Це оптимізує реалізацію соціальної функції на колективному та індивідуальному рівнях, сприяє підтвердженню і закріпленню соціальної ролі суб'єкта і групи в соціальному просторі.

Основні положення 1-го розділу висвітлені в публікаціях:

Нівня Г. О. Ритуал у ракурсі теорії соціальної комунікації // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2017. Вип. 2 (39). С. 70-76 [Нівня, 2017].

Список посилань 1 розділу

1. . Ритуал, он же – обряд. Разговор об определениях // Персонал-Микс. 2007. Вып. 6. URL: http://www.folk.ru/Research/adonyeva_ritual_2007.php (дата обращения: 11.03.2018).
2. Алешина И. В. Обряд как интеграционная форма социальной и культурной коммуникации. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. социол. наук, спец. 22.00.06. Москва, 2005. 21 с.
3. Апухтина Н. Г., Сафонова Н. А. Традиционная обрядовая культура в контексте культурологических исследований: обзор подходов // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2012. Вып. № 3 (31). С. 57-63. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/traditsionnaya-obryadovaya-kultura-v-kontekste-kulturologicheskikh-issledovaniy-obzor-podhodov.pdf> (дата обращения: 11.03.2018).
4. Архангельская Л. С. Ритуал как инструмент управления современными организациями. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. социолог. наук, спец. 22.00.08. Москва, 2012. 26 с.
5. Ачитаева Е. А. Феномен "внутреннего видения" пространства в современном гуманитарном знании // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2012. № 11 (66). С. 19-22.
6. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург, 1993. 240 с.
7. Барц Э. Игра в глубокое: введение в психодраму. Москва, 1997. 139 с. URL: http://zelenin.com.ua/images/pdf/121_027.pdf (дата обращения: 25.03.2018).
8. Белик А. А. Культурология. Антропологические теории культур. Москва, 1999. 238 с. URL: http://belikaa.narod.ru/Kulturologia_by_Belik_A_A.rar (дата обращения: 14.03.2018).

9. Бёрн Э. Игры, в которые играют люди: психология человеческих взаимоотношений. Екатеринбург, 1999. URL: <http://bourabai.ru/library/berne/index.htm> (дата обращения: 14.03.2018).
10. Быкадоров А. И. Ритуал в современной культуре. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2006. 27 с.
11. Вознесенская Е. Л. Инициационная арт-терапия как отклик на потребности современного клиента // Простір арт-терапії: разом з вами: зб. ст. Київ, 2006. Вип. 2. С. 12-22.
12. Воробьев Ю. Л., Гайтюкевич Н. И. Социальные коммуникативные функции в контексте типологии коммуникаций // Знание. Понимание. Умение. 2010. № 1. С. 64-69. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2010/1/Vorobiev~Gaytiukevich/7_2010_1.pdf (дата обращения: 20.03.2018).
13. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Москва, 1999. 198 с.
14. Дагаева Е. А. Организационные ритуалы как механизм формирования корпоративной идентичности // Вестник Таганрог.ин-та управл. и экономики. 2009. № 1. С. 73-76.
15. Доброниченко Е. В. Функционально-семантические границы ритуального пространства: к вопросу об определении понятий // Известия ВГПУ. 2013. № 6 (81). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/funktsionalno-semanticheskie-granitsy-ritualnogo-prostranstva-k-voprosu-ob-opredelenii-ponyatiy> (дата обращения: 15.03.2018).
16. Дридзе Т. М. Социальная коммуникация как текстовая деятельность в семиосоциопсихологии. // Общественные науки и современность. 1996. № 3. С. 145-152.
17. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Москва, 1998. С. 175-231.

18. Ерасов Б. С. Обычай // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. Т. 2 / гл. ред. С. Я. Левит. Москва, 2007. С. 114-115.
19. Ефимкина Р. П. Социально-психологическое содержание возрастных кризисов женщины в инициатических сюжетах волшебных сказок. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. психолог. наук, спец. 19.00.05. Ярославль, 2003. 14 с.
20. Жирар Р. Козел отпущения. Санкт-Петербург, 2010. 336 с.
21. Зимина И. С. Современный вариант инициации в процессе взросления подростков // Педагогическое образование в России. 2010. № 2. С. 75-82.
22. Икаева Р. В. Теоретические концепции социальной коммуникации // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2012. Вып. 4. С. 253-260.
23. Ішук Н., Ішук С. Поняття комунікації: множинність конотацій // Схід. 2017. № 1 (147). С. 97-101.
24. Калужникова Е. А. Паломничество как ритуал: сущность и культурно-исторические типы. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. культурологии, спец. 24.00.01. Екатеринбург, 2007. 24 с.
25. Кириленко Ю. Н. Проблема интерпретации ритуала в структурализме, постструктурализме и философии повседневного языка. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.03. Томск, 2011а. 19 с.
26. Кириленко Ю. Н. Проблема интерпретации ритуала в теории речевых актов Дж. Остина // Вестник ТГУ. 2011б. № 350. С. 63-66.
27. Кириленко Ю. Н. Проблема соотношения категорий мифа и ритуала в рамках современного лингвофилософского подхода к истолкованию ритуального действия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. В 2-х ч. Ч. I. Тамбов, 2013. № 10 (36). С. 93-96.
28. Кириленко Ю.Н. Философское измерение ритуала: ритуал как языковая игра // Вестник ТГУ. 2010. № 341. С. 39-43.
29. Клопыжникова А. А. Ромаха О. В. Ритуал как кодификация обряда // Аналитика культурологии. 2008. № 11. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ritual-kak-kodifikatsiya-obryada> (дата обращения: 16.03.2018).

30. Конечкая В. П. Социология коммуникации. Москва, 1997. 303 с. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/koneck/intro.php (дата обращения: 20.03.2018).
31. Куликов С. В. Социальная коммуникация: дискурсивно-диалогическая природа и характерологические особенности. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2010. 20 с.
32. Лебедев Д. В. Ритуал и инновация в процессе социального воспроизводства. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Екатеринбург, 2007. 25 с.
33. Лисина Е. А. Феномен ритуала в жизни общества (социально-философский анализ). Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Оренбург, 2008. 21 с.
34. Лотман Ю. М. Семиотика сцены // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002b. С. 401-431.
35. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002c. С. 211-225.
36. Лотман Ю. М. Текст и функция // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002g. С. 24-37.
37. Лотман Ю. М. Технический прогресс как культурологическая проблема // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002h. С. 237-262.
38. Мельник Е. А. Ритуал як засіб створення стереотипів культурних форм спілкування та поведінки // Гуманітарний часопис. 2013. № 1. С. 62-67.
39. Миксюк А. С. Зороастрийские ритуалы очищения по данным Авесты // Гуманитарно-экономический вестник. 2014. № 2. С. 25-30.
40. Морина Л. П. Семиотика ритуализированных поведенческих форм культуры. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. д-ра филос. наук, спец. 24.00.01. Санкт-Петербург, 2008. 35 с. URL: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/kathedras/culturology/Morina/MorinaLP.pdf> (дата обращения: 26.03.2018).

41. Нечипуренко В. Н. Ритуал: генезис социального бытия и формирование субъективности. Дис. ... доктора филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2002. 329 с.
42. Нівня Г. О. Ритуал у ракурсі теорії соціальної комунікації // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2017. Вип. 2 (39). С. 70-76.
43. Пасічник О. С. Теорія ритуалів переходу А. ван Геннепа: її зміст та верифікація на прикладі обрядів життєвого циклу. Автореферат дис. на здобут. наук. ст. канд. філос. наук, спец. 09.00.11. Київ, 2009. 16 с. URL: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&Z21ID=&Image_file_name=DOC/2009/09posojc.zip&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1 (дата звернення: 27.03.2018).
44. Подгорецки Ю. Социальная коммуникация – наука XXI века // Историческая и социально-образовательная мысль. 2015. Т. 7, № 2. С. 157-163.
45. Почепцов Г. Г. Теория коммуникации. Москва, Киев, 2001. 656 с.
46. Притчин А. Н., Терemenко Б. С. Миф и реклама // Общественные науки и современность. 2002. № 3. С. 149-163.
47. Прозорова Ю. А. Интерактивный ритуал как социально-коммуникативная технология организации группового взаимодействия. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. социолог. наук, спец. 22.00.04. Санкт-Петербург, 2009. 22 с.
48. Пшегусова Г. С. Социальная коммуникация: сущность, типология, способы организации коммуникативного пространства. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. доктора филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2003. 49 с. URL: <http://cheloveknauka.com/sotsialnaya-kommunikatsiya-suschnost-tipologiya-sposoby-organizatsii-kommunikativnogo-prostranstva> (дата обращения: 21.03.2018).
49. Сертакова И. Н. Социальные функции обряда и ритуала // Аналитика культурологии. 2005. № 3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnye-funktsii-obryada-i-rituala> (дата обращения: 21.03.2018).

50. Сертакова И. Н. Ценности культуры: генезис ритуализации и обрядности в восточных культурах // Аналитика культурологии. 2006. № 6. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tsennosti-kultury-genezis-ritualizatsii-i-obryadnosti-v-vostochnyh-kulturah> (дата обращения: 21.03.2018).

51. Слущкая Ю. Г. Ритуал: биологическое versus социальное // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. 2013а. № 5 (83). URL: <http://jurnal.org/articles/2013/filos13.html> (дата обращения: 30.03.2018).

52. Сметана В. В. Социальная коммуникация: (Социально-философский анализ коммуникативных отношений и коммуникативного дискурса). Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2004. 32 с.

53. Смирнягина Т. Ю. Мифопоэтические истоки пластического театра // Труды Санкт-Петербург. гос. ун-та культуры и искусств. 2012. Т. 194. С. 65-71.

54. Соколов А. В. Коммуникационная деятельность и общение // Общая теория социальной коммуникации / А. В. Соколов. Санкт-Петербург, 2002. Гл. 2. URL: <http://window.edu.ru/resource/468/42468/files/gl2.pdf> (дата обращения: 21.03.2018).

55. Соколов Ю. Е. Архаический ритуал как коммуникация // Знание. Понимание. Умение. 2009а. № 4. С. 189-194. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2009/4/Sokolov/27_2009_4.pdf (дата обращения: 21.03.2018).

56. Соколов Ю. Е. Лабиринт и ритуал (взаимодействие в культурном пространстве). Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 24.00.01. Москва, 2009б. 25 с.

57. Ступин М. М. Мифологические и ритуальные аспекты функционирования социальной системы. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Саратов, 2011. 21 с.

58. Триль Ю. Н. Ритуал в традиционной культуре // Известия рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2008. № 27 (61). С. 263-268.

59. Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва, 1983. 277 с.

60. Уткина А. Н. Роль ритуала в трансляции содержания социальной памяти: социально-философский анализ. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Красноярск, 2012. 28 с.
61. Хамрина Ю. А. Способы и пути трансформации ритуалов в современном обществе // Вестн. Том. гос. ун-та. 2011. № 347. С. 53-56.
62. Хархалис У. М. Звичай, традиція, обряд, ритуал як форми відображення суспільних відносин // Мультиверсум. Філософський альманах. Київ, 2004. № 44. URL: https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_44/Harhalis.htm (дата звернення: 01.03.2018).
63. Шинкаренко В. Д. Элементарные социальные ритуалы. // Грані. 2014. Т. 17 № 4. С. 91-97.
64. Шмерлина И. А. Этологическая концепция ритуала // Человек. 2002. № 1. С. 31-43.
65. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. Москва, Киев, 1996. 288 с.
66. Radcliffe-Brown A. R. Structure and function in primitive society: essays and addresses. London, 1971. VII, 219 p.

РОЗДІЛ 2

ПРОСТОРОВО-ЧАСОВА СПЕЦИФІКА РИТУАЛУ ЯК СИМВОЛІЧНОЇ ФОРМИ СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

2.1. Корелятивні зв'язки ритуалу і часу в сучасному соціумі

Суспільство існує в системі координат соціального часу. Протягом тисячоліть соціальні ритми синхронізувалися з ритмами природи. Однак стрімкість наукового прогресу і розвиток інформаційних технологій зумовлюють постійне прискорення соціальних ритмів і змінюють їх співвідношення з ритмами природи.

У цій незалежності соціального пульсу від природних циклів є безліч позитивних сторін. Але сучасна людина підсвідомо тяжіє до гармонії з природними ритмами. Крім того, людина як «істота символічна» і в сучасному суспільстві зберігає потребу в символізації календарних подій у ритуальній формі. Вищеназване пояснює наявність у сучасному світі елементів календарної обрядовості [Нивня, 2014а, с. 372-373].

У ракурсі соціальної філософії календарна обрядовість являє собою інтерес, так як багато календарних подій являють собою загальнодержавну значущість. У комунікативному аспекті обрядові дії, пов'язані з такими святами, реалізують загальнодержавний соціальний діалог.

Найважливіші події в житті людини і суспільства відбуваються в супроводі ритуалу. Однією з особливостей цієї форми переживання подій є зміна сприйняття часу учасниками обряду. В рамках ритуалу час може змінювати свій темп і вектор, і сучасний індивід прагне до подібного відходу від стрімких повсякденних ритмів.

Обов'язковою умовою спільного існування і спільної діяльності людей є створення єдиного для всіх соціального ритму і соціального часу. Для здійснення переходу людини до землеробства було необхідне включення громади

в природні ритми [Кемеров, с. 173]. Ритмічність давніх робочих пісень сприяла ритмуванню та організації праці [Браудо, с. 3].

Значення загального соціального ритму підтверджується простими прикладами. Деякі дослідники пояснюють вади у розвитку дитини відсутністю у неї досвіду включення в найпростіші спільні ритми взаємин з людьми, оскільки немовля засвоює елементи спілкування і дій з предметами через упорядкований ритм його контактів з близькими (режим). Це дозволяє йому надалі включатися в більш складні стосунки з поділом дій. [Кемеров, с. 137-138]. Існує думка, згідно з якою синхронізація ритмів плода з ритмами матері є найважливішою умовою подальшої адаптації індивіда [Вахромов].

Вчені фіксують відмінності між соціальними ритмами у представників різних соціальних статусів, а також міського та сільського населення. Соціальний ритм є елементом соціальної пам'яті, оскільки регламентується обрядами і звичаями, організовує культурно-історичний хронотоп. Випадання індивіда із соціально-культурних ритмів призводить до його культурної ізоляції і перериває спадкоємність [Темирболат, с. 186-188]. Деякі дослідники описують випадки, коли внутрішня деритмія індивіда, що виявляється, наприклад, у заїканні, є для нього недопуском до ініціації [Генон, 2008, с. 444-445]. Все перераховане вище доводить те, що ритм є важливим адаптаційним, інтегруючим і репродукуючим соціальним механізмом.

У магічному ритуалі ритм є найважливішим інструментом. Ритуально-магічна формула набуває ефективності завдяки суворому самообмеженню, суворій організованості смислу і ритмування [Бодрийяр, 2000, с. 338]. У замовляннях ритм виконує прагматичну функцію, будучи засобом кодування міфологічної інформації, яка зашифрована в тексті. Цей принцип ґрунтується на вірі в те, що ритмічне повторення назви здатне викликати до життя саму річ [Темченко, с. 62, 68]. Таким чином, зв'язок ритуалу і ритму здається очевидним. Докладніше зазначену тему ми розкриємо нижче.

Перші ритуали були спрямовані на синхронізацію індивідуальних і соціальних ритмів. Водночас за допомогою ритуалу соціальні ритми

синхронізувалися з ритмами природи [Пигалев, 1998а, с. 132-133]. Оскільки ритм є найважливішою характеристикою часу, такі ритуали створювали єдине для всієї громади русло соціального часу.

Відповідно до думки української дослідниці І. Мисик, соціальний час є форма осмислення фізичного часу, яка розглядається в тому числі через «уявлення про час, що закріплені і репродуковані в певних культурних кодах і актах комунікації» [Мысык, 2015, с. 63]. Тобто ритуал через спільне осмислення категорії часу полегшував соціальнокомунікативну взаємодію всередині групи.

Стародавня людина перебувала в нерозривному зв'язку з природою, залежала від природних ритмів і була з ними в злагоді. За аналогією із циклічністю, повторюваністю природних процесів людина традиційного суспільства розуміла світ як щось циклічне. За створенням і розвитком наставав кінець світу, після чого світ обертався на хаос для нової космогонії. Таким чином, сам час уявлявся тоді циклічним, повторюваним, а отже, оборотним. Для підтримки порядку у світі і суспільстві людина відтворювала циклічність світу в циклічності ритуалу [Слущкая, 2013а]. Так, космогонічний міф ритуально обігравався на межі старого і нового року [Элиаде, 1996, с. 52]. Всі дії в цей час були спрямовані на перетворення хаосу на космос, на новонароджений світ.

В архаїчному світогляді простір і час злиті воедино. Їм притаманні структурність і негомогенність. У критичних ситуаціях, наприклад, при настанні нового року, просторово-часова структура руйнувалася, і відновити її без особливого ритуалу було неможливо [Топоров, с. 14]. Таким чином, час створювався і відтворювався за допомогою ритуальних дій. Ритуал застосовувався для конструювання деяких подій. Обряд зустрічі весни був обов'язковим, і після його проживання будь-яка погода вважалася весняною. Більш того, на думку стародавньої людини, весна не могла б настати, якщо б обряд зустрічі не був виконаний [Байбурин, с. 123-124, 174]. В постіндустріальному суспільстві як найважливіші часові маркери зберігаються свята Різдва Христового і Нового року.

Ритуали, присвячені зимовому сонцестоянню, яке вважалося у слов'ян межею між старим і новим роками, з приходом християнства збереглися в християнському різдвяному культі, утворивши химерний синтез християнства і язичництва. Кінець різдвяного посту збігався з кінцем року. Цей період характеризувався посиленням есхатологічних мотивів у поведінці людини. Страви різдвяної трапези збігалися з поминальними, тому що різдвяний Святвечір був спочатку святом, присвяченим предкам. Так само ритуальне значення мало очищення будинку, який був моделлю світу. Вимітання сміття символізувало відділення останніх ознак життя щодо світу [Байбурин, с. 130-131].

Церква іменує Різдво «матір'ю всіх свят». «У різдвяні дні в храмах особливо наголошується, що життя Ісуса є шлях, якого слід дотримуватися кожній людині» [Миронов, Бабинов, с. 51]. Це дозволяє провести аналогію між Христом і першопредком, життя якого було моделлю життя для людей традиційного суспільства.

У радянську епоху святкування Різдва Христового не видавалося можливим у силу верховенства атеїстичної парадигми. Однак у цій ділянці календарного кола було необхідно розташувати аналогічне свято, яке зберігало б символічні моделі і мало потужну ритуальну енергію. Таким святом став Новий рік, у якому радянські і язичницькі символи злилися воедино. На пострадянському просторі це свято продовжує залишатися всенародним і відзначається на державному рівні. Незважаючи на загальну десакралізацію культурного простору, святкування Нового року має ту ж природу, як і язичницькі обряди, супутні зимовому сонцеворотіві.

Початкова семантика ритуалу порівняно добре збереглася в цьому святі. Характерною його рисою є залучення у святкування всієї країни, всього колективу. Колективне ж переживання ритуалу було характерним для традиційної культури. Так само з традиційним ритуалом святкування Нового року споріднює перетворення миттєвого на тривале, при цьому миттєва подія зміни 31 грудня на 1 січня поглинається багатотижневим ритуалом. Сучасна людина на підсвідомому рівні потребує регулярного оновлення для підтримки світоладу. Для цього в

новорічному обряді відтворюється стародавній космогонічний міф з попереднім посиленням есхатологічних мотивів. Невинний, на перший погляд, карнавал, який є невід'ємною частиною будь-якого новорічного дитячого ранку, йде корінням у звичай ряджень, який був символічним відображенням контакту між людським і потойбічним світами. Крім живих, у новорічний обряд залучаються і предки. Дід Мороз є владикою царства мертвих, а вогники ялинкових гірлянд символізують душі померлих. Дії та події, що відбулися в перші хвилини Нового року, стають семіотичними («як Новий рік зустрінеш, так його і проживеш») [Баркова, 2002, с. 57-59, 62-65]. Переважна більшість учасників новорічного обряду не усвідомлюють істинного смислу ритуальних дій і здійснюють їх у силу традиції, проте настільки тривале існування такої традиції свідчить про необхідність переживання причетності до відродження світу, акту творення, відчуття близькості з предками. Ритуал же забезпечує такий спосіб переживання дійсності навіть в умовах сучасності. Будучи всенародним, це свято зумовлює комунікативну взаємодію всієї громади.

У контексті циклічного уявлення про час у міфологічній картині світу календарна обрядовість являла собою ритуальне маркування часового періоду. Така символізація природних явищ підтримувала світолад, структурувала час і задавала ритм людській громаді.

Сучасне суспільство існує в системі координат лінійного часу. Специфічними рисами цієї екзистенції є безповоротність минулого, ефемерність сьогодення і непередбачуваність майбутнього. Сучасний індивід відчуває страх перед невідомістю, підсвідому ностальгію за ритмічністю часових циклів та гармонізацією соціальних ритмів із природною циклічністю. Через ці обставини Новий рік та інші елементи календарної обрядовості можна розглядати як альтернативу часової лінійності, як часові точки, що впорядковують соціальний час і ритмізують сучасне суспільне буття [Шалыгина, с. 169].

Лінійний час, властивий сучасному світогляду, був привнесений християнством, оскільки воскресіння Христа розімкнуло часове кільце, в якому існували люди традиційного суспільства. Потреба у вічному повторенні

воскресіння світу і Бога спонукала рання християн включити деякі елементи ритуалів календарного і життєвого циклу в християнські обряди.

Християнська релігія включає в себе елементи архаїчних ритуалів і специфічні релігійні обряди, які так само впливають на соціальний та індивідуальний час віруючих. Християнський рік розмічений безліччю свят, пов'язаних з перебуванням Христа на землі і його божественною місією. Їх символіка і обрядовість найтіснішим чином переплітаються з язичницькими культурами та віруваннями. Під час таких свят існує заборона на працю, через що утворюється єдиний для всіх віруючих ритм чергування свят і буднів. Особливо значущі точки християнського року є офіційними державними святами.

Тенденція до глобалізації призводить до взаємопроникнення культур і міжкультурного обміну обрядами. На пострадянському просторі такими іншокультурними запозиченнями є День закоханих, Хеллоуїн, День матері [Чуйко], а також свята кельтського «Колеса року», які стрімко завойовують популярність. Основні точки кельтського циклу припадають на дні рівнодення і сонцестояння.

Обряди кельтського річного циклу якнайкраще відповідають бажанням урбанізованого індивіда долучитися до природних ритмів і загальнокультурного минулого. Звичаї, запозичені в інших народів, так само впливають на соціальні ритми, змінюючи черговість свят і буднів. До того ж, тут можна говорити про комунікативну взаємодію більш високого рівня, оскільки таким чином відбувається мультикультурний діалог.

Пам'ятаючи про всі позитивні наслідки міжкультурного обміну соціальними смислами, не слід забувати і про негативний аспект цього процесу. Як зазначає І. Мисик, впровадження прогресивно-агресивних практик, руйнування визначеності часів здатні викликати збій життєво важливих програм існування, призвести до маргіналізації соціуму та ін. [Мысык, 2015, с. 65]. Отже, запозичення ритуалів у процесі міжкультурної комунікації може приносити деструктивні результати.

У процесі зміни соціальних структур виникають нові сучасні обряди, що узгоджуються з календарем. У вузівській системі до них прилічують щорічні конференції, дні відкритих дверей, день народження вишу тощо [Дагаева, с. 75]. У цьому контексті можна розглядати деякі шкільні свята, наприклад, свято осені. Ми наводимо такі приклади з огляду на новітні тенденції вивчення ритуалу, але ритуальна сутність цих церемоній видається нам досить суперечливою через відсутність у них дотику профанного і сакрального.

Радянська епоха сформувала особливий соціалістичний календарний цикл. Найважливішими його точками слугували День Великої Жовтневої соціалістичної революції, День солідарності трудящих і з часом День Перемоги. Під час святкування таких подій актуалізувалися цінності соціалістичного суспільства, затверджувалася тодішня ідеологія, інтегрувався багатонаціональний колектив. Ці свята суворо регламентувалися (існували спеціальні комітети, які розробляли рекомендації щодо проведення святкових дійств), а також набували примусового характеру, явка на демонстрації була обов'язковою [Слуцька, с. 167-169]. Остання характеристика зближує соціалістичні свята з їхніми християнськими аналогами, під час яких забороняється робота і необхідною є присутність у храмі. Деякі зі свят, специфічних для радянської епохи, відзначаються і донині людьми, що залишилися вірними ідеології тих часів. Звичайно, говорити про колективний характер таких урочистостей сьогодні вже не доводиться.

У пострадянській Україні з'являються свята епохи незалежності. До таких свят українські дослідники прилічують День Незалежності, День Соборності України, День пам'яті жертв Голодомору та політичних репресій, День українського козацтва. Такі свята мають виховний потенціал: сприяють формуванню національної самосвідомості, відроджують історичну пам'ять, нівелюючи ідеологічну спадщину радянського минулого, формують політичну свідомість. Сакральним об'єктом цих свят слугує держава, основними цінностями – ідеали незалежності і національного відродження [Чуйко]. Таким чином, сучасне календарне коло являє собою мозаїку з християнських, радянських, традиційних, національних і запозичених іншокультурних свят. Сучасний індивід

вибирає з різноманіття звичаїв ті урочистості, які відповідають його ціннісним настановам. Тут можна говорити як про інтеграцію, так і про диференціацію соціальних груп, оскільки колективне переживання таких подій можливе в рамках групи людей, але не в масштабах держави.

Обряди календарного циклу слугують носіями, накопичувачами і трансляторами соціального досвіду. Соціальний досвід так само являє собою засіб конструювання соціальної реальності [Мысык, 2017, С. 37]. Еклектичність сучасного календарного циклу відображає, а в ситуації внутрішньокolleктивних ідеологічних конфліктів загострює світоглядну неоднорідність соціуму.

Існують ситуації, при яких соціальні ритми змінюються раптово, стрімко. Це ситуації революції. І. Мисик проводить аналогію між семантичною наповненістю понять «революція» і «аритмія», оскільки в обох випадках наявне порушення ритму. На тлі революції в суспільстві співіснують соціально адаптовані і соціально неадаптовані форми діяльності, внаслідок чого виникають напруга і розбалансування, які викликають зміну ритму – прискорення, згущення [Мысык, 2015, с. 64]. В умовах соціальночасової аритмії особливо проявляються інтегруюча і психотерапевтична функції ритуалу.

Для міфологічного світорозуміння характерна сакралізація минулого часу. Спадщиною такого світогляду, на наш погляд, є необґрунтоване переконання безлічі людей у тому, що в минулому якість життя і стосунків між людьми була набагато кращою. Багато ритуалів покликані відтворювати події, що мають сакральний смисл і уналежнюються до сакрального часу. За словами К. Леві-Строса, «завдяки ритуалу «відокремлене» минуле міфу зчленовується, з одного боку, з біологічною та сезонною періодичністю, а з іншого боку, з «приєднаним» минулим, яке об'єднує, від покоління до покоління, мертвих і живих» [Леві-Строс, с. 300]. У результаті такої часової реконструкції для учасників ритуалу минуле не видається безповоротнім. При цьому в учасників ритуалу виникає відчуття власного оновлення, ілюзія влади над часом, а разом із ним – і над власною смертністю.

Український дослідник В. Бурлачук, вивчаючи структуру політичного міфу, виокремлює три часових періоди:

- початковий, коли «все було добре» [Бурлачук, с. 13];
- період порушення правильного перебігу речей, коли в історію проникло зло в образі появи власності, пригнічення одного народу іншим або захоплення влади (характер зла залежить від характеру головного політичного міфу);
- третій період – це сучасність, поворотна точка, час, коли необхідно виправити ситуацію і повернути початковий перебіг життя шляхом викорінення зла [Бурлачук, с. 13]. Граючи на бажанні відродити так званий золотий вік, політики регулюють поведінку народних мас.

Однак людина ностальгує за золотим віком і позаполітичним контекстом. Так, для християнина золотий вік у широкому сенсі поширюється на період, що передував гріхопадінню. Пострадянські християни бачать золотий вік християнства в епоху, що передує приходу радянської влади з її атеїстичним матеріалізмом. Для деяких золотим віком є радянський період. Сьогодні небувалу популярність набуває звернення до фольклору, язичницьких культів, давніх езотеричних технік і пошук важливих, але нібито загублених знань, якими володіли предки багато століть тому. Така ностальгія за дохристиянською епохою проявляється не тільки в мистецтві, а й на побутовому і ритуальних рівнях соціокультурної дійсності.

В Інтернеті з'являються сайти і спільноти, що об'єднують людей, які ностальгують за архаїчним минулим. У таких спільнотах міфології різних культур змішуються і видозмінюються під впливом сучасної культурної ситуації. На цих ресурсах виникають ритуальні сценарії, як із конструктора змодельовані з різномірних символів. Класично вважається, що традиційна культура спрямована на відтворення текстів, а сучасна – на їх творення. Зазначена тенденція ілюструє наявність у сучасному світі значного пласта текстів, що вимагають відтворення, і виникнення нового міфологічного інтертекстуального полотна, що включає в себе тексти міфологій різних культур.

Крім міфологеми золотого віку, великого поширення набуває архетип Апокаліпсису. За визначенням О. Іванової, Апокаліпсис або кінець світу – це «поширений релігійний фразеологізм, що означає спрогнозовану або вдавану загрозу припинення існування всіх людей, цивілізацій, всього людства, Землі або навіть Всесвіту. У більш вузькому сенсі це знищення всього живого, крах, щось, що неможливо пережити, щось неймовірне. Здебільшого, кінець світу уявляється у вигляді остаточної битви між силами добра і зла, в результаті якої людство загине» [Іванова, с. 185].

Тема кінця світу, як і космогонічний міф, здавна була притаманна безлічі міфологій і релігій. Однак у сучасній культурі зазначений мотив стає, мабуть, одним з основоположних. Есхатологічні настрої транслуються ЗМІ, пронизують повсякденне соціальне буття. У літературі виникає напрям постапокаліптичної фантастики, що пропонує читачеві оцінити жахливі картини загальносвітових руїн, крах політичних, соціальних і аксіологічних структур. Головною особливістю сучасних поглядів на Апокаліпсис є зміщення загрози з області вищих сил на область людини і технологічного прогресу: людство сьогодні боїться не надприродних сил, а самого себе [Іванова, с. 185].

Посилення есхатологічних мотивів зазвичай супроводжує кризові, перехідні періоди. Але, крім ілюстрації наявності загальнокультурної кризи, ми припускаємо ще одну причину популярності теми Апокаліпсису в сучасному світі. В. Тернер писав про діалектичне співіснування в людському суспільстві категорій структури та комунітас. Переживання комунітас супроводжує кризові, перехідні періоди індивіда і суспільства, має очисний ефект. Після такого переживання відбувається повернення до оновленої, очищеної структури [Тернер, с. 243-244]. Досягненню комунітас сприяють обряди переходу як календарні, так і ритуали посвяти і деякі інші. Сучасний світ частково десакралізований, втрачаються первісні смисли ритуалу і, як наслідок, слабшає його енергетичний потенціал. Вірогідно, ефект оновлення, властивий, наприклад, новорічному ритуалу, недостатній для очищення соціальної структури. Так, поєднання орієнтації на раціональність, заданої сучасною освітою, і ірраціонального

архетипічного досвіду призводить до виникнення гіпертрофованих форм міфології, гіперболізації давніх міфологем. У священному ж трепеті перед Апокаліпсисом проявляється невиразна колективна мрія про світову ініціацію, очищення суспільства і перехід його на якісно нову культурноеволюційну щабель.

Крім впливу на соціальний час, ритуал впливає на час індивідуальний. М. Еліаде розділяє час християнина на лінійний мирський та літургійний сакральний. Тобто під час богослужіння парафіянин переноситься в літургійний початковий час, стаючи при цьому сучасником Христа. У релігійному, як і в традиційному ритуалі, глядачів не існує, тому що всі учасники богослужіння стають співучасниками сакральних подій і відтворюють «*illud tempus*» [Еліаде, 1996, с. 30-31].

«Знати ритуал означає увійти в його ритм, відчутти себе частиною всього світу, долучитись до подій космічного масштабу. Тому ритуал не проводить чіткої межі між священним і непристойним. Карнавали або, наприклад, свято дурнів такою же мірою, як і релігійні ритуали, дозволяють людині радикально порушити плин життя і відчутти екстаз» [Символи, знаки, емблеми, с. 407]. Досягненню екстазу в ритуалі сприяють одурманюючі речовини, ритм і танцювальний круговий рух [Маковский, с. 20, 28-29]. Вплив на індивідуальний час учасників має не тільки релігійний, а й архаїчний і сучасний ритуал. Далі ми опишемо механізми, завдяки яким це відбувається.

У науковій літературі описаний вплив на сприйняття часу сильнодіючих отруйних засобів. Такі одурманюючі речовини в поєднанні з постом і різними видами катування застосовувалися в стародавніх обрядах ініціації. У таких випадках індивідуальний час того, хто проходив посвяту, згортався, в сприйнятті ініційованого виникали провали в часі, а також порушення пам'яті. У Стародавній Індії наркотичні речовини використовувалися для входження в ритуальний транс, що осмислювався як «подорож у світ богів» [Васильков, с. 101-103].

У сучасному світі неодмінним компонентом будь-якої урочистості слугує алкоголь. Впливаючи на свідомість, він немовби змиває зі світовідчуття індивіда

наліт буденності, виключає подію з повсякденного контексту, надаючи їй значущість. Існує безліч звичаїв, пов'язаних з прийомом алкоголю: так звана «штрафна» тому, хто запізнився, небажаність залишення недопитого напою. Ритуалізація алкоголю проявляється також в обов'язковості його прийому. Так, непитуща людина в компанії стає об'єктом безлічі питань, а нерідко – насмішок. У функції ведучого свят входить організація не тільки конкурсів, а й узливань [Нивня, 2016, с. 53].

Людський зір пов'язаний зі свідомістю, а слух – із несвідомим [Арановский, с. 11]. Тому ми вважаємо за потрібне звернутися до аналізу звукових образів, які пронизують ритуальний текст, оскільки саме вони безпосередньо впливають на глибинні шари психіки учасників обрядової дії, налаштовуючи їх на єдину емоційну хвилю.

Голос у міфологічній свідомості символізує освоєний людиною простір. Світ мертвих мислиться як місце, позбавлене звуків, властивих живим. Мовчання і тиша, таким чином, також слугують текстами, що символізують потойбічний простір. Мовчання може являти собою варіант оберега від нечистої сили [Королёв, с. 104, 106-107].

Звуку і голосу приписувалася властивість оберега. Певні шуми могли захистити від нечистої сили, недобрих людей або стихійних лих [Агапкина, с. 10; Королёв, с. 104]. Існує припущення, згідно з яким дитяче брязкальце є рудиментом ритуалу оберігання від злих духів за допомогою звуку [Гусева, с. 70]. Звук використовується для переходу між профанним і сакральним просторами, між реальним і трансцендентним, людським і нелюдським [Арановский, с. 8-9]. Наприклад, імітуючи голос тварини, шаман перевтілюється в тварину [Элиаде, 1996, с. 65-67]. Через це певні музичні інструменти набувають відповідну символіку. Так, барабан, який широко використовується в обрядових діях різних культур, символізує зв'язок між світами [Тресиддер, с. 10]. У християнстві звук має велике смислове навантаження, починаючи з космогонічного змісту слова і закінчуючи есхатологічним сповіщенням звуком про початок Страшного суду.

У традиційному календарі існує звукове маркування часу. Нейтральний голос і повсякденні шуми не мають цінності для обрядової сфери. Для переходу на обрядовий рівень переживання необхідні звуки, нетипові для цієї істоти, місця або часу. Для розмежування календарних подій використовувалися спеціальні звукові образи, створені людиною (звук церковного дзвону, обрядові пісні), або ж ритуальне значення надавалося звукам природи [Агапкина, с. 9-10].

У сучасному світі такий феномен зберігся переважно у святах, пов'язаних із Новим роком і Різдвом. Найяскравішими звуковими маркерами в цьому сенсі є бій годинника і дзвін келихів. Найважливішим музичним маркером слугує Державний Гімн, який відкриває Новий рік та налаштовує весь колектив на одну емоційну хвилю патріотизму, єдності народу [Баркова, 2002, с. 67]. До музичних маркерів у сучасному світі ми вважаємо за можливе прилічити всілякі колядки і щедрівки, традиційні пісні на дитячих ранках і музичні хіти, що наповнюють простір соціальних мереж, перед- і післяноворічний телерадіоефір, у тому числі рекламні ролики. У звуковій палітрі таких творів переважає звук дзвіночка, що створює для слухача атмосферу казки, дива.

Християнське календарне коло маркується дзвоном і церковними співами, прив'язаними до конкретних свят. Звук дзвону має глибоку символіку. У загальному сенсі він уособлює хід часу, у багатьох релігіях дзвін символізує божественний голос або слугує закликком до молитви [Тресиддер, с. 72].

Життєвий цикл людини також маркується звуками. До таких загальноприйнятих звукових маркерів можна прилічити весільний і поховальний марші, музичні твори, що стали традиційними для святкування днів народження тощо.

Крім звуку, важливішим засобом ритуальної мови слугує ритм. На думку Г. Антонової, ритуальний ритм є безпосередньою суттю і змістом інстинктивної програми ритуалізації. Ритуальний ритм настільки ж необхідний для виживання колективного організму виду, як ритм дихання або биття серця – для організму біологічного. Таким чином, прагнення до ритуального ритмування пропонується

вважати генетичною особливістю організму, а не імітацією природних ритмів [Антонова, с. 229].

Обрядовий ритм є проекцією першоритма [Темченко, с. 68]. Ритмічне повторення являє собою спосіб входження до стану трансу [Миرون, Бабинов, с. 231-232]. Повторення ритмізованих формул має на меті гармонізацію різних рівнів буття, встановлення зв'язків між ними та введення учасників ритуальної дії у вищий стан свідомості. На думку Р. Генона, саме ритмування зумовлювало сакральну природу стародавньої поезії [Генон, 2002, с. 81-83]. Техніка ритмічного дихання пранаяма, що застосовується в йозі, підвищує сенсорне сприйняття і переводить його на рівень, недоступний в умовах звичайної поведінки (Элиаде, 1996, с. 101].

Ритм в обряді, поряд з іншими ритуальними засобами, виконує важливу гармонізуючу функцію: «Будь-яке обрядове дійство є інсценуванням міфу. Рух, жест, ритм, звуки, мелодійні інтонації виконують тут конкретні функції, найперша з яких – космічна гармонізація: творіння світу в категоріях простору і часу, де рух є відновленням простору, який руйнується, а ритм руху – відновленням пульсуючого в цьому ритмі часу» [Смирнягина, с. 69]. У лікарському обряді від ритміки здебільшого залежить благополучний результат ритуальних дій, тому що смислові акценти утворюють ритміко-звукову матрицю замовляння [Темченко, с. 68].

В основі механізму впливу ритуального ритму на людську психіку лежить принцип міметичного резонансу, тобто принцип наслідування ритму. Руховий, емоційний і розумовий центри людини перебувають у тісній залежності, тому, впливаючи на тіло, можна впливати на свідомість і навпаки. Вплив ритуалу базується на цьому принципі, приписані ритуалом жести, пози, повторення приписаних фраз, музика, спів і танець впливають на свідомість і змінюють її. При цьому в акторів виникає інше відчуття реальності [Нечипуренко, с. 237-238]. На думку Е. Дюркгейма, трансформація повсякденних ідей у сакральні відбувається під час здійснення ритуалів, що містять в собі елементи співу і

танцю [Нечипуренко, с. 257]. Прийоми ритмування і повтору широко використовуються в маніпулятивних текстах [Антонова, с. 231].

Встановивши семантику звуку і ритму в ритуалі, звернемося до музики як до потужного засобу культової діяльності, який являє собою явний синтез вищезазначених явищ. Музика в міфологічній свідомості слугувала посередником між потойбічним і поцейбічним світами, була способом спілкування з предками і богами [Велецкая], ототожнювалася з початком світу [Тресиддер, с. 104], у деяких культурах була компонентом ініціації [Гуревич, с. 209].

Музика уособлювала космічну гармонію у звуці, впорядковувала світ. Згідно з повір'ями, майстерно оволодівши її законами, людина могла керувати живим і неживим [Королёв, с. 375-376].

Так, у Китаї музика слугувала регулятором людського буття, виконувала безліч функцій, зокрема політичну, виховну та лікувальну [Коломиец, с. 181]. Неправильне музичення здатне було порушити світову гармонію, тому до виконання музичних творів ставилися з усією серйозністю: «коли шляхетна людина береться за лютню, то це для того, щоб упорядкувати ритм, а не вдаватися до душевних веселощів» [Цит. За: Коломиец, с. 182].

Музика здатна впливати на фізіологію слухача, наприклад, змінювати частоту його пульсу і дихання [Лангер]. Таким чином, свідомість слухача виключається з реального, фізичного часу і переміщується у сферу позачасових категорій [Арановский, с. 9]. Музичний твір є носієм власного часу [Силичев, с. 325-326]. «Трансперсональні психологи бачать в інтенсивній практиці дихальних вправ у поєднанні зі слуханням музики найбільш ефективний спосіб трансформації свідомості після психоделіків» [Торчинов]. Також музика здатна гармонізувати колектив [Мельникова]. Перераховані вище чинники пояснюють той факт, що музика є потужним інструментом для виділення з контексту повсякденності особливих ситуацій – культу і ритуалу [Арановский, с. 8-9].

Так, духовна музика, яка супроводжує православний обряд богослужіння, являє собою особливий досвід зв'язку з вищим началом. Церковно-співоче мистецтво відокремлюється від мирського шляхом використання специфічних

музичних засобів. Музичний такт позбавляється розміру, ускладнюється ритміка, від чого зникає періодична пульсація, що створює ефект переходу в інший вимір. Слухач немовби позбавляється суб'єктивного сприйняття реальності, випадає зі звичного ритму в область трансценденції, торкається до вічності [Ланкин, Ланкина, с. 247, 250].

У православній традиції величезне значення надається вербальному складнику духовного твору. З цієї причини відсутні складні поліфонічні фігури, які могли б відволікти слухача від тексту. Православна музична традиція заперечує використання музичних інструментів, оскільки вони позбавлені душі. Вокальне акапельне виконання так само посилює значущість слова, зосереджує увагу учасників релігійного ритуалу на смисловому складнику твору [Ланкин, Ланкина, с. 249-250].

Відомо, що піснтя і танець слугують засобами трансляції міфу через ритуал [Аринин, с. 81]. За таким же принципом через духовну музику транслюється текст священного писання. Також через народну пісню транслювалися норми і правила, властиві для конкретного культурного середовища [Мельникова].

Ідеологія, що панує в конкретному суспільстві, кристалізується в піснях, які лунають під час державних свят. Такі твори формують ціннісні настанови індивідів, підтримують спадкоємність. Деякі події, значущі для всієї держави, включаються в календарне коло, і музичні твори, створені у зв'язку з такими подіями, стають календарними музичними маркерами. Найяскравішим прикладом такої події на пострадянському просторі є святкування Дня Перемоги і музичні твори, з ним пов'язані.

висвітливши механізм впливу звуку, ритму і музики загалом на людську підсвідомість та індивідуальний час, виявивши символічний смисл звукових образів, ми можемо констатувати важливу роль звуку і ритму в ритуальному тексті. Психотерапевтичний ефект ритуалів, які впливають на індивідуальний час акторів, зобов'язаний своїм існуванням дії звукових, ритмічних структур, наркотичних речовин, танцювального руху і символізації рухів тіла.

Максимальний енергетичний потенціал ритуал набуває, коли в ньому наявні всі вищезгадані елементи [Нивня, 2016, с. 55].

Для подальшого розгляду взаємозв'язку часу і ритуалу знову звернемося до міфологічних уявлень про час. У традиційних суспільствах існувала необхідність у точній своєчасності вчинку, прив'язка певних дій до певних часових проміжків, впевненість у сприятливості або несприятливості певних ділянок часу [Сахилтарова]. Це зумовлювалося тодішніми уявленнями, згідно з якими «відрізки часу самі по собі мають якісну форму і якісну своєрідність, самостійну сутність і дієвість. Вони утворюють не просто рівномірний, чисто екстенсивний ряд, але кожному з них властива інтенсивна наповненість, через що вони виявляються схожими і несхожими, гармонійними або такими, що суперечать один одному, дружніми або ворожими» [Кассирер, с. 122]. Можна сказати, що час розділяється на «чужий» та «свій».

Так, ніч вважалася часом нечистої сили. Цей період доби був заряджений сакральністю. Відновлюючи потаємну єдність світу, темрява дезорієнтує, завдає тривогу. Тому численні сакральні ритуали, які відтворюють атмосферу смерті, проводяться в темних або напівтемних просторах (грот, храм) [Нечипуренко, с. 87]. Таким чином, ніч являє собою «чужий» час.

Українська дослідниця Т. Голі-Оглу пише про те, що у слов'янській традиції особливою вважалася купальська ніч. У цю ніч, згідно з повір'ями, по землі ходило щастя людське, водночас, активізувалися таємничі злі сили лісів, вод і скель. У таких умовах актуальними ставали охоронні заходи. Такими заходами в купальську ніч були очисні купання і стрибки через вогонь [Голі-Оглу, с. 437].

Неоднорідність часу в східнослов'янській традиції виявлялася також у негативній символіці дня святого Касьяна (29 лютого). Цей день вважався найгіршим у році. За повір'ями, дитина, народжена в цей день, виросте нещасливою [Голі-Оглу, с. 437]. У стародавньому Римі уявлення про неоднорідність часу виявлялися в упередженні проти укладення шлюбу в травні, оскільки в цьому місяці проводилися поховальні обряди Лемуралій [Тайлор, с. 66]. Українські етнографи описують заборони на статеве життя в періоди постів

або релігійних свят. За повір'ями, дитина, зачата в такий час, буде калікою, лиходієм або чаклуном [Ігнатенко, с. 17]. Існує повір'я, згідно з яким люди, що померли під час певних релігійних свят, потрапляють до раю. Також загальновідомою є заборона на купання під час свята Трійці, що виражає синтез міфології та релігії.

Сценарій весілля в українській традиції узгоджувався зі сприятливими і несприятливими часовими періодами. Так, втрата нареченою цноти повинна була відбутися в особливий обрядовий час, коли всі явища і події набували магічного значення. Таке узгодження події і часового періоду мало настільки високу важливість, що якщо наречений не справлявся зі своїм завданням у призначений термін, його змінював дружка або старший сват [Костенко, с. 33].

Семантичну наповненість мають часові періоди, наступні за народженням і смертю. Зазвичай вони тривають дев'ять або сорок днів. У такі періоди поведінка домочадців суворо регламентована і ритуально зумовлена. Так, молода мати перші дні після пологів вважається нечистою і після відповідного часу піддається очисним обрядам [Байбурин, с. 97-98]. Вищенаведені повір'я і ритуали повністю або частково мають місце в сучасній Україні, особливо в сільській місцевості.

До проявів сакралізації часу в сучасному світі можна також уналежнити захопленість сучасного суспільства астрологією, місячним календарем і под. Відповідно до астрологічних навчань, щороку відбуваються ритуали задобрювання тваринного покровителя року. Безліч важливих подій, у тому числі обрядового характеру, узгоджуються з фазами Місяця і високосними періодами.

Категорія часу тісно пов'язана з категорією долі. У сучасному світі, особливо в середовищі підлітків, величезною популярністю користуються всілякі види ворожінь. Для обряду ворожіння вибирається особливий простір і час. У такому виборі також чуються відгомони сакралізації часу [Виноградова, с. 24]. Підтвердження або спростування достовірності інформації, отриманої в процесі обряду ворожіння, вивчення його механізмів лежать за рамками цього дослідження. Ми можемо лише констатувати той факт, що цей ритуал дозволяє доторкнутися до майбутнього, дарує усвідомлення логічної послідовності і

зумовленості подій, звільняє від психологічної напруги, зумовленої крихкістю і непередбачуваністю людського існування і страхом перед невідомістю.

2.2. Ритуал в контексті символізації простору

Феномен простору осмислювався людством на всіх етапах історії культури. На зміну уявленням про міфологічний простір прийшла концепція абсолютного простору, що змінилася далі реляційною теорією простору-часу. В останні десятиліття ХХ століття були введені поняття соціального, медіа- та інших просторів. У цих умовах у картині світу сучасної людини всі перелічені простори накладаються один на одний, утворюючи багат шарову реальність.

Згідно з міфологічним світоглядом, простір був якісною величиною. Людина могла конструювати навколишній простір за допомогою ритуалу, створюючи центр, сакралізуючи певні ділянки і проводячи межі. Завдяки сучасним транспортним засобам, засобам зв'язку, а також телебаченню і Інтернету відбувається розмивання меж, спостерігається тенденція до десакралізації простору.

Однак централізація, сакралізація і ритуалізація простору створюють відчуття впорядкованості, стабільності і гармонійності людського буття. У таких умовах ритуал здатний упорядковувати і перетворювати навколишній простір, забезпечуючи це відчуття. Крім того, ритуал проникає в Інтернет і медіапростір, утворюючи специфічний тандем архаїки і новітніх технологій, що потребує аналізу з позицій соціальної філософії, оскільки таким чином створюються нові шляхи для комунікації.

Усвідомлення просторового аспекту буття стало необхідною умовою функціонування людської культури. При переході до осілого способу життя відбулося формування розвинених уявлень про простір. Тоді ж виникла необхідність у створенні єдиного для всієї громади централізованого простору. Ритуал у таких обставинах був одним з найважливіших способів конструювання і структурування території [Пигалев, 1998b, с. 141]. Таким чином, відбувалося

умоглядне символічне перетворення природи на культуру. Ритуал же виконував онтологічну функцію.

Перейшовши до осілого способу життя, включившись у природні ритми, перетворивши навколишній простір, людина немов одомашнила себе саму. Крім того, осілий спосіб життя забезпечив накопичення і подальшу передачу соціального досвіду [Кемеров, с. 173-174]. Оскільки в усних культурах основний обсяг соціально значущих смислів передається за допомогою обрядових текстів, зросла і цінність ритуалу як засобу комунікації між поколіннями.

На думку Г. Гачева, однією з основоположних відмінностей кочівницької та осілої культур є орієнтація кочівників на просторовий, а хліборобів – на часовий аспект буття. Кочівник, будучи мисливцем, оглядає простір, підпорядковує його собі, в просторі ж він пильно виглядає можливу загрозу, ворога. Осілий землероб, орієнтований на отримання врожаю, узгоджує свою діяльність із часовими періодами [Гачев, с. 67]. Така типізація на тлі вищенаведеного матеріалу здається досить суперечливою або щонайменше гранично схематичною. Про важливість просторового аспекту в осілих культурах свідчить факт зародження науки геометрії саме в землеробських суспільствах. Н. Сахілтарова, що досліджувала культуру бурят у контексті співвідношення категорій часу і ритуалу, пише: «Сам відлік ритму життєдіяльності визначався за різними діями, що дійшли до механізму, наприклад, для позначення коротких відрізків часу існувало кілька виразів, народжених реаліями кочового життя: «час установки юрти» (трохи більше години), «час доїння овець» (близько 10 хвилин) ...» тощо [Сахілтарова]. Вона ж описує важливість категорії часу в кочівницькій культурі бурят. Тобто категорії простору, часу, а отже, ритуали, пов'язані з обома категоріями, відіграють важливу роль як у осілих, так і в кочових культурах.

Згідно з міфопоетичною картиною світу, простір уявляється живим, одухотвореним, визначеним власним змістом, а також пов'язаним із категорією часу. У деяких культурах тісна взаємозалежність простору і циклічного часу відображена в мові. Так, індіанці племені дакота кажуть: «Рік – це коло навколо світу, тобто коло навколо священного вігвама» [Элиаде, 2002, с. 49]. Це уявлення

про синкретичну неподільність часу і простору виявляється на перевірку інтуїтивним передбаченням реляційної теорії простору-часу. Просторово-часова структура, за уявленнями людини архаїчної і традиційної культур, вимагала періодичного поновлення [Пигалев, 1998b, с. 141]. Цю космогонічну функцію виконував ритуал на рубежі старого і нового років. Обрядове оновлення і моделювання навколишнього простору, а разом із ним світу, створювали в учасників ритуалу почуття причетності до сакральних подій і місць і глибокого зв'язку з власним місцем, у широкому сенсі, з рідною землею і колективом.

Обрядове моделювання простору тісно пов'язане з однією з особливостей міфопоетичного розуміння світу, згідно з якою простір має чітку централізацію. При цьому центр сакралізується і протиставляється периферії. Центр світу є місцем космогонії, він може бути відзначений світовим деревом, світовою віссю і под. Сила сакрального слабшає в міру руху від центру до периферії [Пигалев, 1998b, с. 141]. Селище і дім були моделями світоустрою і також мали чітко визначений центр. Спадщиною такої картини світу є концепція храму і звичаї, пов'язані з новорічною ялинкою.

Храм був сакральним центром селища і головним ритуальним об'єктом. Він слугував тією виділеною областю, в якій небо опускалося на землю. У зв'язку з цим існувала обов'язкова орієнтація храму за сторонами світу. Християнський храм так само є сакральним простором і образом світоустрою, що зумовлює збереження орієнтації його сторін зі сторонами світу і символізм цих сторін [Королёв, с. 28, 546]. Вхід до храму відбувається через Придвір, який забезпечує плавність переміщення між профанним та сакральним просторами [Геннеп, с. 90].

Центром храму, у свою чергу, слугує вівтар. У християнському храмі вівтар є «областю світла», «країною живих», обителлю райського блаженства. Тим самим вівтар стає символом Царства Божого, інакше – раю. Вважається, що святий вівтарний престол є метафізичною присутністю в кожному храмі гробу Спасителя, звідси вівтарний простір означає собою грот, тобто поховальну печеру Ісуса Христа [Королёв, с. 28]. Оскільки символічний смисл вівтаря відповідає символічному смислу світової осі, централізація храмового простору набуває

космічної семантики. На вівтарі відбувається перетворення вина і хліба на кров і плоть Христову під час таїнства святої євхаристії. Під час обряду вінчання молодят обводять навколо вівтаря, що символізує їх подальший життєвий шлях. На вівтарі лежать обручки, які набувають божественної сили, перш ніж бути надягнутими на пальці молодят.

Через прилучення до Христа людина в храмі відновлює свій божественний образ. «Переживання соборності долає кордони часу і простору, що дозволяє людині відчувати себе в сутнісній єдності з вічними витоками християнства» [Королёв, с. 547]. Таким чином, територія храму включає віруючих у загальний для всіх християн сакральний простір, забезпечує почуття умиротворення і слугує переходом на інший рівень буття. Перебуваючи в храмі, віруючий стає більш відкритим для комунікації із сакральним, також факт відвідування церкви є проголошенням людиною своєї належності до певної конфесії, іншими словами, інтеграції в соціальну групу віруючих.

Присутність у храмі виключає парафіянина з інтернет- і медіапростору, звертаючи його до власного внутрішнього світу. Священність храмового простору наголошується певними правилами і заборонами, що регламентують поведінку парафіян. Входячи до храму, сучасна людина залишає профанний простір, який стрімко змінюється, і вступає в чітко символічно структурований стабільний простір, що не змінюється роками, де кожен крок і кожен жест набувають високого символічного смислу.

Під час ключових християнських свят обряди богослужіння транслюються по телебаченню, завдяки чому відбуваються накладення сакрального простору на медіапростір і модифіковане об'єднання віруючих та зацікавлених громадян за допомогою інформаційних технологій. Тобто інформаційні технології на сьогодні також забезпечують комунікативну взаємодію віруючих та зацікавлених, немов утворюючи віртуальний храм.

Тенденція накладення сакрального простору на Інтернет створює нові шляхи для комунікації віруючих. Вона простежується в появі інтернет-спільнот із релігійною тематикою. У зв'язку з цим можна припустити, що в процесі розвитку

згаданої тенденції буде можливо здійснення деяких церковних обрядів за допомогою Skype, спілкування онлайн і аналогічних заходів, у результаті чого відбудеться сакралізація деяких ділянок інтернет-простору [Нивня, 2014b, с. 106].

Продовжуючи тему сакралізації центру в сучасному світі, звернемося до звичаїв, пов'язаних із новорічною ялинкою, яка слугує варіантом символічного втілення світової осі або світового дерева [Баркова, 2002, с. 60]. У період новорічних свят вона стає знаковим центром майже будь-якого дому. Крім житлових будинків, новорічні ялинки встановлюють в освітніх, лікувальних і інших установах, а також на центральному міському майдані. Серед новорічних звичаїв поширеним є хоровод навколо ялинки. Кругові танці символізують рух Сонця в небі. Коли ж «танець відбувається навколо якогось об'єкта, його тим самим закривають, беручи в магічне коло, захищаючи і надаючи сили» [Енциклопедія символів, с. 327]. Так відбувається ствердження сакрального центру, символу стабільності і непорушності навколишнього світу. Таким чином, посилюється космогонічна семантика новорічного обряду. При цьому відбувається стягування кожного індивіда і всієї країни (колективу) в певний загальний центр. Інтернет-і медіапростір у цей час так само сповнені новорічними символами. По телебаченню транслюється новорічне привітання від голови держави, стверджуючи централізацію країни.

Крім централізації простору, для міфологічного світогляду характерним є чіткий поділ простору на «свій» та «чужий». До свого простору прилічувалися дім, селище, світ живих. До чужого уналежнювались лазня, ліс, місця, що існують лише в народній текстовій картині світу: світ мертвих, Ірій, край світу, татарські гори, тридесяте царство [Голі-Оглу, с. 437-439]. Таке протиставлення зумовило важливість категорій межі та шляху.

Межею міг слугувати головний вхід у будинок або будь-які двері. Таким чином, під час значущих подій проходження через головний вхід набувало статусу ритуалу переходу. В інший же час на такі двері накладалися певні табу [Геннеп, с. 23-24, 27-28]. Поріг як межа шанувався в багатьох культурах. Так, у татар вважалося злочином наступати на поріг або торкатися до мотузок при вході

в намет [Тайлор, с. 66]. У слов'ян існувала заборона вагітній сидіти на порозі [Чухина]. На думку Е. Кассіра, зі священного трепету перед порогом храму, що відокремлює житло божества від профанного світу, зросло поняття власності [Кассирер, с. 117].

Ще одними символічними дверима, межею було дзеркало, яке розмежовувало поцейбічний і потойбічний світи [Королёв, с. 223].

В умовах чітких символічних меж дому, селища, світу людина відчувала захищеність, стабільність і власну належність до певного освоєного, затишного простору. У сучасному світі просторові межі розмиваються завдяки транспортним засобам і засобам зв'язку. При цьому людина відчуває себе піщинкою, загубленою в інформаційному просторі, просторі міст і нескінченності космосу. Крім того, зберігається ірраціональний страх перед чужим, потойбічним. Сучасна людина, як і її давній пращур, створює символічні межі за допомогою ритуалу, структуруючи навколишній простір. До таких дійств можна уналежнити захист входу в дім за допомогою всіляких оберегів, завішування дзеркал після смерті одного з мешканців будинку. Оказіональним ритуалом у такому контексті є уникнення передачі чого-небудь через поріг. У цьому ж контексті розбите дзеркало уявляється зруйнованою міжсвітовою межею і, як наслідок, недоброю ознакою. До цієї ж групи звичаїв можна прилічити заборону жінці протягом сорока днів після пологів залишати освоєний простір дому та двору.

У деяких випадках ритуальне знищення меж навпаки бажане як засіб комунікації з потойбічним. Це стосується магічних ритуалів та обрядів ворожіння. Для ворожінь і деяких магічних обрядів дзеркало є певним путівником по іншому світу [Королёв, с. 223-224]. Ворожити можна за допомогою сновидінь, при цьому засипання трактується як перехід у потойбічний простір.

У науковій літературі описане трактування сну як посередника між ритуалом і дійсністю. Сон, таким чином, виступає джерелом інформації про дійсність [Ачитаева, с. 21]. У традиційній культурі сон протиставляється неспанню, як смерть життю. Душа сплячого відправляється в чужий простір. Метафоричний зв'язок смерті і сну яскраво виражений у традиційній колисковій,

яка спрямована на те, щоб відправити дитину в інший світ або запросити до неї гостей звідти [Седакова О., с. 19, 58, 61].

На думку Ю. Лотмана, сон – це «семіотичне дзеркало, і кожен бачить у ньому відображення своєї мови» [Лотман, 2000, с. 124]. Вчений називає сон батьком семіотичних процесів, оскільки «віра в таємничий смисл снів заснована на вірі в смисл повідомлення як такого» [Лотман, 2000, с. 125]. В архаїчній культурі сон, будучи комунікацією з потойбічним простором, слугував для передбачення майбутнього; з появою і розвитком психоаналізу таємничий простір переміщається із зовнішнього у внутрішній світ, і сновидіння тлумачиться як подорож всередину себе, комунікація з мікрокосмом, підсвідомістю. Тлумачами сновидінь у сучасному світі стають психоаналітики [Лотман, 2000, с. 124-125]. Однак віра в містичний смисл сновидіння не згасає в сучасному суспільстві, співіснуючи з психологічними концепціями. Сонники, засновані на традиційних уявленнях про значення сновидінь, видаються в сучасних видавництвах. В Інтернеті існують спеціальні сайти-сонники, де традиційні тлумачення снів сусідять із сучасними психологічними трактуваннями.

Ще одним варіантом подолання межі між потойбічною та поцейбічною реальностями була маска та інші атрибути рядження. Маска символізує належність до іншого, часто потойбічного світу [Королёв, с. 350]. Таке руйнування меж у східних слов'ян було елементом ритуалів, пов'язаних із новорічним оновленням простору, і обрядів, пов'язаних зі святом Масляної [Байбурин, с. 131-133].

У сучасному світі передноворічне нівелювання меж зберігається в дитячих маскарадах як відгомін давньої традиції. Існує думка, що концепція маски в наші дні трансформувалася в явище іміджмейкерства [Королёв, с. 353]. Тенденція до переступання меж проявляється в зростаючій популярності всіляких езотеричних практик.

Руйнування радянської ідеології призвело до втрати багатьма людьми світоглядних орієнтирів. Світогляд радянської людини мав багато схожого зі світоглядом людини традиційної культури, і, коли традиції та ритуали радянської

епохи стали історією, езотеричні вчення зайняли їх місце в картині світу багатьох пострадянських людей. На пострадянському просторі користуються популярністю послуги «професійних комунікаторів» із сакральним, екстрасенсів, що пропонують обряди ворожіння та магичні ритуали. Такі практики проникають в Інтернет і медіапростір у вигляді спілкування з екстрасенсами в прямому ефірі або онлайн. У Мережі існують сайти для відьом, де пропонуються сценарії магичних обрядів, містяться інструкції щодо впровадження магичного елемента в повсякденне життя, транслюється особливий світогляд, складений з осколків різних міфологій, релігій, езотеричних і психологічних технік, наукових і псевдонаукових теорій.

Медіапростір у наш час є модифікацією потойбічного світу. Безперервність існування, ефемерність і недоступність – ось якості, що забезпечують подібність цих просторів. Існує тенденція до сакралізації медіапростору. Люди, які не вірять у загробне існування, прагнуть до слави як варіанту існування в медіапросторі. Ті ж процеси зумовлюють величезну популярність фотографування і відеозйомки «селфі». Таким чином людина зафіксує себе і долучається до візуальної медіавічності [Сальникова, с. 602-604].

Ритуалом у звичному сенсі такі дії назвати не можна, проте в них простежуються деякі характерні ознаки. Так, участь у телевізійних проектах можна розцінювати як ініціацію для набуття статусу успішної, відомої людини через залучення до сакрального медіапростору. Кіноактори, зірки шоу-бізнесу стають кимось на кшталт міфічних героїв, які в процесі таких ініціацій отримують регулярний доступ до заекранного Медіасвіту. Історії їхнього життя, сповнені міфологічною символікою (наприклад, сходження на музичний Олімп), набувають схожість із старовинними казками, міфами, билинами. Безліч підлітків мріють стати зірками, журналістами і под. та долучитися до жаданого медіа простору [Нивня, 2014b, с. 107].

При цьому, проникнувши по той бік екрану, людина перестає відчувати цей простір як сакральний, водночас щодо «непосвячених» така людина стає сакральною.

Ще одним цікавим проявом містифікації інтернет-простору є ресурси, на яких представлені описи вигаданих місць, оточених незрозумілими явищами. На таких ресурсах відбувається творіння сучасної міфології. Межа між дійсністю і вигадкою руйнується, і сучасна міфологічна географія отримує нові форми. Такі тексти передаються вже не з вуст в уста, і навіть не засобами писемності. Світова мережа є якнайсприятливішим середовищем для руху смислів через швидкість поширення інформації, і повідомлення подорожують нею через обмін посиланнями, електронними листами і численні репости в соцмережах.

Розмежованість простору в міфологічному світогляді зумовлює важливість категорії шляху, тісно пов'язаної з ритуалом. Шлях є символом ініціації [Королёв, с. 487], безліч ритуалів являють собою таку символічну подорож у чужий та повернення у свій простір. Це пояснює наявність просторових переміщень у багатьох обрядах і деякі звичаї, пов'язані з подорожами [Байбурин, с. 49, 76, 93].

До таких прикмет, що збереглися в сучасному світі, можна прилічити звичай «посидіти на доріжку» і трактування повернення з півдороги як недоброї ознаки. Так відбувається комунікація з простором, який в еkleктичній картині світу сучасної людини, як і раніше, є ідейно-символічним полем. Здебільшого такі звичаї зберігаються в сільській місцевості. Семантика шляху простежується в таких обрядах життєвого циклу, як весільний, пологовий обряд, і особливо в поховальних ритуалах.

Поховальний обряд здійснює комунікацію із загробним простором. У міфологічній картині світу слов'ян він перебуває ніби в інших координатах простору-часу. Входами в нього можуть слугувати колодязь, дерево, піч тощо. Мирський та потойбічний простори, будучи розділені, все ж не є ізольованими. Так, у слов'ян існує заборона на шиття або прядіння в певні дні, щоб уникнути зашивання очей померлим [Седакова О., с. 37, 57, 73]. Кожна культура створювала свою модифікацію загробної географії, потойбічний простір є невід'ємною частиною міфологічної картини світу. У деяких міфологіях країна мертвих лежить на заході, в деяких – під землею. Крім просторової локалізації, перекази описують характер життя душі після смерті [Тайлор, с. 288].

Вивчення загробної географії органічно присутнє в житті язичника. У давнину були створені особливі путівники по загробному світу (наприклад, єгипетська «Книга мертвих»). У християнській традиції посмертне існування визначається прижиттєвими заслугами людини. Для християнина прижиттєва підготовка душі до вічного життя має таку ж вагу, яку мало для язичника вивчення загробного простору і підготовка до посмертних мандрів душі.

Всі ритуальні дії після смерті одного з домашніх мають на меті допомогти померлому в подоланні світової межі і його шляху в інший світ, захистити живих від смерті через відновлення межі і налагодити контакт зі світом мертвих [Седакова О., с. 79]. Оскільки смерть у міфологічній картині світу нерідко розуміється як просторове переміщення, живі зобов'язані забезпечити померлого всіма необхідними для подорожі атрибутами (наприклад, взуттям або палицею) [Пропп, с. 34-35, 143]. У деяких культурах душі померлого надавали супутників (наприклад, вбивали улюблену дружину) або провідників [Тайлор, с. 229-230]. Так, ескімоси клали в могилу дитини голову собаки, «щоб душа собаки, який завжди вміє знайти свій дім, могла вести безпорадну дитину до країни духів» [Тайлор, с. 236].

Поховальний обряд у слов'ян за своєю суттю близький до обряду новосілля. Спорудження труни уподібнюється будівництву дому. В українській мові цей взаємозв'язок відображений у слові «домовина». У різних традиціях труна виконує функції дому або транспорту. Могила являє собою «виділений, обмежений, ритуально узаконений простір смерті». Кладовище протиставляється місцям поховання нечистих покійників. У необрядовий час простір цвинтаря є ізольованим [Седакова О., с. 32, 75-77, 209-210]. Повага до кладовищ і покійних слугує індикатором стабільності соціальної системи [Нечипуренко, с. 149]. Ізольованість, сакральність і містицизм кладовища притягують представників неформальних спільнот. Докладніше це питання ми розкриємо нижче.

Огорожа живих від смерті і відновлення меж проводиться різними способами. Так, поховання у формі лабіринтів не тільки захищають померлих, але і перешкоджають їх поверненню [Купер, с. 171]. Простір житла, в перший час

після смерті одного з мешканців, здається представникам традиційної культури прикордонним, небезпечним, від чого інші домочадці стають уразливими. Широко відома заборона на вимітання сміття в період перебування в домі небіжчика, оскільки бруд символізує життєву енергію [Байбурин, с. 130-131].

Завдяки переміщенню в інший простір і поховальному обряду померлі переходять до розряду предків, а головне, переміщуються з лінійного існування до циклічного, календарного [Седакова О., с. 149-150].

Поховальні обряди мають психотерапевтичний ефект, оскільки пропонують чітку послідовність дій, частково відволікаючи близьких від сумних переживань, об'єднують сім'ю і колектив і забезпечують знаково-символічну комунікацію просторів (світів). Сучасна людина, зіткнувшись із горем втрати близького, черпає енергію в стародавньому ритуалі.

Мабуть найяскравіше злиття ритуалу з категорією шляху виражено в явищі паломництва. Паломницький ритуал, за визначенням К. Калужникової, є подорож, яка об'єднує «ідеї мандрівництва в пошуках духовного Абсолюту, втіленого у святині» [Калужникова, с. 7]. Паломницькі ритуали поділяються на два типи: релігійний і світський. Простір-час паломницького шляху стає сакральним, подорож відбувається в профанному і сакральному просторових вимірах одночасно. Шлях християнського паломника уподібнюється хресному шляху [Калужникова, с. 7-8, 15].

Цікавою є ідея паломництва в неформальних спільнотах. Метою таких подорожей є відхід від нудного освоєного простору в простір свободи, представлений природними, закинутими або зазвичай ігнорованими (наприклад, кладовище) об'єктами. У неформальному паломництві шлях також займає центральне місце, що зумовлює популярність подорожей автостопом [Калужникова, с. 21-22].

Оскільки паломництво можна трактувати як обряд переходу, стає очевидним символічне переродження паломника або паломницької групи і пов'язаний з таким оновленням психотерапевтичний ефект. Цікавим є те, що під час паломництва бажано подорожувати пішки або, в разі автостопу, не

користуватися транспортом у звичайному розумінні. У ХХІ столітті, коли відстані нібито перестали існувати завдяки розвитку транспорту, тривалі подорожі паломників повертають відстані і розгортають простір-час.

Багато дослідників пишуть про зооморфність простору в міфологічній картині світу. У численних міфологіях світ був створений із живої істоти і просторові об'єкти відповідають частинам тіла. Простір отожднюється з тілом тотемічної тварини, а пізніше – з людським тілом. Положення тіла в просторі набуває символічного смислу, що відображено в ритуальних позах, які надають померлим або у феномені «другого тіла короля» [Пигалев, 1998b, с. 142].

Г. Гачев, зіставляючи ментальності різних народів, виявляє інший цікавий зв'язок. Згідно з його трактуванням, кожний національний жест, кожна поза є зумовленими національною картиною світу і слугують розмовою з простором. Таким чином, частини тіла слугують словами, а рухи тіла – реченнями. Продовжуючи свою думку, дослідник називає йогічні асани і позиції, описані в «Камасутрі», народними філософемами [Гачев, с. 72-73]. «Своїми рухами тіла людина вишиває орнаменти на просторовому континуумі. Кожна національна культура в процесі історії розвинула безліч ритуальних рухів тіла, що зафіксовані в національних іграх, танцях, видах спорту, і в них відображені різні уявлення про людину і світ» [Гачев, с. 73]. Екстатичні і оргіастичні африканські танці Г. Гачев вважає актами сакральної літургії єднання з божествами [Гачев, с. 73]. У ритуальному тексті рухи відіграють важливу роль. Можна сказати, що за допомогою руху вибудовується ритуальний простір [Пашина, с. 79]. Коли мова заходить про символізацію рухів, дослідник ступає на хиткий ґрунт суміжних понять. Грань, що пролягає між ритуальним жестом і жестом, регламентованим правилами етикету, неймовірно тонка. Для типізації таких рухів слід встановлювати символічні витoki пози або жесту і враховувати суб'єктивний аспект, значущість, що надається індивідом тому чи іншому руху тіла.

Повертаючись до перших уявлень про розмежування міфологічного простору, ще раз наголосимо на його якості та дискретності, завдяки яким кожна ділянка простору наділяється певними специфічними властивостями.

Символічне значення в міфологічній свідомості мають сторони світу. Схід найчастіше пов'язується зі світлом, із життям, захід навпаки – зі смертю. Як згадувалося вище, у багатьох культурах країна мертвих розташовується саме на заході.

У християнській традиції язичницьке поклоніння Сонцю трансформується в шанування Христа як Сонця справедливості. У ранньому християнстві зберігається орієнтація храму і вівтаря на схід, південь вважається символом Святого Духа, а північ – боговідступництва. Того, хто приймає хрещення, ставлять обличчям на захід, щоб він відрікся від диявола, а потім – на схід, щоб він заявив про віру в Христа. Краї хреста ототожнюються зі сторонами світу. [Кассирер, с. 116]. У ранньосередньовічній Європі простір характеризувався сильною символічною неоднорідністю. Окремі ділянки мали особливу цінність, від чого правителі бажали бути похованими саме в цих ділянках, незалежно від того, де відбулося вмирання [Бойцов, с. 335]. Зв'язок особливо значущих точок простору і поховального обряду зберігся до сьогодні. Так, деякі люди заповідають поховати себе або своє серце в місцях, які мали для них цінність за життя.

Якісно різнорідний простір поділяється на чисті і нечисті місця. Для нівелювання негативного впливу нечистих місць використовувалися обереги, або ж такі місця ставали табуйованими. Наприклад, у святкові дні існувала заборона на входження в лазню [Голі-Оглу, с. 437-438]. В наші дні переважно в сільській місцевості існує припис не мити голову в дні релігійних свят, що можна вважати пережитком табування лазні в певні часові періоди.

Співвіднесення частин простору з поняттями «доля» і «недоля» зумовлює уявлення про щасливі та нещасливі місця [Байбурин, с. 52]. У сучасному світі такі погляди збережені, найяскравіше вони представлені міфами про таємничі небезпечні місця на кшталт Бермудського трикутника. З цим же розумінням простору пов'язані уявлення про духів місця: лісовик, домовик, водяний та ін. У сучасному світі відгомоном таких вірувань є обряди, пов'язані із задобрюванням домового, і модифікація жертвопринесення місцю у вигляді кидання монетки у фонтан для повернення до цього місця.

Найяскравіше прагнення до символізації частин простору проявляється в улаштуванні житла. Дім, як згадувалося вище, був проекцією світоладу. «... Орієнтація житла – це не стільки співвіднесеність сторін житла зі сторонами світу, скільки включення в цілу систему відповідностей просторово-часового, соціального, релігійного, економічного, міфологічного, космологічного, господарсько-побутового характеру; включення в символіку кольору та символіку чисел» [Байбурин, с. 163]. Споруда нового житла була варіантом акта космогонії і супроводжувалася ритуалами (в тому числі жертвопринесення), покликаними налагодити стосунки людини з духами місця і перетворити чужий простір на свій [Тайлор, с. 85-86]. Деяких із цих традицій дотримуються жителі сільської місцевості під час будівництва нового будинку, а міські – при заселенні до нової квартири.

Простір усередині традиційного житла мав чітку структуру і символіку. Найважливішими елементами слугували піч (символ перетворення природного на культурне і один із входів в інший світ), стіл (символ єднання сім'ї, колективу) і покуття (священне місце присутності в кожному будинку божества) [Бобрихин, с. 32-33]. У сучасному житлі просторово-сміслові акценти мають місце, хоча сильно зміщені. Так, застілля продовжує бути одним з основних елементів багатьох ритуалів життєвого і календарного циклів. Але намічається тенденція трансформації застілля у фуршет, де стіл відсувається, перестаючи бути центром, навколо якого збирається колектив. При цьому розмірені застільні бесіди, в які завдяки розташуванню за столом залучалися всі присутні, змінюються приватними розмовами, дробленням колективу.

Практично в кожному сучасному будинку є засоби, що з'єднують людину з інтернет-і медіапростором. Саме вони є головними житловими акцентами. Епоха, коли сім'я централізовано збиралася біля телеекрану, відходить в минуле. У ХХІ столітті практично кожен має мобільний пристрій, здатний у будь-який момент зв'язатися з Інтернет і медіа. Таким чином, простір дробиться на безліч особистих просторів. Міжособистісна комунікація модифікується, підлаштовуючись під сучасні реалії: сімейні та дружні бесіди мають тенденцію замінюватися обміном

посиланнями, фото або спільним переглядом якогось контенту. Символізація домашнього простору знаходить своє вираження в популярних нині системах, на зразок феншуй, згідно з якими правильне розташування предметів меблів і домашніх аксесуарів здатне гармонізувати енергію місця, принести удачу сім'ї.

Зв'язок ритуалу з архітектурою красиво і точно описує В. Прозерський: «Можна визначити протоархітектуру первісного суспільства як випавший у кам'яний осад відбиток тих дій, які відбувалися в організованому під ритуал просторі, точно так, як речі зберігають у собі сліди операцій по їх виготовленню та поводженню з ними. Закріплення ритуальної дії в матеріальних (речових) знаках (як пізніше в словах) дає можливість її нескінченного повторення і відтворення, що необхідно для «підтримки» життя космосу. Шества, ритуально-танцювальні рухи колективного тіла в магічному плані відтворювали життя космосу, але реально структурували світ у тому порядку, який потрібен був для підтримки життя племені. Подібно до того, як звивистий малюнок висохлого русла річки зобразив у рельєфі місцевості енергетику водного потоку, який колись протікав тут, так кам'яні лабіринти, Стоунхендж, кромлехи, менгіри й інші загадкові споруди неолітичної пори являють собою скам'янілі сліди символічних танців, маніфестацій та інших ритуальних форм, що відбувались тут та були спрямовані на підтримку космічного (племінного) порядку. Тому архітектура не тільки «застигла музика», як прийнято її називати, але і «застиглий ритуал» [Прозерський, с. 255].

Крім суто ритуальних споруд, міфологічна логіка зумовлює організацію простору міста. Архітектура міста здавна відображала зв'язок сакрального і профанного, божественного і людського. Переважно цю опозицію уособлювало протиставлення храму і ринку. У просторі міста виокремлюються центральна частина і периферія [Паламарчук, с. 243, 245-246].

Центр, як і раніше, залишається серцем міста. Звичайно, саме тут зосереджені основні історико-культурні визначні пам'ятки. Деякі історико-культурні пам'ятники можна трактувати як сакральні об'єкти. Важливим елементом весільного ритуалу є фотографування біля таких об'єктів і деякі

символічні дії, з ними пов'язані. Таким чином молода сім'я ритуально домовляється з простором, в якому сподівається щасливо жити [Утехин]. Міста, що мають довгу історію і супутній їй ореол легенд, привертають до себе туристів, які бажають через проникнення в простір таких міст долучитися до культурно-історичного минулого.

Висновки до розділу 2

Соціальний час і соціальний простір являють собою важливі соціально-філософські категорії, оскільки соціальні відносини реалізуються в рамках соціального хронотопу.

Перші ритуали сприяли виникненню соціального часу як універсальної форми колективного буття і соціального ритму як найважливішої соціально-часової характеристики. За допомогою таких ритуалів відбулася синхронізація екологічних і соціальних ритмів. Також перші ритуали сприяли конструюванню єдиного для всієї громади фізичного і смислового простору. Єдине для всіх просторово-часове поле сприяло формуванню сприятливого соціальнокомунікативного середовища.

Простір і час у міфологічній картині світу уявлялися нерозривно пов'язаними. Традиційній культурі були притаманні сакралізація простору-часу, поняття про простір і час як про якісні величини, уявлення про циклічну природу часу. У цих умовах відбувся поділ простору і часу на сакральний і профанний, «чужий» та «свій». Цей поділ зумовив важливість категорій центру, межі та шляху та їх символічне відображення в ритуалі. У цьому контексті ритуал структурував, маркував хронотоп, створював, відтворював і реконструював його.

Відповідно до сучасного світогляду, час має лінійну спрямованість, що зумовлює ностальгію за минулим у індивіда і суспільства, а також індивідуальний і колективний страх перед майбутнім. Розсинхронізація соціальних і природних ритмів, яка особливо яскраво виражена в містах, породжує відчуття роз'єднання з природою і зруйнованої гармонії. У такому контексті ритуал виступає в ролі

метронома для соціальних ритмів. Символічним маркуванням часу і альтернативою часової лінійності в сучасному суспільстві слугують елементи календарної обрядовості. У сучасній Україні поряд із реконструкцією національних обрядів відбувається запозичення іншокультурних традицій, зумовлене інтенсифікацією міжкультурної комунікації. Реконструйовані і запозичені ритуали зі свого боку перетворюють соціальний ритм. Свій вплив на річні соціальні ритми мають і найважливіші християнські обряди, свята, що увійшли в ужиток за часів радянської епохи, свята епохи незалежності, а також свята, пов'язані з орієнтацією на євроінтеграцію. Така мозаїчність календарного кола виявляє стрімке перегрупування соціуму, зумовлене зміною ідеологічної спрямованості.

У випадках же внутрішньокolleктивних ідеологічних розбіжностей календарні обряди як носії, транслятори і накопичувачі соціального досвіду загострюють конфлікти, пов'язані зі світоглядною неоднорідністю суспільства.

Слід наголосити, що запозичення ритуалів у процесі мультикультурної взаємодії здатне приносити деструктивні результати через розбалансування усталених соціальних ритмів. Найагресивнішу ж дію на хід соціального часу має революція. У ситуації революції неодмінно виникає соціальна аритмія, від чого особливо актуальними стають інтегруюча і психотерапевтична функції ритуалу.

Вплив ритуалу на індивідуальний час зумовлений здебільшого впливом ритму, звуку і наркотичних засобів. У момент здійснення обряду індивід випадає із повсякденного часового потоку. Реконструкція минулого і переміщення в сакральний час відбуваються в рамках релігійного ритуалу, що вилучає його учасників із течії лінійного часу, залучаючи їх до вічності і нівелюючи страх смерті. Ностальгія за золотим віком проявляється в реконструкції архаїчних ритуалів і продукуванні нових обрядів, матеріалом для яких слугують фрагменти різних міфологій. Відчуття зумовленості подій, яке забезпечує ритуал ворожіння, спрямовано на усунення екзистенціального страху перед невідомістю майбутнього. На тлі слабшання енергетичного потенціалу ритуалу страх перед

майбутнім актуалізується в інтенсифікації мотиву апокаліпсису, що виражає колективну мрію про світову ініціацію.

Простір, у якому існує сучасна людина, складається з фізичного, соціального, інтернет-, медіа- та інших просторів. При цьому зберігається віра в сакральний вимір простору. Сакралізація простору в сучасному світі варта пильної уваги з боку соціальної філософії, оскільки соціальна комунікація також проходить через сакральний вимір. Інформаційні технології розмивають звичні і створюють нові межі, зміщують центри. У таких умовах деякі ритуали модифікуються, деякі – продовжують здійснюватися, втративши початковий сенс.

Затвердження центру зберігається в концепції храму як найважливішого ритуального об'єкта і в обрядах, пов'язаних із новорічною ялинкою як модифікацією світової осі, що забезпечує згуртування груп і суспільства загалом.

Символічні межі між потойбічним і поцейбічними світами позначаються і охороняються за допомогою оказіональних ритуалів, що створюють відчуття захищеності. Подолання цих меж у процесі магічних ритуалів, обрядів ворожіння тощо дозволяє відчутти духовне оновлення і задовольняє давню потребу в диві. Зв'язок ритуалу з категорією шляху проявляється у деяких збережених оказіональних ритуалах, явищі паломництва і у поховальних обрядах. У такому контексті просторові переміщення набувають символічного смислу і можуть надавати психотерапевтичний ефект або виконувати ініціаційні функції.

Уявлення про якісну різноманітність простору і часу зберігається в колективному захопленні астрологією, місячним календарем тощо, в організації внутрішнього устрою житла і популярності систем на кшталт феншуй, певною мірою, в сучасних міфах про щасливі і нещасливі місця. Цей погляд пояснює семантичну значущість деяких архітектурних об'єктів і міських культурно-історичних пам'яток. Ці уявлення зумовлюють просторову прив'язку ритуалів життєвого і календарного циклу, а також релігійних ритуалів до певних місць і точок календарного кола.

Завдяки появі нових шляхів для соціальної комунікації в сучасному суспільстві ритуал існує в симбіозі з інформаційними технологіями. На форумах,

в теле-і радіопрограмах екстрасенси пропонують магічний ритуал як послугу або здійснюють обряд ворожіння в прямому ефірі й онлайн. Новорічна символіка і деякі елементи новорічного ритуалу сповнюють соціальні мережі і медіапростір. Під час ключових християнських свят богослужіння транслюються по телебаченню. Так, завдяки розвитку інформаційних технологій, розширюються соціокомунікативні можливості сучасного ритуалу, який отримує нові засоби для поширення смислів у соціальному просторі-часі.

Крім того, існує тенденція сакралізації і міфологізації медіапростору, і в цьому контексті придбання слави як прилучення до Медіасвіту отримує ініціативне навантаження. Крім Медіасвіту, аналогом «чужого» простору сьогодні слугує людська підсвідомість, щоденна комунікація з якою відбувається через сновидіння.

Основні положення 2-го розділу висвітлені в публікаціях:

1. Нивня А. А. Коррелятивные связи ритуала и времени в современном обществе // *American Journal of Scientific and Educational Research*. New-York, 2014. No. 1 (4), vol. II. P. 372-376. [Нивня, 2014a]
2. Нивня А. А. Механизмы воздействия ритуала на индивидуальное время // *Грані*. 2016. Том 19, № 8 (136). С. 52-58. doi:10.15421/171652. [Нивня, 2016]
3. Нивня А. А. Ритуал в контексте символизации пространства // *Наукове пізнання: методологія та технологія*. 2014. Вип. 2 (33). С. 104-111. [Нивня, 2014b]

Список посилань Розділ 2:

1. Агапкина Т. А. Звуковое поле традиционного календаря // *Голос и ритуал. Материалы научной конференции (Старая Руза (Моск. обл.), май 1995 г.)*. Москва, 1995. С. 9-11.
2. Антонова А. В. Филогенетическая ритуализация и речевые повторы в манипулятивных сообщениях // *Вестник Челяб. гос. пед, ун-та*. 2010. Вып. 6. С. 225-234.

3. Арановский М. Г. Психическое и историческое // Процессы музыкального творчества: сб. ст. Москва, 2005. Вып. 8 (166). С. 7-20.
4. Аринин Е. И. Религиоведение. В 2 ч. Ч. 1. Владимир, 2005. 115 с.
5. Ачитаева Е. А. Феномен "внутреннего видения" пространства в современном гуманитарном знании // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2012. № 11 (66). С. 19-22.
6. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург, 1993. 240 с.
7. Баркова А. Л. Новый Год: символика современного ритуала // Человек. 2002. № 1. С. 56-67.
8. Бобрихин А. А. Обрядовое моделирование жилого пространства в культуре русских крестьян Урала // XXI век – век дизайна. Материалы Всерос. научно-практ. конф. (Екатеринбург, 15-16 мая 2014 г.). Екатеринбург, 2014. С. 28-33.
9. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Москва, 2000. 387 с.
10. Бойцов М. А. Величие и смирение: очерки политического символизма в средневековой Европе. Москва, 2009. 549 с.
11. Браудо Е. М. Всеобщая история музыки. Т. 1 (до конца 16 столетия). Петербург, 1922. 205 с. URL: <http://www.opentextnn.ru/music/epoch /braudo/Bd1. Before XVI century/?id=1754> (дата обращения: 14.03.2018).
12. Бурлачук В. Ф. Символічні системи і конституювання соціального смислу. Автореферат дис. на здобуття вченого ступеня д-ра соціол. наук, спец. 22.00.01. Київ, 2005. 31 с. URL: http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&Z21ID=&Image_file_name=DOC/2005/05bvfkss.zip&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1 (дата звернення: 26.03.2018).
13. Васильков Я. В. Древнеиндийский вариант сюжета о "безобразной невесте" и его ритуальные связи // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Москва, 1988. С. 83-127.

14. Вахромов Е. Е. К постановке проблемы психологии ритма // Мир психологии. 2002. № 3. С. 40-56. URL: <http://vakhromov.narod.ru/publ/docs/019.doc> (дата обращения: 26.03.2018).
15. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. 2-е изд., испр. и доп. Москва, 2003. 238 с.
16. Виноградова Л. Символика вещей звуков // Голос и ритуал. Материалы научной конференции (Старая Руза (Моск. обл.), май 1995 г.). Москва, 1995. С. 24-26.
17. Гачев Г. Д. Ментальности народов мира. Москва, 2008. 544 с.
18. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Москва, 1999. 198 с.
19. Генон Р. Символика креста. Москва, 2008. 703 с.
20. Генон Р. Символы священной науки. Москва, 2002. 494 с.
21. Голі-Оглу Т. В. Час і простір у східнослов'янській концептуальній картині світу та їх відображення в ритуальному дискурсі // Лінгвістичні студії: зб. наук. праць. Донецьк, 2007. Вип. 15. С. 436-440.
22. Гуревич П. С. Культурология. Москва, 2003. 336 с.
23. Гусева А. Ю. Городок Динь-Динь, или песни роботов // Звучащая философия: сборник. Санкт-Петербург, 2003. С. 68-73. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/guseva-ayu/gorodok-din-din-ili-pesni-robotov> (дата обращения: 28.03.2018).
24. Дагаева Е. А. Организационные ритуалы как механизм формирования корпоративной идентичности // Вестник Таганрог.ин-та управл. и экономики. 2009. № 1. С. 73-76.
25. Иванова Е. В. Архетип апокалипсиса и его вербализация в текстах СМИ // Политическая лингвистика. Екатеринбург, 2012. Вып. 4 (42). С. 184-188.
26. Ігнатенко І. Жіноче тіло у дослідженнях етнографів середини ХІХ – початку ХХ ст. // Вісник Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Історія. 2011. Вип. 107. С. 16-18.

27. Калужникова Е. А. Паломничество как ритуал: сущность и культурно-исторические типы. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. культурологии, спец. 24.00.01. Екатеринбург, 2007. 24 с.
28. Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т. Т. 2. Мифологическое мышление. Москва, 2001. 280 с.
29. Кемеров В. Е. Введение в социальную философию. 3-е изд., испр. и доп. Москва, 2000. 314 с.
30. Коломиец Г. Г. Некоторые вопросы философской мысли о музыке Древнего Китая: статус и назначение в антропо-социальном аспекте. // Вестник Оренбург.гос. ун-та. 2009. № 7 (101). С. 181-187.
31. Королёв К. М. Энциклопедия символов, знаков, эмблем. Москва, 2005. 603 с.
32. Костенко Л. Весільна комора у контексті обрядів господарської магії // Народна творчість та етнографія. 2007. №. 3-4. С. 29-36.
33. Купер Дж. Энциклопедия символов. Москва, 1995. 401 с.
34. Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства. Москва, 2000. Глава 8. URL: <http://www.kph.npu.edu.ua/!e-book/clasik/data/langer/08.html> (дата обращения: 27.03.2018).
35. Ланкин В. Г., Ланкина Е. Е. Смысл и язык духовной музыки православной традиции // Вестник Том.гос. пед. ун-та. 2011. № 13 (115). С. 247-253.
36. Леви-Строс К. Первобытное мышление. Москва, 1994. 384 с.
37. Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000. С. 11-148.
38. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. Москва, 1996. 416 с.
39. Мельникова А. А. Музыка и специфика русского ритуала // Звучащая философия: сборник. Санкт-Петербург, 2003. С. 131-137. URL:

<http://anthropology.ru/ru/text/melnikova-aa/muzyka-i-specifika-russkogo-rituala> (дата обращения: 28.03.2018).

40. Миронов А. В., Бабинов Ю. А. Основы религиоведения. Москва, 1998. 328 с.

41. Мысык И. Г. Ритм в аспекте социального времени // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2015. № 2 (35). С. 62-65.

42. Мысык И. Г. Социальный опыт и конструирование реальности // Освітні стратегії розвитку духовної та світоглядної культури особистості громадянського суспільства. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції (Дніпро, 20-21 квітня 2017 р.). Частина 1. Дніпро, 2017. С. 37.

43. Нечипуренко В. Н. Ритуал: генезис социального бытия и формирование субъективности. Дис. ... доктора филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2002. 329 с.

44. Нивня А. А. Коррелятивные связи ритуала и времени в современном обществе // American Journal of Scientific and Educational Research. New-York, 2014a. No. 1 (4), vol. II. P. 372-376.

45. Нивня А. А. Механизмы воздействия ритуала на индивидуальное время // Грані. 2016. Том 19, № 8 (136). С. 52-58. doi:10.15421/171652.

46. Нивня А. А. Ритуал в контексте символизации пространства // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2014b. Вип. 2 (33). С. 104-111.

47. Паламарчук М. Л. Город как феномен в рамках социального пространства-времени // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2008. № 28 (63), ч. 1. С. 242-248.

48. Пашина О. А. Мир живых и мир мёртвых в музыкальных звуках. // Голос и ритуал. Материалы научной конференции (Старая Руза (Моск. обл.), май 1995 г.). Москва, 1995. С. 76-81.

49. Пигалев А. И. Время культуры // Культурология. XX век: энциклопедия. В 2 т. Т. 1. А-Л. Санкт-Петербург, 1998a. С. 131-134.

50. Пигалев А. И. Пространство культуры // Культурология. XX век: энциклопедия. В 2 т. Т. 2. М-Я. Санкт-Петербург, 1998b. С. 141-143.

51. Прозерский В. В. Архаизирующие тенденции в современной художественной культуре // Миф и художественное сознание XX века / отв. ред. Н. А. Хренов. Москва, 2011. С. 253-267.
52. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Москва, 2000. 336 с.
53. Сальникова Е. В. Визуальность как идеальная материя мифологии в XX в. // Миф и художественное сознание XX века / отв. ред. Н. А. Хренов. Москва, 2011. С. 594-611.
54. Сахилтарова Н. Г. Время и ритуал в традиционной культуре // Современные исследования социальных проблем (электрон. научн. журнал). 2012. № 11 (19). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vremya-i-ritual-v-traditsionnoy-kulture> (дата обращения: 30.03.2018).
55. Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва, 2004. 320 с.
56. Силичев Д. А. Концепция мифа К. Леви-Строса // Миф и художественное сознание XX века / отв. ред. Н. А. Хренов. Москва, 2011. С. 308-327.
57. Символы, знаки, эмблемы: энциклопедия. Москва, 2003. 495 с.
58. Слущкая Ю. Г. Ритуал: биологическое versus социальное // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. 2013а. № 5 (83). URL: <http://jurnal.org/articles/2013/filos13.html> (дата обращения: 30.03.2018).
59. Слущка Ю. Відбожественного до мирського: традиції та інновації в радянських ритуалах // Схід. 2013. № 4 (124). С. 166-170.
60. Смирнягина Т. Ю. Мифопоэтические истоки пластического театра // Труды Санкт-Петербург. гос. ун-та культуры и искусств. 2012. Т. 194. С. 65-71.
61. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. Москва, 1989. – 573 с.
62. Темирболат А. Б. Категория темпорального ритма в современном литературоведении // Филология, искусствоведение и культурология: тенденции развития. Материалы междунар. заочн. научно-практ. конф. (12 марта 2012 г.). Новосибирск, 2012. С. 180-189.

63. Темченко А. І. Ритм у лікувальних обрядових текстах: міфологія дискурсу і семантика образної системи // Вісник Черкаського ун-ту. Серія «Історичні науки». 2015. Т. 362, № 29. С. 61-71.

64. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных раннелитературных памятниках. Москва, 1988. С. 7-60.

65. Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. Санкт-Петербург, 1998. Ч. 2, гл. 1. URL: <http://psylib.org.ua/books/torch01/txt08.htm> (дата обращения 20.03.2018).

66. Тресиддер Д. Словарь символов. Москва, 1999. 444 с.

67. Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва, 1983. 277 с.

68. Утехин И. В. Место действия. Публичность и ритуал в пространстве постсоветского города. StrelkaPress, 2012. URL: <https://www.litres.ru/static/trials/04/58/29/04582977.a4.pdf> (дата обращения 30.03.2018).

69. Чуйко С. І. Видова та типологічна трансформація сучасних святково-обрядових заходів (на матеріалі Придніпровського регіону України). Автореферат дис. на здобуття наук. ступеня канд. наук культурології, спец. 26.00.04. Харків, 2009. 20 с. URL: http://disser.org.ua/files/orig_study_files435903259023405/7880d7226e872b776d8b9f23975e2a3d.zip (дата звернення: 21.03.2018).

70. Чухина А. А. Семантика запретов и предписаний для роженицы в ритуальном тексте родин. URL: <https://narfu.ru/upload/iblock/e98/chukhina-anastasiya-aleksandrovna.-semantika-zapretov-i-predpisaniy-dlya-rozhenitsy-v-ritualnom-tekste-rodin.pdf> (дата обращения: 01.03.2018).

71. Шалыгина О. В. Антропологический смысл художественного ритма // Знание. Понимание. Умение. 2009. № 3. С. 167-172. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2009/3/Shalygina/25_2009_3.pdf (дата обращения: 01.03.2018).

72. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. Москва, Киев, 1996. 288 с.

73. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев, Москва, 2002. 224 с.

74. Энциклопедия символов / сост. В. М. Рошаль. Москва, Санкт-Петербург, 2008. 1007 с.

РОЗДІЛ 3

РОЛЬ СОЦІОКОМУНІКАТИВНИХ МЕХАНІЗМІВ ІНІЦІАЦІЇ В РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА

3.1. Ініціації життєвого циклу людини в контексті соціальної інтеграції

Вивчення механізмів ініціації принесло результати, які можуть бути використані далеко за межами області антропології або культурології. Так, практична психологія збагатилася поняттями танцетерапії, арттерапії, психодрами, наративної терапії, рольових ігор тощо [Лисина, 2011, с. 119]. Пильну увагу явище ініціації отримує з боку соціології, філософії, релігієзнавства, педагогіки та ін. З позицій соціальної філософії явище ініціації являє собою інтерес через його соціалізуючі функції.

У сучасній науковій літературі дослідження питань трансформації обряду ініціації ми знаходимо в роботах О. Андрощука, Д. Громова, Н. Сивопляс та ін.; аналіз проблем, пов'язаних із відсутністю в сучасному суспільстві вікової ініціації, в публікаціях О. Вознесенської, І. Зіміної, О. Лісіної та ін.; дослідження питань соціалізації індивіда – в роботах К. Білоусової, Ю. Слуцької та ін. Однак у таких працях відсутнє комплексне вивчення сучасних форм ініціацій життєвого циклу. Крім того, не беруться до уваги носії сучасної міфології і залишається маловивченим сакральний вимір сучасних ініціацій.

Дослідження посвяти в наукове співтовариство ми знаходимо в роботах Н. Дьоміної, ініціації ув'язнених вивчали О. Ткачева, Ю. Черкасова та ін. Посвяту в середовищі рольовиків розглядала О. Баркова. Кожен із цих вчених розробляв тему в рамках певної субкультурної спільноти. Комплексно явище ініціації в неформальних спільнотах досліджувала Т. Щепанська.

Існування традиційного суспільства неможливо помислити без явища ініціації. Обряд ініціації був механізмом, який зберігав головну цінність такого типу соціуму – традицію. Ініціація забезпечувала суспільству стабільність,

порядок, пом'якшувала вікові кризи індивідів, сприяла їх соціалізації, скріплювала колектив.

У вузькому значенні ініціація – це «характерне переважно для первісної культури посвячення підлітків у дорослі повноправні члени соціуму, що є найважливішим етапом соціалізації особистості» [Лисина, 2011, с. 115], або ж «різновид посвяти в ряді релігійних і окультних організацій» [Лисина, 2011, с. 115]. У широкому сенсі ініціація – це «сукупність соціальних приписів і церемоній, за допомогою яких відзначається вступ індивіда до членів групи, зміна його статусу, початок нової форми життєдіяльності» [инициация]. О. Лисіна розглядає ініціацію в широкому сенсі, погоджуючись з наданим Г. Фірсовою визначенням, де ініціація – це «перехід індивіда з одного статусу до іншого, зокрема, інтеграція з якимсь замкнутим колом осіб, а також ритуали і обряди, які оформлюють цей перехід» [Лисина, 2011, с. 116].

У науковій літературі існують розбіжності в плані термінології, зокрема, співвідношення категорій обряду переходу і ініціації. Так, на думку Т. Шкуріної, ритуали переходу дозволяють людині послідовно пройти весь життєвий цикл, послідовно ідентифікуючи себе з нормами, традиціями, у той час як ініціації «надають індивіду реальну можливість змінити весь комплекс попередніх ідентифікацій» [Шкурина, с. 64]. Дослідниця висуває гіпотезу, згідно з якою «ініціація, на відміну від інших ритуалів переходу, не так забезпечує послідовну соціалізацію молодого покоління або символізує остаточне її завершення (в цьому сенсі практики ініціації важко розглядати інакше, ніж свідчення «дикості» і невмотивованого прояву садизму), як являє собою окремий ритуал, відмінний від комплексу обрядів життєвого циклу і природно вписаний у структуру самого суспільства» [Шкурина, с. 62].

М. Тендрякова називає такі відмінні риси ініціації, як придбання неофітом езотеричних знань і, відповідно, його включення в будь-яку замкнену корпорацію; штучна, на відміну від обрядів життєвого циклу, заданість ситуації [Тендрякова, с. 15]. О. Лисіна вважає такі відмінності досить умовними і прилічує ініціацію до обрядів переходу [Лисина, 2011, с. 116]. Ми вважаємо за доцільне

солідаризуватися з О. Лісіною в цьому питанні, оскільки сценарій ініціації послідовно відтворює тричастинну схему, запропоновану А. ван Геннепом [Геннеп].

Б. Маліновський вважав ключовим моментом ініціації випробування ініційованого. Крім випробування, на його погляд, існував ще один важливий аспект ініціації, який полягав у ознайомленні ініційованого з міфами і святими заповідями, демонстрації сакральних об'єктів і поступовому залученні до племінних містерій [Малиновский, с. 40].

«Зазвичай вважається, що випробування і посвячення в племінні таїнства були введені одним або декількома легендарними предками, культурними героями або ж Вищою Істотою надлюдської природи. Іноді кажуть, що вона заковтує або вбиває юнаків, а потім повертає їх до життя як повністю ініційованих чоловіків» [Малиновский, с. 40-41]. Ці ідеї ініціації були покликані наблизити того, хто проходить посвяту, до вищих сил та істот, таких як Духи-Хранителі і Божества-Патрони ініціації, міфічні Герої та інші. Це фундаментальний елемент (поряд із випробуваннями і прилученням до священних традицій) обрядів, що знаменують наступ зрілості [Малиновский, с. 41]. Таким чином, обряди ініціації, крім соціалізації індивіда, також були інструментом спадкоємності і ритуальним проголошенням вищої влади та цінності традиції.

О. Асмолів акцентує увагу на породжуючій функції ініціації. У процесі цього обряду створюється і випробовується на міцність нова особистість. Водночас такі ритуали демонструють тотальну владу соціуму над особистістю. «Індивід розглядається як піщинка, як глина, як чиста дошка, на якій група записує знання і мудрість» [Нечипуренко, с. 211-212]. Інакше кажучи, за допомогою ініціації неофіт включається в актуальну комунікативну матрицю.

Крім залучення до традиції, важливою функцією ініціації є посвята в знання [Символы, знаки, эмблемы, с. 203]. На думку Р. Кайуа, ключовий момент ініціації полягає в тому, що неофітам розкривають суто людську природу масок. «З такого погляду ініціація – це атеїстичне, агностичне, негативне виховання. Воно

розкриває обман і змушує співпрацювати з ним» [Кайуа, с. 116-117]. Із цим твердженням важко погодитися, оскільки функції і символіка маски тут представлені досить поверхнево. З цього питання В. Нечипуренко пише: «Задум тут не в тому, як може здатися, щоб «демістифікувати» релігійні вірування, а просто в тому, щоб відокремити релігію чоловіків від релігії жінок, виокремити з різних рівнів значень містичні символи, іншими словами, перевести релігію зі сфери екзотеричної у сферу езотеричну» [Нечипуренко, с. 215-216].

М. Еліаде стверджує нерозривність явищ ініціації і смерті. Він пише: «В усьому традиційному світі смерть розглядається (або розглядалася) як друге народження, початок нового, духовного існування. Це друге народження не є, однак, природним, подібно до першого, біологічного народження; інакше кажучи, воно не «дано», а має бути ритуально створено. В цьому сенсі смерть є ініціацією, прилученням до нової форми існування. А як відомо, будь-яка ініціація є по суті символічною смертю, за якою слідує відродження або воскресіння [Еліаде, 2002, с. 67-68]. Так, у деяких народів було прийнято оплакувати ініційованих, як померлих [Еліаде, 1999, с. 38].

Ж. Бодрійяр розцінює ініціацію як обмін інформацією з предками за допомогою символічної смерті. За його словами, «Ініціація магічно приборкує розрив між народженням і смертю, а заодно і сполучену з ним долю, яка тяжіє над розірваним життям. Адже саме при такому розриві вона приймає форму біологічної незворотності, абсурдно-фізичної долі, саме при такому розриві життя виявляється заздалегідь втраченим, оскільки приречене на згасання разом з тілом. Звідси ідеалізація одного з двох членів опозиції – народження (дубльованого у воскресінні) завдяки іншому – смерті. Але це лише один з наших глибоких забобонів щодо «сенсу життя». Адже народження як подія індивідуальна і необоротна настільки ж травматичне, як і смерть» [Бодрійяр, 2000, с. 242-243].

В. Пропп, вивчаючи тексти чарівних казок, добігає висновку, згідно з яким усвідомлення і перетворення на символічні тексти явища ініціації призвело до виникнення чарівної казки [Пропп]. М. Мамардашвілі та О. Пятигорський розглядають проблему в іншому ракурсі. На їх думку, ініціація не передувала

чарівній казці, вони пишуть: «Такі явища існували і існують паралельно». Одні і ті ж змістовності свідомості при їх переробці в психічних механізмах в одну епоху могли породити явища поведінки типу обряду ініціації, а в іншу – специфічний текст (вже певним чином ідеологічний), що класифікується як казковий. Більш того, ми схильні навіть думати, що і те й інше ніколи не припинялося» [Мамардашвили, Пятигорский, с. 147].

Р. Єфімкіна, досліджуючи ініціацію в контексті вікових криз жінки, дає таке визначення: «Ініціація – соціально-психологічне явище позаісторичного порядку. Вона супроводжує і виражає зміст нормативних криз розвитку» [Єфімкіна, с. 7]. Дослідниця акцентує увагу на тому, що ініціація – це не тільки обряд, але і, власне, сам перехід з одного життєвого відрізка в інший. «Ініціація проявляється як внутрішньо (трансформація особистості), так і зовні (рольові конфлікти із соціальним оточенням)» [Єфімкіна, с. 3, 7].

Процедура ініціації, як і інші ритуали переходу, складається з трьох етапів: відділення (прелімінарний), проміжний (лімінальний, лімінарний) період і включення (постлімінарний період) [Геннеп, с. 24]. На першому етапі ініційований відділяється від групи, частиною якої він раніше був, позбавляється колишнього статусу. Так, у деяких культурах у цій фазі ініційованого б'ють для того, щоб вбити старе ім'я [Еліаде, 1999, с. 178]. У лімінальній фазі ініційований не має статусу, він вважається мертвим. «Лімінальність часто уподібнюється смерті, утробному існуванню, невидимості, темряві, двостатевості, пустелі, затемненню сонця або місяця» [Тэрнер, с. 169]. У цій стадії посвячуваний проходить випробування, долучається до знань. «Логіка підвищення статусу вимагає, щоб в проміжну фазу входила ціла серія негативних елементів: приниження, мовчання, абсолютне підпорядкування» [Нечипуренко, с. 206], позбавлення ініційованого статусу є необхідною умовою отримання нового статусу після закінчення ініціації [Нечипуренко, с. 207]. На етапі включення відроджений неофіт включається в нову соціальну групу, набуває нового статусу.

Ключовими моментами ініціації, на нашу думку, є придбання ініційованим нового статусу і підтримка спадкоємності. Спираючись на праці

Б. Малиновського, невід'ємними компонентами ініціації в контексті нашого дослідження ми вважаємо випробування ініційованого, його прилучення до традицій, сакральних об'єктів і наближення до міфічних героїв, вищих сил та істот [Малиновский, с. 40-41]. Солідаризуючись із М. Еліаде, до ініціації ми будемо прилічувати і комплекс обрядів, пов'язаних зі смертю людини, розуміти смерть як зміну її статусу, а ініціацію – як символічну смерть і подальше символічне відродження [Элиаде, 2002, с. 67-68]. Не менш важливою ми вважаємо наявність у ритуалі ініціації хронологічних етапів відділення, проміжного і включення, допускаючи, однак, деяке розмивання меж між цими етапами.

Тобто ініціація, в нашому розумінні, - це комплекс обрядових дій супутніх переходу і вступу індивіда в новий соціальний статус або спільноту. Даний перехід реалізується за тричастинною схемою (відділення, проміжний етап, включення), і може вважатися таким, якщо мали місце символічна смерть і подальше відродження, випробування та набуття нового статусу, збереження традиції та підтримка спадкоємності, прилучення до сакральних об'єктів та наближення до міфологічних героїв.

Д. Громов розділяє ініціації на дві групи: вікові (пов'язані зі вступом до нового вікового періоду) і професійні («пов'язані з рухом по ієрархічній драбині професійних (виробничих і релігійно-містичних) об'єднань») [Громов]. Вікові ініціації, у свою чергу, поділяються дослідником на чоловічі та жіночі. У деяких випадках вікові і професійні ініціації можуть збігатися [Громов]. Група професійних ініціацій, на наш погляд, є досить обмеженою і не охоплює всі ініціації, що не уналежнюються до життєвого циклу людини. Ми пропонуємо розподіляти обряди ініціації на ініціації життєвого циклу та посвяти у спільноти.

Спочатку обряд ініціації не мав релігійного забарвлення, з часом він набуває релігійний характер і пов'язується з переживанням релігійного досвіду. У тих чи інших формах обряд ініціації існує в складі багатьох релігій. У сучасних релігіях до таких уналежнюють хрещення в християнстві, конфірмацію в католицизмі, обряд обрізання в іудаїзмі та ісламі, всілякі ритуали у східних

релігіях [Овсиенко, с. 121]. У цьому дослідженні ми обмежимося розглядом трансформації ініціації в умовах православної традиції. Далі послідовно проаналізуємо ініціації життєвого циклу людини, які в тих чи інших формах існують в сучасному світі, після чого звернемося до дослідження сучасних субкультурних спільнот та аналізу притаманних їм ініціаційних сценаріїв.

Дорослішання людини, її перехід у новий статус з давніх-давен супроводжувалися обрядом ініціації. У сучасному суспільстві чітко виражена ініціація відсутня, і дорослішання індивіда, його соціалізація відбуваються поступово. У зв'язку з цим спостерігається розмивання межі між світом дорослих і світом дітей. Діти, прагнучи до дорослості, демонструють недитячу поведінку, дорослі, навпаки, проявляють інфантилізм і несамостійність.

Незважаючи на відсутність механізму ініціації, сучасне суспільство не можна назвати повністю позбавленим цього давнього явища. Трансформувавшись, ініціація супроводжує кризові моменти життєвого циклу індивіда. Ініціаційні функції виконують обряд хрещення, якоюсь мірою обряди, що стосуються освіти, весільний обряд, ритуали, пов'язані з пологами та народженням тощо.

У сучасному суспільстві величезну популярність отримали ідеї успішності, особистої ефективності і саморозвитку. В таких умовах статус індивіда набуває високу цінність. Таким чином, ініціаційне навантаження отримують дії, які раніше не мали такого.

Першою ініціацією на життєвому шляху можна вважати народження. У сучасному суспільстві, на відміну від традиційного, новонароджений відразу ж набуває статусу людини, особистості. Цей статус закріплюється у відповідній документації. Випробуванням для новонародженого слугує сам процес пологів. Символічна смерть зі зрозумілих причин відсутня, дитина приходить у світ із небуття, або, згідно з міфологічним світоглядом, з області чужого. Таким чином, комплекс обрядів відділення відсутній та ініціація починається безпосередньо з лімінальної фази. Дії родичів і медперсоналу націлені на олюднення

новонародженого, його включення в культурну систему координат. Тобто агентами соціалізації тут виступає не тільки родина, але й медики.

В першу чергу, це статеві ідентифікація немовляти, в другу – ім'янаречення. Стать дитини першими проголошують лікарі. На сучасному етапі розвитку науки її можна визначити ще в період вагітності або спланувати заздалегідь. Це, втім, не заважає зазначеній темі бути оточеною міфами і забобонами [Белоусова]. Стать дитини спочатку пов'язана з конкретним рольовим очікуванням.

Ім'янаречення дитини теж є елементом ініціації, обрядом включення. Цей процес також оповитий міфами, наприклад, про вплив імені на долю і характер людини. Ритуал ім'янаречення вписує дитину і всю родину в бажаний для цієї сім'ї соціокультурний контекст [Белоусова]. В ім'янареченні може простежуватися зв'язок із властивим для ініціації наближенням до міфічних героїв. Так, деяких дітей називають на честь предків або людей, що вважаються героями в цьому культурному середовищі. На початку радянської епохи модними були імена, що мають відношення до вождів пролетаріату або героїв соціалістичної революції. У православній традиції роль таких героїв виконують святі, вписані в церковний календар. Як бачимо, весь комплекс обрядових дій, пов'язаних із народженням, є першим і надзвичайно значущим кроком на шляху соціалізації сучасного індивіда.

Наступним посвяченням на життєвому шляху стає найчастіше хрещення і комплекс супутніх звичаїв, що мають міфологічний смисл. Агентами соціалізації в цьому разі слугують сім'я і церква. Поряд із релігійним, хрещення у східних слов'ян має соціальний зміст. Пройшовши цей обряд, індивід інтегрується в групу віруючих, оскільки хрещення символізує прийняття людини в лоно християнської церкви. У процесі цього таїнства людині прощається першородний гріх. Так само хрещення символізувало перехід із чужого, потойбічного світу у світ людей [Байбурин, с. 47]. Хрещені батьки несуть відповідальність за релігійну свідомість хрещеника, вони зобов'язані долучити його до християнської традиції, що також ріднить обряд хрещення з обрядом ініціації. Подібно до того, як ініціація

наближала посвячуваного до вищих істот, божеств і духів, хрещення є своєрідним пропуском до християнського раю. Нехрещена дитина навіть сьогодні часто вважається вразливою, такою, що не має стабільного статусу, тобто, лімінальною істотою. У таких випадках обряд хрещення може бути уналежнений до комплексу ритуалів, що супроводжують народження, і виконувати функції обряду включення.

Таїнство хрещення складається з таких етапів, як оголошення, зречення від диявола, поєднання з Христом, освячення води, занурення в освячену воду, миропомазання, ходіння навколо купелі, обмивання і постриг [Капица]. Таким чином ініціант відділяється від нечистого світу і включається до спільноти християн. Лімінальною фазою в цьому разі слугує занурення в освячену воду.

Існує ще більш глибокий, на рівні символів, зв'язок таїнства хрещення з обрядом ініціації. Так, занурення того, хто приймає хрещення, у воду, покликане очистити його від першородного гріха, є варіантом символічної смерті, після якої охрещений перероджується в лоні церкви [Элиаде, 1994, с. 84-87]. Хрещення, таким чином, стає актом творіння і, як завжди напочатку чогось нового, семіотичними стають події, що відбулися під час обряду або відразу по його закінченні, наприклад, інтонація крику охрещеного немовляти і под. [Седакова И., с. 28].

Подібно до того, як в архаїчній ініціації ритуальні дії здійснювало божество в особі наставників, під час обряду хрещення священник є уособленням християнського бога [Капица]. Зіставлення людини, що проходить обряд хрещення, з Христом відсилає до мотиву наближення ініційованого до Першопредка та міфічних істот. Очищення від першородного гріха дозволяє зіставити того, хто приймає хрещення, з Адамом і допустити його перенесення до початкового часу *illud tempus*, що теж характерно для ініціації [Элиаде, 1999]. Важливим моментом хрещення вважається наречення, що властиво і для ініціації.

Віруючі батьки, які охрестили дитину, знайомі зі смислами обряду хрещення хоча б приблизно, свідомо включають дитину в лоно церкви і вручають її провидінню. Інші хрестять дітей, частково віддаючи данину традиції або моді,

частково від надії на допомогу для дитини від вищої сили. Встановлена в результаті обряду хрещення ритуальна спорідненість між хрещеником, хрещеними батьками і кумами у свою чергу створює для них специфічні привілеї і табу. Учасники обряду хрещення, навіть поверхнево знайомі з його символічним підґрунтям, не можуть не відчувати всю урочистість, значущість і міць цього ритуалу, почуття умиротворення і поновлення, які він дарує.

Вербальний складник є основою обряду хрещення, оскільки молитва відіграє важливу роль у процесі включення неофіта до групи християн. Іллокутивний аспект у цьому разі необхідний для затвердження учасників ритуалу в нових соціальних ролях і для створення нових типів зв'язків (кумівство).

Оскільки православ'я на території України є основною релігією, прийняття християнства збагачує екзистенцію індивіда не тільки релігійними, але і новими соціальними смислами. Заповіді накладають відбиток на соціальну поведінку людини, свята церковного календаря включаються в її річний цикл, підпорядковуючи його спільним соціальним ритмам і так далі.

Далі розглянемо ритуал, під яким у вузькому сенсі найчастіше розуміють ініціацію взагалі, а саме – вікову ініціацію.

Обряд вікової ініціації є універсальним для багатьох типів традиційних культур і відбувається за єдиною схемою. «... Починається з того, що символічно «вбивають» новачків, викрадених у їх сімей, тримають їх захищеними в лісі або в густому чагарнику, де вони з лишком піддаються випробуванням; після чого вони «відроджуються» як члени суспільства. Коли їх повертають батькам, ті симулюють всі стадії нових пологів і приймаються знову за навчання дітей таким елементарним діям, як вживання їжі та одягання.» Фізичні випробування в обряді ініціації (найчастіше вкрай жорстокі) сприяють переживанню ініційованим символічної смерті [Леви-Строс, с. 322-323]. Переживання символічної смерті для людини традиційної культури було дуже глибоким і гострим, що підвищувало значущість обряду, робило яскравим переживання символічного відродження, дозволяло гостріше відчувати саме життя. Ритуал ініціації не просто вводив

ініційованого в новий статус, але перероджував людину, був священнодійством, що нагадував про постійну близькість смерті і тим самим оспівував життя.

Не маючи можливості збагнути загадку смерті, нічого достеменно не відаючи про посмертне існування, первісна людина створила не тільки концепцію смерті, де вмирання трактувалося як перехід. Первісна людина впровадила смерть у життєвий цикл, заповнила нею розриви, які утворюються в критичних його точках. Таким чином, ініціація – це спосіб окультурення не тільки особистості, але і смерті. Виникнення ініціації є прирученням смерті, тому що ініціатична смерть – це смерть керована і прогнозована.

Ініціатичні каліцтва трактуються дослідниками не тільки в контексті переживання символічної смерті. У деяких джерелах можна зустріти пояснення обрізання невмілою спробою поліпшити зачаття. Така інтерпретація була спростована, оскільки ці операції проводяться і в народів, що не мають поняття про зв'язок статевого акту і зачаття [Геннеп, с. 71]. Варіантом інтерпретації таких каліцтв є статева диференціація ініційованих. У класичній ініціації відбувається ніби підкреслення чоловічих ознак у чоловіків і жіночих – у жінок [Байбурин, с. 63]. Крім того, обрізання прилічують до обрядів відділення, (наприклад, відділення від світу безстатевих) [Геннеп, с. 53, 70-72]. Процедура розтину статевого члена, що практикувалася у жителів Нової Гвінеї, проводилася задля того, щоб хлопчик позбувся материнської крові і став чоловіком [Элиаде, 1999, с. 64-77]. В результаті проведення таких дій затверджувалася належність індивіда до своєї статі, прийняття привілеїв і табу, пов'язаних з нею. Така гендерна диференціація допомагала підтримувати соціальний, а отже, і комунікативний порядок.

Щоб отримати новий статус, ініційований повинен на деякий час випасти із соціальної структури, пройти через стан безстатусності. Щоб відбулася остаточна ідентифікація зі статтю, потрібно на якийсь час символічно позбавити ініціанта статевої належності, наділити його ознаками протилежної статі або обох статей. «У австралійців ініціація включає і тимчасове переодягання в жіночий одяг, ритуальне перетворення на жінку, а у деяких африканських племен ініційованих

дівчаток одягають у чоловічий одяг, що символізує асексуальність ініціанта, який набуває свій соціальний статус і стать в результаті обряду, а не «за природою» [Аринин, с 94-95]. Розсічення статевого члена в цьому контексті можна трактувати як спробу чоловіків випробувати менструацію і пов'язане з нею оновлення крові. Двостатева ж істота є досконалою щодо будь-якої одностатевої [Элиаде, 1999, с. 73-77], таким чином, за допомогою символічної двостатевості ініційований наближається до Сакральних істот.

Психоаналітична школа пояснює ініціативні випробування ворожим ставленням батька або його заступника до сина. Відповідно до цієї концепції, обрізання є покаранням за бажання кровозмішення і символічною кастрацією сина. У результаті цієї травми лібідо ініційованого відділяється від матері, а ініціація ритуальним способом ліквідує едипів комплекс [Нечипуренко, с. 222]. Однак, як зауважує М. Еліаде, «посвячення є феноменом автономним і самостійним (*sui generis*), який може існувати – і існує – без тілесних каліцтв і драматичних обрядів, з якими його зазвичай пов'язують» [Элиаде, 1999, с. 315].

Основною відмінністю чоловічих і жіночих вікових ініціацій є колективність перших та індивідуальність останніх. Це зумовлено поступовим дорослішанням хлопчиків і раптовим – дівчаток. Точкою відліку дорослішання дівчинки традиційно вважалася перша менструація, вона і була приводом для проведення обряду ініціації. Втім, з дівчаток, які почали проходження цього обряду в індивідуальному порядку, з часом збиралася група, і завершення ритуалу могло носити вже колективний характер. Друга важлива відмінність чоловічих і жіночих ініціацій зумовлена рольовим очікуванням, пов'язаним зі статевою належністю, і полягає в ознайомленні дівчаток не з міфологічною історією або онтологічними постулатами, а з таємницями статі, сексуальним аспектом стосунків і всім, що пов'язане з дітонародженням [Элиаде, 1999, с. 111-112]. На сьогодні, незважаючи на рівні умови освіти для чоловіків і жінок, у суспільстві зберігається орієнтація чоловіків на кар'єру, а жінок – на сім'ю і материнство.

На Русі велике значення надавалося посвяченням раннього дитинства. Метою таких обрядів було спочатку введення дитини в стать, а потім – в рід.

Втім, без здійснення відповідних ритуалів дитина навіть не могла вважатися людиною [Андрощук, с. 5-6]. В Україні елементом жіночої ініціації було оволодіння дівчиною вміннями, пов'язаними з домашнім господарством [Пуларія, с. 163].

Аналіз казкового матеріалу і пізніших етнографічних даних свідчить про наявність жорстоких ініціатичних випробувань у східних слов'ян. «Під час ініціації в молодіжних об'єднаннях українців, поляків, чехів, словаків, що існували аж до рубежу XIX-XX ст., молодих хлопців піддавали всілякому осміянню і знущанню. Їх били, голили дерев'яною бритвою, завдаючи біль, піднімали вгору за волосся, змушували залазити на стовп і кукурікати, «плавати» в пилу, кидали у воду, мазали обличчя сажею і нечистотами, пришивали до одягу ганчірки і под. Ініційовані не повинні були сміятися, говорити, їсти і пити. Аналогічні звичаї побутували в середні віки серед міських ремісників в Україні і Польщі, а також в об'єднаннях жебраків, у запорізьких козаків» [Нечипуренко, с. 206-207]. Як бачимо, перелічене вище стосується здебільшого ініціацій у спільноти.

Функції ж, які виконуються у багатьох народів віковою ініціацією, у східних слов'ян виконував весільний обряд. У результаті його проведення створювався новий соціальний феномен – сім'я, а наречений і наречена перетворювалися на чоловіка і дружину, що давало їм законне право на продовження роду [Байбурин, с. 65-66]. Це священне право на творіння, створення нових життів споріднювало молодят з Першопредками, а в більш широкому сенсі – з деміургом. Аналізуючи ці ритуали, бачимо, що вікова ініціація у східних слов'ян відбувалася часто в набагато більш м'якій формі, ніж у народів Африки, Америки чи Австралії, при цьому зберігався головний смисл і соціальні функції ініціативних обрядів.

У сучасному суспільстві відсутній як такий механізм вікової ініціації. Наслідком цього є розмивання меж між світами дорослих і дітей. Поведінка багатьох дорослих людей видається інфантильною, підлітки ж, бажаючи проявити дорослість, здійснюють недитячі вчинки. Відсутність вікової ініціації ускладнює

стосунки поколінь, тому що батьки не усвідомлюють дорослішання власних дітей і виявляють гіперопіку, що викликає різко негативну реакцію у підлітків і молоді [Зими́на, с. 76].

Сутність вікової ініціації лаконічно характеризує М. Тендрякова. На її погляд, такі обряди були штучно змодельованою кризою, через яку культура проводила підлітка, «не чекаючи, коли вона виникне сама» [Тендрякова, с. 23].

Дорослішання – це не тільки соціальний, а й екзистенційний процес. Сучасна культура змушує підлітків самостійно підсвідомо шукати шляхи для переживання головних етапів ініціації: випробування, символічної смерті, відродження. Таке явище отримало назву «ініціаційний голод».. Їм зумовлена тяга підлітків до відсторонення від батьків і всілякі прояви девіантної поведінки – ненормативна лексика, наркотики, ранні сексуальні експерименти, прослуховування психоделічної музики, перегляд фільмів жахів, все те, що могло б дати відчуття ризику, болю або ввести в змінений стан свідомості [Лисина, 2011, с. 117, 119]. Лімінальна стадія ініціації, у процесі якої неопіт є позбавленим статусу та існує немов поза соціумом, нерідко характеризується вседозволеністю ініціантів: вони можуть користуватися сексуальною свободою, красти, ображати інших людей і под. [Нечипуренко, с. 216-217]. Схильність підлітків до девіантної, епатажної поведінки може виражати їх стан безстатусності, лімінальності.

Перебуваючи в стані аномії, заплутавшись у суперечливих лініях поведінки (дитячої та дорослої), підліток, не маючи моделі ініціації, підсвідомо намагається відтворити її хронологічну схему. Лімінальним діям, переліченим вище, часом передують втеча з дому або будь-які інші способи відсторонитися від батьків, усамітнитися, відмова від дитячих ігор. Таким чином відбувається відділення від батьків і від світу дітей. Включення до групи дорослих може відбуватися внаслідок позбавлення цноти або отримання атестата зрілості. Оскільки механізм вікової ініціації відсутній, то і межі дорослішання розмиваються і кожен підліток індивідуально проходить шлях дорослішання, залежно від свого темпераменту, ціннісних настанов та впливу навколишнього середовища. За умови успішного

проходження всіх етапів, молоді люди переживають власне відродження, в іншому разі – наслідки можуть бути жалюгідні.

Крім дорослішання, як згадувалося вище, важливим аспектом ініціації є прилучення до сакральних об'єктів і міфічних героїв. У підлітковому середовищі такими міфічними героями стають кумири (зірки кіно, шоу-бізнесу та ін.). Сакралізація цих кумирів призводить до явища фанатизму або просто наслідування. Плакати із зображеннями «зірок» розвішуються по стінах кімнат і практично слугують іконами, автографи сакралізуються та набувають колосальну цінність. Тяга до сакрального проявляється в захопленні багатьох підлітків всілякими езотеричними течіями, ворожіннями. У такому віці юнаки та дівчата легко поповнюють секти. Серед дівчаток навіть перші закоханості оточуються священним флером: подарунки стають талісманами, почуття вважаються посланими згори [Нивня, 2015b, с. 56].

Якоюсь мірою, ініціаційні функції виконує сучасна система освіти, хоча повноцінним агентом ініціації цей інститут не є. Перше вересня у першокласників і шкільний випускний відіграють важливу роль у житті кожного школяра. Повною мірою ініціаціями ці церемонії назвати не можна, проте розглянемо риси, які зближують їх з ініціацією.

І під час вступу до школи, і після її закінчення змінюється статус дитини. Шкільний випускний пронизаний властивою для ініціації символікою шляху і початку нового [Слуцкая, 2013b]. Крім того, випускник опанував певні знання, впорався з іспитами, що можна розглядати як варіант випробування. Проте відсутнє прилучення до сакральних об'єктів і переживання символічної смерті, тому церемонії, пов'язані зі школою, не можуть дати тієї глибини і сили переживань, які забезпечувала класична ініціація.

Звичайно, школа не може наблизити учнів до міфічних героїв у буквальному сенсі, але тема героїзму і героїв червоною ниткою проходить через весь період шкільного навчання. Такими героями, залежно від панівної ідеології або її уявної відсутності, можуть бути воєначальники, політики, діячі науки і мистецтва та ін. Таким чином, створюється актуальна і зручна для держави

міфологія. До питання співвідношення ідеології та міфології ми повернемося нижче.

На думку українського дослідника Є. Борінштейна освітнє середовище має нелокальний характер і не обмежується територією конкретної організації. На його погляд, освітнє середовище - це сукупність соціопсихологічних, соціокультурних і соціоекономічних умов, в яких реалізується процес освіти [Борінштейн, с. 8]. Таким чином, освіта включає індивіда в загальні соціальні процеси, що сприяє підтримці спадкоємності.

Говорячи про форми ініціації у школярів, неможливо обійти стороною її радянські варіанти. Такими були, наприклад, посвята в піонери і комсомол.

Подібні обряди змінювали статус, включали в себе випробування, підтримували традиції, долучали до партії, яку, дослідивши світогляд радянської людини, можна вважати сакральним об'єктом. Міфічними героями і прикладами для наслідування в той час слугували соціалістичні діячі та герої війни. Незаперечною перевагою таких посвят можна вважати вікове маркування і, головне, делегування відповідальності. Українська дослідниця Н. Сивопляс, вказуючи на недосконалість цих ініціацій, все ж підтверджує те, що сучасне суспільство, яке відчуває вищезгаданий ініціаційний голод, не пропонує натомість жодного відповідного механізму [Сивопляс, 2013, с. 231-232].

Як уже згадувалося, відсутність яскраво вираженої вікової ініціації призводить до остраху відповідальності дорослими людьми. Одним із наслідків такої інфантильності, на думку української дослідниці О. Вознесенської, є ухилення багатьох молодих людей від військової служби [Вознесенская, с. 15]. Небажання юнаків підкріплюється батьківськими страхами, що пояснюється неприйняттям батьками дорослішання власних дітей. За словами українського вченого О. Андрощука, навчання у військовому навчальному закладі на сьогодні може розцінюватися як форма ініціації [Андрощук, с. 12]. Можна припустити, що уникнення цього посвячення і підсвідома потреба в реалізації архетипу воїна, героя є однією з причин популярності агресивних комп'ютерних ігор у чоловічому молодіжному середовищі.

Важливою перехідною точкою життєвого циклу сучасної людини залишається вступ у шлюб. У східних слов'ян весільний обряд мав основне ініціаційне навантаження, у православній традиції ініціаційні функції виконує обряд вінчання.

Сім'я – це первинний осередок духовної спільності людей – «домашня церква». У цій церкві народжується християнин, через хрещення він долучається до вселенської церкви, отримує християнське виховання і вмирає як християнин» [Радугин, с. 140]. Багато складників вінчального обряду мають давній символічний смисл.

Наречений і наречена з моменту сватання до моменту вінчання піддавалися безлічі церемоній, метою яких було повернути їх у докультурний, природний стан. Наприклад, у деяких областях у цьому часовому відрізку нареченій заборонялося говорити і самотійно пересуватися. Таким чином наречена вмирала для своєї сім'ї, щоб відродитися в новій родині і новому статусі. Під час весілля відбувалося повернення нареченого і нареченої у світ людей. Особливе значення набувала семантика нового, першого, початку. Кожен вчинок наречених ставав високо семіотичним, тому що був першим і тим самим зумовлював подальший ланцюг подій у новому житті [Байбурин, с. 66, 75 - 76].

У православній традиції нареченому і нареченій слід постити, після чого сповідатися і прийняти причастя. Піст тут є аналогом символічної смерті, а відпущення гріхів на сповіді – очищенням для відродження. Під час обряду вінчання священник наставляє молодих, дає їм напуття на майбутнє. Таким чином відбувається залучення до традиції і підтримка спадкоємності, характерні для ініціації. У своїй промові священник порівнює молодят із деякими біблійними героями, що нагадує прилучення до міфічних героїв у класичній ініціації.

Сучасний весільний обряд містить у собі безліч символів і обрядових дій. Передвесільна підготовка супроводжується особливими церемоніями, як за старих часів, продовжують відбуватися магичні дії, покликані захистити нареченого і наречену від причини та навроку. Багато дій, що відбуваються в момент одруження або відразу після нього, стають семіотичними. Звичай у кінці

весільного бенкету знімати з нареченої фату і надягати хустку перекликається з обрядом окручування нареченої, належить до комплексу обрядів включення і символізує її народження в новому соціальному статусі. Безліч дій на весіллі сприяє поліпшенню плодючості наречених. Здобувши нові соціальні ролі, вони немов отримують дозвіл на створення і виховання нових людей, що ріднить сучасних молодят із їх давніми предками.

У комплексі символічних дій, які супроводжують весілля, найбільш наочно проявляється конструювання і конституювання соціальних відносин за допомогою ритуалу. Соціальна роль і соціальний статус кожного персонажа весільного дійства проголошуються і неодноразово наголошуються.

До обрядів відділення в сучасному світі можна прилічити церемонію заручин, дівич-вечір і парубочий вечір. Лімінальна фаза припадає на період передвесільної підготовки, коли молоді люди вже позбавлені статусу вільних, але ще не набули статусу одружених. Цей період може включати до себе піст і охоронні обряди.

У сучасному соціумі існує сценарій для укладення законного шлюбу, згідно з яким достатньо документального свідчення. Однак потреба в символізації дій, в ритуальному переживанні цього перехідного періоду зберігається донині.

На момент проведення урочистої церемонії в РАГСі в паспорти молодят вже внесені зміни. Однак ритуально сім'я створюється в момент, коли звучить формула «оголошую вас чоловіком і жінкою», тобто внаслідок іллокутивного акту.

Сучасний весільний обряд являє собою синтез традиційного ритуалу і юридичної процедури. Вінчання до цих двох елементів додається рідше. Загалом, весь комплекс весільних церемоній функціонально і семантично є сучасною формою ініціації.

Для жінки ініціацією є пологи. Здебільшого, це твердження стосується народження першої дитини. В результаті такого переходу жінка отримує статус матері. У деяких народів отримання цього статусу було обов'язковою умовою для

вступу в шлюб, тобто заміж могла вийти тільки жінка, яка вже народила дитину і довела тим самим свою здатність до продовження роду [Геннеп, с. 49].

Пологовий ритуал підтримує багатовікову спадкоємність поколінь, носієм традиції в ньому виступає медичний персонал. Він же забезпечує безстатусність жінки під час пологів за допомогою вербальної комунікації [Белоусова]. К. Білоусова пише: «В межах ритуалу не існує спонтанного мовлення – будь-яке висловлювання стає формулою, і, таким чином, всі розглянуті нами мовні жанри (загроза, інвектива, «обман») у цьому разі є фольклорними жанрами, що займають важливе місце в синтагматичній структурі пологового обряду» [Белоусова].

Текст пологового ритуалу побудований так, що жінка ніби перетворюється на глину в руках медиків. Таким чином, породіллю на цьому етапі можна вважати символічно померлою для подальшого відродження в статусі матері.

Залучення до сакрального здійснюється через творчу природу пологів. Наближення до міфічних героїв у буквальному сенсі не відбувається, але аналогом такого наближення можна вважати популярну раду породіллі спробувати відчувати зв'язок із мільйонами жінок, які народжували раніше, предками. Природним випробуванням у пологовому ритуалі слугує родовий біль: «Передбачається, що пологи повинні бути болісними, і кожна жінка повинна через це пройти, гідно впоратися із завданням і виконати роль, яку наказує їй культура – «відбутися як жінка» [Белоусова]. Ставлення до родового болю як до обов'язкового атрибуту материнства зумовлює тенденцію жінкам, що мають досвід пологів, з деякою поблажливістю ставитися до матерів, які пройшли через оперативне розродження.

Відповідно до думки деяких дослідників, лімінальним періодом є не тільки пологи, але і вся вагітність. На цьому етапі жінка повинна дотримуватися заборон і виконувати приписи [Пасічник, с. 8-9]. Багато сучасних майбутніх матерів дотримуються традиційних обмежень (наприклад, заборона на стрижку). Яскраво виражені комплекси обрядів відділення і включення в сучасному світі відсутні. Можливо прив'язати до цих точок постановку вагітної на облік у жіночу

консультацію і виписку з пологового будинку, однак тут доводиться говорити про процедури, а не про ритуали.

Цікавою видається традиція деяких народів називати жінку відповідно до імені її дитини «мати такого-то» [Геннеп, с. 49]. У науковій літературі цей звичай описаний як явище, характерне для етнографічних суспільств, проте в сучасному світі його прояви трапляються повсюдно. Так, в Інтернеті, особливо на ресурсах, присвячених батьківству, більшість жінок обирають собі нікнейм, який повідомляє, що вони – матері певних дітей («Мама такого-то»). Подібне самонаречення в Інтернеті є для жінки додатковим засобом самоідентифікації і затвердження в бажаному або новому статусі матері.

Далі розглянемо проблему, аналіз якої на перший погляд може здатися більш доречним у рамках дослідження ініціацій в спільноті. Однак, беручи до уваги її поширення і вплив тою чи іншою мірою на життя кожного сучасного індивіда, ми вважаємо припустимим включити її у цей підрозділ.

У сучасному суспільстві великої популярності набуває орієнтація особистості на успіх і статусність. Все, що пов'язане з успішністю, настільки возвеличується та культивується, що стає можливим говорити про тенденцію до сакралізації успіху. Красиве, успішне життя оспівується в журналах, соціальних мережах, головним же його транслятором слугує реклама, яка в сучасному світі є аналогом архаїчної міфології [Притчин, Терemenко, с. 150]. Люди, які досягли успіху на тому чи іншому терені, стають прикладом для наслідування, оточуються міфологічною або релігійною символікою, наприклад, ікона стилю або гуру саморозвитку. Успіх виступає таким собі божеством, яке посилає свою благодать, вимагає жертвопринесень.

Таким чином, досягнення статусу успішної людини починає носити ритуальний характер, набувати ініціаційного смислу. Випробуванням у такому разі можуть бути дієти і фітнес для досягнення належного для успішної особистості спортивного образу, трудоголізм для просування по кар'єрних сходах і отримання нового статусу. Сакральним об'єктом може виступати медіапростір, міфічними героями – успішні бізнесмени, «зірки», політики і под. У такій формі

ініціації яскраво виражене переживання символічної смерті відсутнє, але зберігається значущість придбання нового успішного статусу (робітника престижної компанії, дружини успішного чоловіка) [Нивня, 2015b, с. 58]. Поєднання цієї ініціації і привілеїв, одержуваних разом зі статусом, із явищем психічної інфляції породжує в деяких випадках відчуття вседозволеності і презирливе ставлення до людей, які мають нижчий статус [Сивопляс]. У свою чергу, люди, які не досягли успіху через обставини чи особисті уподобання, часто болісно переживають свою безстатусність. Таким чином, ритуал у черговий раз доводить свою здатність еволюціонувати, пристосовуючись до навколишніх соціальних умов.

Основною на сьогодні є ідея особистісного зросту і саморозвитку у всіх сенсах. У таких умовах сучасна людина, щойно підкоривши бажану вершину, прагне до завоювання нових висот. Тобто вона живе від переходу до переходу, практично весь час перебуваючи у лімінальній фазі.

Популярним на сьогодні є й міф про супергероя. Зв'язок міфів про героїв з ініціаціями існує давній та міцний. Міфи про перемогу героя над чудовиськом трактуються як обряд ініціації [Королєв, с. 145]. Як неодноразово згадувалося вище, важливим елементом ініціації слугує ототожнення ініціанта з героєм міфу.

На відміну від героя класичного міфу, який подолав свої ініціатичні випробування і вчинив масштабний подвиг, сучасний супергерой не обмежується одним звершенням. Таким чином, він постійно перебуває в стані ініціації, точніше в її лімінальній фазі, і володіє такими якостями лімінального персонажа, як позачасність, безстатусність і роль медіатора. Лімінальний характер супергероя, маргінальність цього персонажа зближує його з трикстером [Самойлова, с. 87-88]. Образ супермена, що вічно долає якісь перешкоди, якнайкраще відповідає образу життя сучасної людини, яка все життя підіймається по кар'єрних або статусних сходах, послідовно проходить етапи соціалізації. Втім, сучасний націлений на успіх і саморозвиток індивід мислить своє життя в контексті сходження, супергерой же у своїй вічній лімінальності є закріпльованим і позбавленим розвитку.

Останньою ініціацією життєвого циклу є смерть людини. У традиційних культурах смерть сприймалася як перехід до нової форми існування. Щоб померлий здобув після смерті нове життя, над ним слід провести ряд церемоній. Душу необхідно доставити в нове житло і «ритуальним чином долучити до товариства його мешканців» [Елиаде, 2002, с. 66, 69]. Також небіжчик не міг вважатися померлим по-справжньому, якщо над ним не були здійснені певні ритуали. У деяких культурах небіжчика уподібнювали зародку, а його могилу – утробі [Елиаде, 1996, с. 209]. Таким чином, покійного готували до нового народження, його час замикався в кільце для нового циклу, подібно циклічності світового часу.

Згідно з православною традицією, небіжчик вважається заснулим в очікуванні того моменту, коли тілу прийде час воскреснути і воз'єднатися з душею. У такій ситуації тіло потребує належної підготовки до поховання (обмивання, чистий одяг) і, власне, в доданні землі. Душі необхідні щирі молитви. Таким чином, смерть стає переходом в інший стан. У сучасному світі до християнських звичаїв домішуються дії, що мають традиційно ритуальну основу. Наприклад, обряди, націлені на очищення дому після небіжчика або на перешкодження повернення душі покійного в дім [Геннеп, с. 139-140]. Більшість традиційно-ритуальних дій, пов'язаних із підготовкою покійного до поховання, були націлені на його винесення за рамки соціуму, відділення від світу живих. Поминальний комплекс сприяв включенню померлого до групи мертвих, товариства предків [Пасічник, с. 11]. З обрядами відділення і включення збігався початок і закінчення трауру для родичів, тобто лімінальний період тут є таким не тільки для померлого, а й для його близьких [Геннеп, с. 135].

Ставлення до смерті в старовину як до ініціації в статус предків або духів полегшувало якоюсь мірою переживання людини про майбутню кончину власну і близьких. Для віруючого смерть також не була трагедією і кінцем шляху. Символічна смерть під час ініціації у свою чергу була чимось на зразок психологічного щеплення, репетиції істинної смерті. Тож повна або часткова втрата сучасною культурою переживання ініціатичної смерті не тільки заважає

індивіду відчувати духовне оновлення, але і робить людину психологічно беззбройною перед неминучою смертю.

У сучасному десакралізованому світі, незважаючи на збереження вищезгаданих звичаїв, не існує механізмів, які б психологічно готували людину до неминучого для всіх кінця. В результаті тема смерті стає майже табуованою. Занадто бурхливе вираження на людях емоцій, викликаних горем втрати близького, вважається негідним, та викликає в оточуючих жалість, але, водночас, бажання відгородитися від цього горя. Вмираючий часто закінчує свої дні в лікарні, оточений лікарями і медичними приладами, а не близькими людьми [Ар'єс, с. 464-465, 475]. Так, без сім'ї, без молитви священника людина самотньо зустрічає свою смерть.

Дії працівників поховальних бюро націлені на надання померлому естетичного вигляду. Тут знову заперечується неприродність смерті, померлому немов відмовляють у праві отримати статус мертвого [Бодрийяр, 2000, с. 316-317]. Таким чином, смерть у сучасному світі практично втратила свій ініціаційний смисл, що породило низку філософських, психологічних, соціологічних проблем, для розв'язання яких вивчення феномену ініціації та її практик може бути вельми корисним.

Руйнування механізму ініціації смерті як і порушення механізму вікової ініціації відбивається на соціальній системі вцілому. Таким чином відбувається втрата комунікативних моделей взаємодії суспільства і людини, яка втратила близького, суспільства та смертельно хворої людини. Будучи табуованою в буденному просторі, тема смерті витісняється в область літератури та кіноіндустрії, де нерідко отримує гротескні форми. Наявність подібних творів та їх популярність в масовій культурі сприяють посиленню жорстокості у суспільстві, втрату розуміння не тільки смислів смерті, а й найвищої цінності людського життя.

3.2. Ініціації в спільноти в сучасному українському суспільстві

На відміну від ініціацій життєвого циклу людини, ініціації в спільноти здійснюються не кожним індивідом. Такі посвяти є результатом вибору конкретної особистості, зумовленим особливостями світогляду. Ми не ставимо перед собою мету проводити історичний аналіз різних спільнот. Зупинимось на спільнотах, що наявні в сучасній Україні. До спільнот, для вступу в які потрібен ініціаційний механізм, на сьогодні ми прилічуємо співтовариство рольовиків (особливо толкієністів), кримінальну спільноту, в якомусь сенсі, наукове середовище.

У процесі історичного розвитку відбувається зміщення моделей буття і ментальних структур із центру соціокультурної реальності на її периферію. Таким чином, попередні форми культури відсуваються в ігрову сферу, в маргінальні шари, в секти, в субкультуру злочинного співтовариства. Під час кризових станів відбувається актуалізація культурних форм, які історично передували. У сучасному світі спостерігається актуалізація архаїки [Куда ведёт кризис культуры?..., с. 206].

Сучасний культурний простір являє собою мозаїчне поєднання різних субкультур. Безліч субкультур містять у собі архаїчні риси, мають свою міфологію, фольклор, міфічних героїв. Групи, які утворюються з представників таких субкультур, потребують ритуал для вступу до спільноти. Перш ніж перейти до аналізу міфологій, що лежать в основі субкультур і обрядів ініціацій, що оформлюють вступ у співтовариства, диференціюємо поняття «спільнота» і «субкультура».

За визначенням Є. Білокопитової, субкультура хоч і відрізняється від домінуючої культури мовою, звичаями, атрибутикою, світоглядними настановами, не протистоїть домінуючій культурі. Вона включає в себе цінності останньої, додаючи до них свої специфічні цінності [Белокопытова]. Т. Щепанська визначає субкультуру як «знакову і нормативну систему, здатну до

самовідтворення і відносно автономну в рамках більш широкої системи культури» [Щепанская, с. 30-31].

Д. Орлов уналежнює до відмітних ознак субкультури специфічні ціннісні орієнтації групи, вибір незайнятих офіційною культурою каналів комунікації, перевагу «своїх» джерел інформації, фольклор, жаргон. Тобто головною відмінною рисою субкультур він вважає «використання специфічного, відмінного незатребуваністю домінуючою культурою способу передачі, зберігання, маркування і кодування інформації» [Орлов, с. 281]. За цими же особливостями дослідник пропонує розрізняти субкультури між собою [Орлов, с. 281].

В. Радзієвський акцентує увагу на здатності субкультури оновлювати культурне життя. На його думку, без субкультур «західна цивілізація не набула б властивого їй культурно-історичного життєвого запалу» [Радзиевский, с. 57]. Дослідник закликає не змішувати субкультуру з контркультурою, оскільки остання різко суперечить ідеалам і цінностям материнської культури. Контркультуру і антикультуру вчений пропонує вважати тотожними поняттями [Радзиевский, с. 55].

Д. Вольф вважає, що до субкультури часто зараховують форми активності, які субкультурою не є. Вона пропонує дотримуватися визначення, поданого Гуревичем, згідно з яким субкультура є особливою зоною культури, «суверенного цілісного виникнення всередині панівної культури, зі своїм власним ціннісним ладом, звичаями, нормами» [Вольф, с. 69]. Вольф розподіляє субкультури на пасивні і активні. Учасники перших об'єднані навколо творів мистецтва. Носії активних субкультур виявляють фізичну активність (наприклад, екстремальні види спорту) або активність ментальну (творчий продукт). Вольф також класифікує субкультури на репродуктивні (відтворюють культурні форми) і продуктивні (створюють унікальний продукт) [Вольф, с. 70-71].

Спільнота, за визначенням різних джерел, – це об'єднання індивідів, що мають спільні цілі [сообщество (Антинази); сообщество (Ушаков, с. 641)]. Спільнотою також може бути об'єднання народів, держав, що мають спільні інтереси [сообщество (Ожегов, Шведова), с. 747]. Т. Щепанська акцентує увагу на

розрізненні спільноти і субкультури, оскільки перша являє собою локальне ущільнення міжособистісних зв'язків, у той час як остання є системою знаків і норм [Щепанская, с. 31].

Досліджуючи ініціації в спільноти, ми будемо аналізувати субкультури, в рамках яких створення таких спільнот стало можливим. Нас цікавлять здебільшого об'єднання, які мають свою міфологію. Вступ до таких груп передбачає зіткнення із сакральними об'єктами, взаємодію з надприродним, отже, є ритуалом ініціації.

Ініціації життєвого циклу людини та ініціації в спільноти мають аналогічний механізм, і тим і іншим властиві випробування, зміна статусу ініційованого, символічна смерть і символічне відродження, збереження традиції і підтримка спадкоємності, прилучення до сакральних об'єктів і міфічних героїв.

Стосовно відмінностей явищ, що нас цікавлять, пропонуємо виокремити такі:

– оборотність ініціації в спільноту і незворотність переходу в координатах життєвого циклу. Спільноту можна залишити, але не можна, подорослішавши, знову перетворитися на дитину. Навіть пройшовши процедуру розлучення, індивід набуває статусу розведеного, але не холостяка.

– обов'язковість і тиск соціуму в питаннях переходів життєвого циклу і особистий вибір в питанні ініціації в спільноту. Соціальна структура для самозбереження вимагає від індивіда послідовного проходження ініціацій життєвого кола. Людина, яка не хоче вступати в шлюб або мати дітей, піддається тиску з боку суспільства. Вступ до спільноти як мінімум не носить обов'язкового характеру, як максимум – є протидією соціальному порядку (приклад – кримінальні спільноти).

Беручи до уваги цю класифікацію, слід враховувати деяку її схематичність. Наприклад, обряд хрещення, будучи по суті посвяченням у спільноту християн, доцільніше уналежнити до ритуалів життєвого циклу людини, оскільки він є загальноприйнятим і навіть обов'язковим в українському культурному контексті і нерідко прив'язується до комплексу обрядів, супутніх народженню дитини. У

деяких випадках зазначений обряд являє собою необхідний спосіб соціалізації новонародженого і до його проведення на сім'ю накладаються певні табу. Також зазначена посвята є оборотною, проте про цю особливість мало хто замислюється і, відповідно, не реалізовує її. Людина ж, яка вступає в кримінальне співтовариство, в очах соціуму виявляється затаврованою на все життя, навіть коли юридично перестає належати кримінальному світові.

Детальний розгляд ініціацій у спільноти почнемо з досить суперечливого питання, а саме, ініціації в наукове співтовариство. Залучення до традиції, що супроводжувало класичну ініціацію, здавна включало в себе залучення до знань, причому чоловіки і жінки отримували різну інформацію. Таємниця набутого знання охоронялася так суворо, що в деяких культурах жінка, яка опанувала знання чоловіків, повинна була б загинути: «Якби жінка, – за словами вождя Курнаї, – бачила, що відбувається, або чула, що ми говоримо хлопчикам, я б її вбив» [Элиаде, 1999, с. 35]. Знання, в які посвячували хлопчиків, носили онтологічний, а в подальшому міфолого-історичний характер [Элиаде, 1999, с. 96-112].

На сьогодні у науковій літературі приділяється увага езотеричним знанням, якими володіли індіанські та африканські племена, а також методам навчання, які застосовувались ними під час ініціації: показ шматочків предметів із роз'ясненням їхнього таємного смислу, розгадування метафізичних загадок, навчання прислів'ям. Ці «школи джунглів» нагадують справжні університети з аудіовізуальними засобами навчання, де учні освоюють цілу систему містичного спілкування і космології, переходячи від конкретного до все більш високих рівнів абстракції і духовності» [Нечипуренко, с. 216].

Сучасна наука є езотеричною в тому сенсі, що непосвячений не в змозі зрозуміти специфічну мову, якою висловлюються вчені. Тобто, щоб оволодіти цією мовою і таємницями наукового знання, необхідна подоба ініціації (наприклад, складні іспити) [Философия..., с. 411].

На думку Н. Дьоміної, захист кандидатської дисертації є ритуалом переходу. У процесі такої ініціації посвячуваний переходить із профанного світу

учнів до сакрального світу вчених. Застосовуючи геннепівську тричастинну схему перехідного ритуалу, Дьоміна називає вступ до аспірантури обрядом відділення, навчання – лімінальним періодом, а захист і традиційний бенкет – обрядами включення. На думку дослідниці, написання кандидатської дисертації, її захист та усамітнення, необхідне для ефективної наукової діяльності, слугують тим самим випробуванням, що становить серцевину ініціації в спільноту вчених. Дисертація розуміється як кваліфікаційний тест, за яким оцінюються рівень претендента і його готовність долучитися до професійного цеху [Дєміна, с. 98-100, 104].

Наукову літературу та історію дослідження предмета Дьоміна називає священною, до героїв науки вона прилічує авторитетних вчених. Люди, які купили науковий ступінь, які не пройшли всі етапи посвяти, на її думку, забруднюють співтовариство вчених, десакралізуючи його [Дєміна, с. 102, 104, 111].

Таким чином, оскільки ініціація була найдавнішим методом передачі знань, збереження ініціаційної символіки в переході до вищих наукових кіл здається закономірним. Тричастинна схема ритуалів переходу вписується в процедуру набуття статусу кандидата наук. Неофіт посвячується в наукову традицію, стає ланкою в спадкоємному ланцюзі, він проходить випробування і набуває нового статусу. Однак переживання символічних смерті і відродження не є обов'язковим, а залежить від умов навчання аспіранта, від рівня суворості та вибагливості наукового співтовариства, що його приймає. Якщо випробування виявляється досить енерговитратним, а захист – успішним, молодий учений відчуває психологічне відновлення, тобто сучасний аналог символічної смерті і символічного відродження. Ступінь сакральності наукової літератури знову ж таки залежить від традицій конкретної наукової спільноти. Таким чином, посвята в статус вченого містить у собі ініціаційну модель, проте може бути ініціацією або не бути нею, залежно від перерахованих вище чинників. Мірилом у цьому разі можуть бути лише суб'єктивні відчуття конкретного посвячуваного.

Останнім часом значного поширення набула тюремна субкультура. У наукових колах є розбіжності з приводу співвідношення кримінальної та

тюремної субкультури. Одні автори ототожнюють їх, інші ж поділяють, наголошуючи, що кримінальна субкультура не обмежується місцями позбавлення волі [Черкасова, с. 6]. В рамках цього дослідження дозволеним буде ототожнення тюремної і кримінальної субкультури, оскільки вони мають спільну символіку та міфологію. Однак ми розглянемо ініціацію лише в тюремну спільноту, оскільки ініціаційний складник у ній набагато більш яскраво виражений.

На думку українського дослідника О. Поповича, кримінальна субкультура не є чужорідним феноменом відносно суспільства, оскільки субкультура, що паразитує, завжди буде існувати в суспільстві, в якому наявна злочинність. Кримінальна субкультура, з погляду вченого, являє собою негативний наслідок злочинного способу життя, водночас, вона є чинником його розвитку [Попович, с. 9, 12]. «Тюремна субкультура загалом спирається на систему цінностей, прийнятих у базовій культурі, але трансформує їх, звільняючи від архетипічної пам'яті, і включає в систему бінарних опозицій» [Ткачева, 2009, с. 11]. «Тюремна субкультура, яка являє собою сукупність способу життя, норм, цінностей, міфів, ритуалів, культурних артефактів, вироблених особами, які відбувають покарання в установах пенітенціарної системи, консолідує ув'язнених, допомагає їм переносити труднощі, пов'язані з позбавленням волі. Вироблені в рамках тюремної субкультури норми і цінності, з одного боку, протистоять прийнятим у суспільстві, а з іншого боку, мають тенденцію до виходу за рамки установ пенітенціарної системи» [Черкасова, с. 11].

Це зумовлює експансію тюремної субкультури, а також прізонізацію, тобто поширення в суспільстві звичаїв та ціннісних настанов, що характерні для тюремного середовища. Згадана тенденція особливо помітна в поширенні так званої «блатної» лірики у сфері музичного шоу-бізнесу, в проникненні тюремного жаргону в повсякденне життя [Черкасова, с. 23], в появі інтернет-товариств, що пропагують кримінальний спосіб життя. Дослідники уналежнюють сюди ж поширення татуювання [Попович, с. 16], але з цим важко погодитися, оскільки татуювання було запозичене тюремною субкультурою в архаїчних суспільств. Кримінальна символіка – далеко не єдиний мотив татуювань у молоді, часто

наявність татуювання у молодій людині вказує на її прагнення проявити індивідуальність, але не на бажання долучитися до кримінальних кіл. Набагато більш виразно проступають тут ініціативні мотиви. Це може бути пов'язано з віковим ініціативним комплексом або ж із включенням молоді людини в будь-яку неформальну спільноту.

Тюремна субкультура має свою специфічну міфологію. Важливим світоглядним складником «тюремної свідомості» є релігійність представників цієї субкультури. Міфологізована свідомість представника тюремної субкультури тяжіє до створення бінарних опозицій. Значущим є поділ на «чуже» і «своє». Цікавим є те, що в'язниця сприймається ув'язненим як чужий простір, а воля – як свій, і протягом часу полюси цієї опозиції міняються місцями, сон уявляється ув'язненим інакшою, позав'язничною реальністю. Ув'язнені вірять у заступництво духів-господарів, привидів колишніх ув'язнених, здатних попередити про неприємності або принести звістку. Особливим міфічним значенням наділяються знаки і звуки. Міфологізується також образ матері, причому насправді ув'язнений може не підтримувати зв'язок із матір'ю, але оспівувати її скорботний образ у піснях [Черкасова, с. 11, 17-18, 20-21].

Тюремна субкультура є ритуалізованою. При потраплянні до в'язниці новоприбулий проходить через процедуру ініціації. На початковому етапі він проходить через ритуал відчуження, під час якого через роздягання, побої, гоління та інші приниження людина позбавляється колишнього статусу і переживає соціальну смерть [Черкасова, с. 21-22]. На цьому етапі відбувається відділення ув'язненого від соціуму, від колишнього оточення.

Випробуванням для новачка слугує так звана «прописка» – особлива гра, у процесі якої новоприбулий повинен виконувати завдання і відповідати на питання. Ця гра також покликана познайомити новачка з новим для нього укладом і інтегрувати його до колективу. З плином часу ця практика набула жорстокий характер [Ткачева, 2008, с. 131]. Таким чином, крім випробування новоприбулого, прописка знайомить його з традиціями колективу, її доцільно

уналежнити до лімінального періоду, оскільки колишній світ ув'язнений вже покинув, а в новий колектив ще не включився.

Включення неофіта в тюремне співтовариство відбувається через придбання нового імені. Важливим елементом кримінальної субкультури є нанесення татуювання. Ця процедура слугує прямим відсиланням до класичної ініціації. У результаті переходу в групу ув'язнених індивід переживає символічну і соціальну смерть.

Численні спільноти, в тому числі неформальні, утворюються в молодіжному середовищі. Неформальні молодіжні об'єднання – це «офіційно не зареєстровані групи молодих людей, що виникають стихійно. Утворення відбувається з ініціативи «знизу» на основі спільного типу поведінки, способу життя, ціннісних настанов» [Журавлєва, с. 77]. Молоді люди в пошуках самоідентифікації з легкістю примикають до таких груп. Існує поширена думка, згідно з якою молода людина не стане вступати в неформальну спілку за умови успішно пройдені соціалізації. Такому погляду деякі дослідники протиставляють позитивні функції, які виконують неформальні спільноти: заохочення творчої ініціативи, самостійності [Журавлєва, с. 77-78]. У загальному підсумку, в рамках неформальних об'єднань за допомогою нестандартних механізмів відбувається дорослішання молодої людини. Якоюсь мірою вступ у неформальну спільноту компенсує для молоді відсутність механізму вікової ініціації.

Детальним вивченням неформальних спільнот займалася Т. Щепанська. Посвята в таке співтовариство, на її думку, являє собою освоєння кодів субкультури, іншими словами, ознайомлення із символікою спільноти і способами її інтерпретації. Іноді освоєння символу передуює вступу в групу і є для членів групи знаком того, що вони мають діло зі «своїм». Надмірна увага до символів слугує ознакою так званого «піонерського стану», оскільки в прагненні продемонструвати свою придатність новачки нерідко надмірно захоплюються зовнішньою атрибутикою [Щепанская, с. 130-131, 133]. Якщо застосувати в цьому разі геннепівську тричастинну схему, то зловживання неформальною атрибутикою (довге волосся, специфічний одяг, надмірна кількість сленгу) може

інтерпретуватися як обряд відділення. Тут молода людина демонструє відділення від загальноприйнятих формальностей, вихід за рамки стандартних життєвих моделей.

Ознакою і умовою вступу в неформальну спільноту нерідко є придбання нового імені («кликухи»). Найчастіше через ім'янаречення в ініціації відбувається ідентифікація ініціанта з міфічним героєм або предком. Для неформальних спільнот такими героями нерідко слугують так звані легендарні особистості (наприклад, відомі музиканти для металістів). Хіпі віддавали перевагу іменам квітів, що зумовлювалось значущістю квітів у символіці хіпі. Одна й та сама людина може мати кілька кликух, кожна для своєї тусовки. Ім'янаречення неформали нерідко зіставляють із хрещенням. Кликуха може бути придумана колективно. Член спільноти, що «охрестив» новачка, стає його хрещеним. На хрещеного і хрещеника накладаються певні табу (наприклад, заборона на сексуальні стосунки) [Щепанская, с. 133-134].

Субкультура неформалів продукує міфи, в тому числі космогонічні. Крім створення власної міфології, субкультура здійснює міфолого-релігійний синтез, вставляючи у свою міфологічну картину образи, запозичені з попередніх навчань: «Христос був першим хіпі» [Щепанская, с. 36-37, 86, 104, 150].

Ядром ініціації неформала, головним випробуванням слугує неформальна паломницька подорож автостопом. У результаті його проходження посвячуваний переходить від знань до досвіду, переміщується зі знакового рівня освоєння традицій і символів спільноти на поведінковий. Неформальна подорож є ритуалізованою, вона супроводжується забобонами і магічними маніпуляціями. Так, здійснюються дії, покликані задобрити духів траси. Нерідко новачок подорожує з бувалим автостопником. У період подорожі посвячуваний перебуває в проміжній фазі ініціаційного сценарію, досвідчений супутник слугує для нього наставником, який знайомить його з традиціями спільноти. Після повернення в групі обговорюють подорож і новачка, з'ясовують, наскільки «кайфовим» він був супутником [Щепанская, с. 152-157]. Відбувається прийняття новачка в співтовариство, його включення в групу, при цьому ініціант остаточно

закріплюється в статусі «свого». У результаті проведення всіх перелічених вище процедур і за умови глибокого переживання подій неофітом, посвячуваний відчуває досвід символічної смерті і символічного відродження. Таким чином, весь комплекс процедур включення в неформальну спільноту може розглядатися як ініціація.

Сьогодні популярним у молоді є рольовий рух. Рольовий рух являє собою своєрідне соціальне утворення, воно включає в себе різні групи, зокрема ієрархічно супідрядні [Куприянов, Подобин]. Рольові ігри поділяються дослідниками на польові, настільні та мережеві комп'ютерні. У рольовій грі відсутній сценарій, але є стартова ситуація. У вузькому сенсі під грою живої дії розуміється відтворення «гіпотетичних життєвих ситуацій, представлених у формі конкретних сюжетів і за участю ведучого-«майстра», який виконує функції сценариста й арбітра» [Писаревская, с. 3, 5]. Основою для рольової гри може слугувати літературний твір будь-якого жанру, фільм, комп'ютерна гра, конкретна історична подія або міфологія певного народу [Вольф, с. 71; Писаревская, с. 15].

В Україні тисячі молодих людей залучені до руху рольовиків. Особливо популярні ігри живої дії, спортивно-бойовий напрям та історичні реконструкції. Реконструюються здебільшого історичні події середньовічної Європи, Київської Русі чи епохи польсько-козацьких війн.

Переважно рольовики через перевтілення намагаються вирватися з рутини, буденності, а не біжать від власних проблем і дійсності взагалі, як це прийнято вважати. Етичною домінантою для рольовика є героїзм. Кожен із героїв несе свою місію, тому не останнє місце у рольовиків відведено духу змагання. В більшості своїй рольовики схильні до містицизму, вони виготовляють талісмани на основі рунічного алфавіту, дають імена ігровій зброї. Проте, гравець зобов'язаний бути конструктивним і раціональним: дотримуватися правил гри, не сперечатися через дрібниці, не вживати алкоголь, не інтригувати [Куприянов, Подобин]. На думку деяких вчених, загалом поведінка рольовика є девіантною, згідно з протилежним поглядом, рольові ігри являють собою успішну сферу соціалізації [Журавлёва,

с. 78]. Найпопулярнішими представниками рольового руху є так звані «толкієністи». На їхньому прикладі ми розглянемо сценарії посвяти у рольовиків.

Серед представників субкультури толкієністів багато хто має вищу освіту або займається науковою діяльністю, однак мислення толкієніста має багато спільного з мисленням представника архаїчних культур. Подібно до того, як для первісної людини предмети, істоти, явища можуть бути одночасно самими собою і чимось іншим, толкієніст є як людиною, так і персонажем Середзем'я. Світ для толкієніста сакралізований і міфологізований, навколишня дійсність символізована: ліс сприймається ним як храм або жива істота, толкієніст може попросити чого-небудь у світу, причини подій він пояснює втручанням надприродних сил [Баркова, 2003].

Важливим правилом включення в толкієністське співтовариство є придбання нового імені. В цьому разі людина вибирає ім'я сама: це або ім'я персонажа, з яким вона ототожнює свій характер і долю, або вигадане ім'я. Оскільки в міфологізованій свідомості толкієніста персонажі Середзем'я видаються міфічними героями, ім'янаречення можливо інтерпретувати як компонент ініціації.

Залучення до традиції і підтримка спадкоємності відбуваються у процесі читання текстів про Середзем'я, що є для толкієніста аналогом священного писання. Також ознайомлення з традиціями спільноти відбувається безпосередньо під час проведення ігор і підготовки до них. Випробування неофітів відбувається під час ігрових боїв, у процесі яких персонаж може символічно померти і відродитися. Переживання символічної смерті можливо під час сновидінь або в інших примежових станах під час змін в «особистій системі Сопричастя» свідомості. Також толкієніст може взагалі не переживати символічну смерть [Баркова, 2003]. У таких випадках говорити про проходження ініціації неможливо.

Придбання нового імені, прилучення до традицій, які початково створювалися як художній текст - все це свідчить про бажання молоді відгородитися від актуальної соціокультурної дійсності. Як згадувалось вище,

однією з причин подібної поведінки є відсутність у сучасному соціумі явища вікової ініціації. Очевидно також, що суспільство не в змозі запропонувати молодим людям діяльність, яка б задовольняла їх потреби у досягненні значущих цілей. Сьогодні престижними та популярними є лише декілька професій. Не відчувши в собі покликання пов'язати з ними життя, та не бачачи альтернативи, молоді люди не розуміють, яким чином вони можуть бути корисними для суспільства і поринають у неформальний світ. Наголосимо, що вищезгадане стосується лише тих індивідів, для яких посвята у неформальну спільноту є не просто складовою незвичного хоббі, а саме ініціацією. На наш погляд, популяризація різних професій, залучення молоді до корисної для суспільства діяльності здатні вирішити проблему втечі молодих людей від актуальної соціокультурної дійсності.

У науковій літературі зустрічається думка, згідно з якою придбання нікнейму є актом ініціації в мережеве співтовариство [Куликов Д., с. 17]. Нік, на думку Куликова, – це «матеріалізована ідентичність, нік – це не тільки ім'я, це матеріалізована мережева тілесність» [Куликов Д., с. 17]. Такі висновки, на нашу думку, висловлюють поверхневе розуміння явища ініціації, оскільки, якою важливою не була б в ініціатичному сценарії процедура ім'янаречення, нею цей сценарій не обмежується. Придбання нікнейму може слугувати лише елементом ініціації, але про це можна говорити тільки у випадках, коли спостерігаються інші складники. Тобто придбання ніка на сайті знайомств не може бути елементом посвяти, а придбання такого на толкієністському форумі цілком може бути складником ініціації до спільноти толкієністів.

Перспективним може бути дослідження армії як інституту, що забезпечує чоловічу ініціацію. Це стає особливо актуальним на тлі актуалізації нової української міфології з новими міфічними героями-жертвами. Плідним може виявитися вивчення ініціацій сучасних екстрасенсів, чаклунів і знахарів у контексті тенденції до реміфологізації свідомості та рearхаїзації мислення. Однак активна розробка таких питань вимагає окремого комплексного вивчення

сучасних субкультурних спільнот. Ми ж, у рамках цього дослідження, виявили загальні механізми моделей ініціації в сучасних спільнотах.

Висновки до розділу 3

Важливими складниками будь-якої ініціації є символічна смерть і подальше відродження, випробування і придбання нового статусу, збереження традиції і підтримка спадкоємності, прилучення до сакральних об'єктів і наближення до міфічних героїв. Не менш важливою ми вважаємо наявність у ритуалі ініціації хронологічних етапів відділення, проміжного і включення, допускаючи, втім, деяке розмивання меж між ними. Такі складники ми знаходимо в релігійних таїнствах і в сучасних модифікаціях ритуалу, що дозволяє говорити про наявність форм ініціації в сучасному світі і розуміти це явище як важливий, а часом невід'ємний складник процесу соціалізації індивіда. Враховуючи зміну статусу, яка неодмінно присутня в будь-якій ініціації, складно переоцінити роль ритуалу в процесі соціальної мобільності.

Ми пропонуємо розподіляти обряди ініціації на ініціації життєвого циклу людини та ініціації в спільноті. Ініціації життєвого циклу є давнім соціальним механізмом для подолання життєвих криз індивіда і підтримки соціального порядку. Весь комплекс ініціаційних аспектів виявляється в сучасному пологовому ритуалі і в таїнствах хрещення та вінчання. Частково – в обрядах, пов'язаних із народженням і соціалізацією новонародженого.

В ініціаціях життєвого циклу людини комунікативний аспект проявляється яскравіше, ніж в інших типах ритуалів. Комунікативний акт у формі ритуальної декларації виявляє потужну ілюквативну силу, що сприяє утвердженню і закріпленню нових соціальних ролей, створює нові типи соціальних відносин і, в кінцевому підсумку, змінює соціальну реальність.

Для соціально-філософської рефлексії актуальною стає проблема відсутності в сучасному суспільстві механізмів вікової ініціації та ініціації смерті. Відсутність ритуалу вікової ініціації, котрий спочатку сприяв засвоєнню основних соціальних

смислів, породжує руйнування меж між дитинством і дорослістю, ускладнює процес соціалізації молоді, згубно впливає на взаємини поколінь, є однією з причин девіантної поведінки підлітків, підліткового фанатизму, неправильного уявлення про відповідальність, схильності підлітків до езотеричних та сектантських течій. Цю проблему частково розв'язує система освіти і церемонія шкільного випускного. Однак перехід зі статусу школяра в статус дорослого є вихолощеним варіантом ініціації, котрий зберіг лише поверхневий шар цього потужного ритуалу.

Тенденція в сучасному суспільстві ставитися до смерті як до неприродного процесу і, відповідно, не вважати її ініціацією, призводить до табування теми смерті. Частково цю проблему розв'язує релігія, котра зберегла ініціаційний смисл смерті. Але в сучасному секуляризованому світі людина живе, борючись із екзистенційним страхом небуття, і йде в невідомість, без віри у воскресіння або приєднання до предків. Крім того, ініціатична смерть була ніби репетицією справжньої смерті, і, на тлі вихолощення в сучасному світі ритуалів ініціації, людина виявляється психологічно беззбройною перед справжньою смертю. Психологічно беззбройними виявляються і рідні померлого, оскільки втрачені комунікативні моделі взаємодії суспільства і людини, яка втратила близького.

Ще однією проблемою сучасності ми вважаємо тенденцію до сакралізації успіху, при якій набуття статусу успішної людини стає варіантом ініціації. В таких умовах суспільство орієнтується на зовнішнє благополуччя на шкоду духовним цінностям, а ритуал проникає в нові соціальні сфери, знаходячи нові форми. Індивід, що безперервно прагне досягти успіху, ставить перед собою нові цілі, постійно перебуває в нестійкому лімінальному стані. Образом, котрий якнайкраще ілюструє цю ситуацію, є такий персонаж сучасної міфології, як супергерой. Лімінальними істотами сьогодні є підлітки, вагітні жінки, в деяких випадках – нехрещені немовлята, якоюсь мірою – заручені люди.

Ініціації в спільноті, на відміну від ініціацій життєвого циклу людини, є результатом вибору конкретної особистості, зумовлюються особливостями її

світогляду і ціннісними настановами. Крім того, ініціація в спільноту, на відміну від життєвого переходу, може бути оборотною.

Субкультурні спільноти, що мають свою міфологію, передбачають ритуальне оформлення вступу до них. У сучасній Україні до таких груп на сьогодні прилічуються спільнота рольовиків (особливо толкієністів), спільноти неформалів, кримінальні спільноти, в якомусь сенсі, наукове середовище.

Вступ до молодіжного неформального співтовариства може слугувати для молодої людини компенсацією відсутності соціального механізму вікової ініціації. Одні і ті самі символічні дії можуть для одного посвячуваного в субкультурне співтовариство бути ініціацією, а для іншого – не бути нею. Визначальним тут є суб'єктивний чинник (наскільки глибоким було переживання посвячуваного). Інтенсивність таких переживань безпосередньо залежить від ступеня жорсткості випробування і суворості приймаючої спільноти.

Основні положення 3-го розділу висвітлені в публікаціях:

1. Нивня А. А. Инициации жизненного цикла в современном мире // Перспективи. Соціально-політичний журнал 2015. № 1 (63). С. 53-61. [Нивня, 2015б]
2. Нивня А. А. Эволюция ритуала от древности к современности // Грані. 2014. Том 17, № 6 (110). С. 48-54. [Нивня, 2014с]

Список посилань Розділ 3:

1. Андрощук О. Ю. Роль ініціацій у процесі становлення майбутніх офіцерів-прикордонників // Вісник Нац. ак. Держ. прикорд. служби України. 2010. Вип. 2. 14 с. URL: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Vnadps_2010_2_24.pdf (дата звернення 25.03.2018).
2. Аринин Е. И. Религиоведение. В 2 ч. Ч. 1. Владимир, 2005. 115 с.
3. Аръес Ф. Человек перед лицом смерти. Москва, 1992. 527 с.
4. Байбурын А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург, 1993. 240 с.

5. Баркова А. Л. Толкиенисты. Архаическая субкультура в современном городе // Человек. 2003. № 5. С. 58-74. URL: <http://polit.ru/article/2003/09/26/625803/> (дата обращения: 25.03.2018).
6. Белокопытова Е. И. Структура молодежной субкультуры // Электрон.науч. изд. «Аналитика культурологии». 2005. Вып. 2 (4). URL: <http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/154-structure-youth-subculture.html> (дата обращения: 14.03.2018).
7. Белоусова Е. А. Представления и верования, связанные с рождением ребенка: современная городская культура. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. культурол. наук, спец. 24.00.01. Москва, 1999. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/belousova5.htm> (дата обращения: 24.03.2018).
8. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Москва, 2000. 387 с.
9. Боринштейн Е. Р. Аксиологические стратагемы образования // Освіта та соціалізація особистості. Матеріали Всеукраїнської наук. конф. (Одеса-Дніпропетровськ, 13 травня 2016 р). Одеса, 2016. С. 3-11.
10. Вознесенская Е. Л. Инициационная арт-терапия как отклик на потребности современного клиента // Простір арт-терапії: разом з вами: зб. ст. Київ, 2006. Вип. 2. С. 12-22.
11. Вольф Д. В. Классификация молодежных субкультур на основе принципа DIY // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 5. Ч. 1. С. 69-72.
12. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Москва, 1999. 198 с.
13. Громов Д. В. Роль юношеских инициационных посвящений в традиционном и современном обществе. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Gromov.htm> (дата обращения: 15.03.2018).

14. Дёмина Н. В. Институционализация в сообществе ученых: защита кандидатской диссертации как обряд перехода // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Том VIII. № 1. С. 97-112.
15. Ефимкина Р. П. Социально-психологическое содержание возрастных кризисов женщины в инициатических сюжетах волшебных сказок. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. психолог. наук, спец. 19.00.05. Ярославль, 2003. 14 с.
16. Журавлёва А. С. Самоактуализация участников неформального молодежного объединения (на примере движения ролевых игр) // Вестник РУДН. Серия Психология и педагогика. 2014. № 1. С. 77-82.
17. Зимина И. С. Современный вариант инициации в процессе взросления подростков // Педагогическое образование в России. 2010. № 2. С. 75-82.
18. Инициация // Antinazi. Энциклопедия социологии. 2009. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/socio/1257/ИНИЦИАЦИЯ> (дата обращения 26.03.2018).
19. Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. Москва, 2007. 304 с.
20. Капица Ф. С. Тайны славянских богов. Москва, 2007. URL: http://lib100.com/civilization/tayny_slavyanskikh_bogov/doc/ (дата обращения: 24.03.2018).
21. Кохановский В. П., Золотухина Е. В., Лешкевич Т. Г., Фатхи Т. Б. Философия для аспирантов. Изд. 2-е. Ростов-на-Дону, 2003. 448 с.
22. Куда ведет кризис культуры? Опыт междисциплинарных диалогов / под общ. ред. И. М. Клямкина. Москва, 2011. 538 с.
23. Куликов Д. В. Социальное пространство компьютерно-опосредованной реальности: опыт феноменологической реконструкции. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Иваново, 2007. 23 с.
24. Куприянов Б. В., Подобин А. Е. Очерк четвертый. Субкультура ролевого движения // Очерки общественной педагогики: ролевое движение в

России. Кострома, 2003. С. 48-64. URL: <http://www.countries.ru/library/methoda/kupriyanov.rar> (дата обращения: 27.03.2018).

25. Леви-Строс К. Первобытное мышление. Москва, 1994. 384 с.
26. Лисина Е. А. К вопросу о механизмах перехода: социально-философский аспект // Вестник Оренбург. гос. ун-та. 2011. № 7 (126). С. 115-120.
27. Малиновский Б. Магия, наука и религия. Москва, 1998. 304 с.
28. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. Москва, 1997. 224 с.
29. Нечипуренко В. Н. Ритуал: генезис социального бытия и формирование субъективности. Дис. ... доктора филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2002. 329 с.
30. Нивня А. А. Инициации жизненного цикла в современном мире // Перспективы. 2015b. № 1 (63). С. 53-61.
31. Овсиенко Ф. Г. Инициация // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 2 / рук.проекта В. С. Степин, Г. Ю. Семигин. Москва, 2010. С. 121.
32. Орлов Д. В. Коммуникативные особенности ролевой субкультуры // Вестник СГТУ. 2009. № 2 (38). С. 280-284.
33. Пасічник О. С. Теорія ритуалів переходу А. ван Геннепа: її зміст та верифікація на прикладі обрядів життєвого циклу. Автореферат дис. на здобут. наук. ст. канд. філос. наук, спец. 09.00.11. Київ, 2009. 16 с. URL: http://www.irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&Z21ID=&Image_file_name=DOC/2009/09posojc.zip&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1 (дата звернення: 27.03.2018).
34. Писаревская Д. Б. Феномен субкультуры ролевых игр в современном обществе. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук, спец. 07.00.07. Москва, 2009. 28 с.

35. Попович О. В. Особливості формування кримінальної субкультури: філософсько-правовий аспект. Автореферат дис. на здобуття наук.ступеня канд. юрид. наук, спец. 12.00.12. Львів, 2015. 21 с.
36. Притчин А. Н., Терemenко Б. С. Миф и реклама // Общественные науки и современность. 2002. № 3. С. 149-163.
37. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Москва, 2000. 336 с.
38. Пуларія Т. В. Особливості «жіночої» ініціації в українській народній казці // Українознавство. 2010. № 3. С. 162-167.
39. Радзиевский В. А. Базовые резонансные субкультуры: теоретико-исторические аспекты // Вестник Челяб. гос. ак. культуры и искусств. 2014. № 3 (39). С. 54-59.
40. Радугин А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии. Москва, 2000. 240 с.
41. Самойлова В. Е. Миф о герое и миф о супергерое // Сборники конференций НИЦ Социосфера. Прага, 2012. № 37. С. 86-89.
42. Седакова И. А. К описанию звукового ряда славянских родин: крик // Голос и ритуал. Материалы научной конференции (Старая Руза (Моск. обл.), май 1995 г.). Москва, 1995. С. 27-29.
43. Сивопляс Н. В. Аналіз співвідношення ініціації та психічної інфляції у проявах колективного несвідомого: (теоретико-методологічний аспект). URL: http://www.slavdpu.dn.ua/rescentr/resurs_dopp.files/Page1535.htm (дата звернення: 21.03.2015).
44. Сивопляс Н. В. Риси архаїчної ініціації в психосоціальному просторі сучасного індивіда за методологією Дж. Кемпбелла // Вісник Харків. нац. ун-ту. Серія «Психологія». 2013. № 1065, вип. 52. С. 228-232.
45. Символы, знаки, эмблемы: энциклопедия. Москва, 2003. 495 с.
46. Слущкая Ю. Г. Ритуалы как способ социализации (сравнительный анализ традиционного и современного обществ) // Журнал научных публикаций

аспирантов и докторантов. 2013b. № 9 (87). URL: <http://jurnal.org/articles/2013/filos31.html> (дата обращения 30.03.2018).

47. Сообщество // Антинази А. Энциклопедия социологии. 2009. URL: <http://sociology.niv.ru/doc/encyclopedia/socio/fc/slovar-209-2.htm#zag-3756> (дата обращения 01.03.2018).

48. Сообщество. // Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд., доп. Москва, 2006. С. 747.

49. Сообщество // Ушаков Д. Н. Толковый словарь современного русского языка. Москва: Аделант, 2013. С. 641.

50. Тендрякова М. В. Первобытные возрастные инициации и их психологический аспект (по австралийским материалам). Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук, спец. 07.00.07. Москва, 1992. 33 с. URL: <http://cheloveknauka.com/pervobytnye-vozzrastnye-initsiatsii-i-ih-psihologicheskiiy-aspekt> (дата обращения 22.03.2018).

51. Ткачева Е. П. Мифосемиотика тюремной субкультуры в контексте маргинального сознания. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. культурологии, спец. 24.00.01. Киров, 2009. 20 с.

52. Ткачева Е. П. Функции игры в тюремной субкультуре // Вестник Вятского гос. гуманит. ун-та. 2008. № 4. С. 130-132.

53. Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва, 1983. 277 с.

54. Черкасова Ю. Ю. Миф в контексте тюремной субкультуры (на примере российской тюремной мифологии) Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2009. 24 с.

55. Шкурина Т. Г. Инициация как социальная практика // Вестник Самар. гос. ун-та. 2011. № 85. С. 60-65. URL: http://vestnik-old.samsu.ru/articles/517/85_9.pdf (дата обращения: 24.03.2018).

56. Щепанская Т. Б. Система: тексты и традиции субкультуры. Москва, 2004. 288 с.

57. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. Москва, Киев, 1996. 288 с.

58. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев, Москва, 2002. 224 с.
59. Элиаде М. Священное и мирское. Москва, 1994. 144 с.
60. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. Москва, Санкт-Петербург, 1999. 356 с.

РОЗДІЛ 4

РИТУАЛЬНІ ФОРМИ СОЦІАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

4.1. Ігрова сутність сучасного ритуалу: світовий досвід у застосуванні до українського соціокомунікативного простору

Сучасне українське суспільство перебуває на етапі активних трансформацій. Соціальні процеси прискорюються, в суспільну свідомість проникають нові смисли. Як і завжди в перехідні для суспільства етапи, відбувається активізація міфо-ритуальних комунікативних сценаріїв. Крім того, як буде показано нижче, включеність України в загальносвітовий і європейський соціокультурні контексти зумовлює універсальність багатьох соціальних процесів, особливо пов'язаних з міфолого-обрядовою сферою. Національні особливості, безумовно, привносять в загальну картину специфічні нюанси.

Проблеми міфологічної і ритуальної комунікації, а також суміжні питання плідно вивчаються українськими дослідниками.

Е. Мельник і У. Хархаліс досліджували ритуал як поведінкову модель, втілення соціальних відносин і спосіб створення стереотипів культурних форм. В. Бурлачук вивчав міфологічні витoki політичної комунікації. Г. Почепцов висвітлював теми міфологічної і перформансної комунікації, аналізував пострадянський міф. Н. Аксьонова досліджувала міфо-ритуальні аспекти гри. Роботи С. Чуйко проливають світло на проблему свята в сучасному українському суспільстві. Серед українських дослідників ритуалу як соціального механізму виділяються О. Андрощук, О. Вознесенська, О. Пасічник, Т. Пуларія, Н. Сивопляс, Ю. Слуцька.

Виявлення ритуальних форм комунікації в сучасному українському суспільстві ми розпочнемо з вивчення проблеми співвідношення і взаємодії ігрової та ритуальної форм комунікації, після чого звернемося до теми жертвопринесення як ритуального механізму підтримки цілісності соціальної

структури та виявлення відгомонів цієї практики, що мають місце сьогодні, і далі до дослідження ритуальних комунікативних сценаріїв в сучасній психотерапії для подальшого виявлення міфо-ритуальних моделей у маніпулятивних схемах, а отже, і в політичній комунікації, а також у комунікативній взаємодії соціальних груп.

Найближчою до ритуалу спорідненою формою символічної поведінки є гра. Гра і ритуал у тих чи інших проявах супроводжували людство на всіх етапах його культурного розвитку. Ігрова та ритуальна сфери не могли існувати абсолютно відокремлено, вони перетиналися і запозичували одна в одній деякі елементи. Питання про інтенсивність взаємопроникнення цих сфер призводить до розбіжностей у наукових колах, тому неможливо з точністю стверджувати, чи є якась певна діяльність ритуалізованою грою або ритуалом із чітко вираженим ігровим елементом.

Існують такі види діяльності, при яких гра і ритуал утворюють нерозривну єдність. Більшою мірою це твердження стосується всіляких видів свят. Однак такий синтез ми можемо спостерігати і в психологічних техніках, зокрема в психодрамі.

Говорячи про сучасне свято, неможливо залишити поза увагою явище перформансу. Тою чи іншою мірою перформативний компонент був наявним у ритуалі протягом всієї історії культури. У сучасному ж світі перформанс набуває самостійний статус як у вузькому сенсі – вид мистецтва, так і в широкому сенсі – соціокультурне явище.

Сучасне суспільство орієнтоване на гру. Це проявляється в ігровому характері дозвільної культури, в популярності рейтингових систем і под. Ігровий елемент збільшується навіть у неігрових видах діяльності. Сучасний же ритуал на тлі тенденції до десакралізації набуває ігровий характер.

У сучасній науковій літературі питання взаємопроникнення гри і ритуалу досліджується в працях Н. Аксьонової, А. Соколова, К. Філатової, К. Шапінської та ін. Однак у цих роботах спостерігається змішання понять «ритуал» і

«ритуальна поведінка», залишається маловивченим ігровий елемент сучасного ритуалу і відсутній комплексний розгляд проблеми.

Перш ніж розпочати виявлення ігрового елемента в ритуалі і ритуального в грі, проаналізуємо визначення поняття «гра», запропоновані різними дослідниками. Так, Е. Тайлор розглядав дитячі та азартні ігри як пережитки. До пережитків дослідник прилічував численні випадки, «де від старого звичаю збереглося досить багато для того, щоб можна було розпізнавати його походження, хоча сам звичай, прийнявши нову форму, настільки пристосувався до нових обставин, що продовжує займати своє місце з огляду на своє власне значення» [Тайлор, с. 67, 73].

Р. Кайуа полемізує з цією думкою, заперечуючи трактування гри як виродженої форми будь-якої серйозної, часто урочистої діяльності. Дослідник розглядає дитячу гру і серйозну діяльність як два одночасно присутніх регістра. «Нічим не доведено, що діти вже і в доісторичну епоху не грали із саморобними луками, пращами і духовими трубками, в той час як їхні батьки застосовували їх «по-справжньому» і «насправді»... Гра в «монополію» відтворює функціонування капіталізму – вона не приходить йому на зміну» [Кайуа, с. 90].

Найпопулярнішою працею на тему місця гри в історії культури є монографія нідерландського дослідника Й. Гейзинги «Homo ludens (Людина, що грається)». Згідно з визначенням Гейзинги, «культура, в її первинних фазах, грається. Вона не проростає з гри, як живий плід, який вивільняється з материнського тіла, вона розгортається в грі і як гра» [Хейзинга, с. 168]. Гра, на його думку, поклала початок таких форм діяльності, як культ, поезія, музика і танець, право тощо [Хейзинга, с. 168]. До ознак гри Гейзинга уналежнює «поведінку, здійснювану в певних межах місця, часу, смислу, зримо упорядковану, що протікає відповідно до добровільно прийнятих правил і поза сферою матеріальної користі чи необхідності, та «особливий» настрій відчуженості і захоплення, священний або святковий, залежно від того, чи є гра священнодійством або забавою» [Хейзинга, с. 131].

Е. Берн вважає головною відмінністю гри від інших видів людської діяльності підпорядкування прояву емоцій певним правилам. Він стверджує, що ігри можуть бути похмурими та смертельно небезпечними, проте соціальні санкції застосовуються лише у випадках, коли були порушені правила. Ігри, за Берном, є підміною реальних життя і близькості [Берн].

За Д. Ельконіним, людська гра – «це така діяльність, у якій відтворюються соціальні відносини між людьми поза умовами безпосередньо утилітарної діяльності» [Ельконин, с. 21]. На думку вченого, не всяка діяльність, що відтворюється, являє собою гру. Грою слід вважати відтворення людської діяльності, у процесі якого виділяється соціальна, специфічно людська суть, завдання і норми міжлюдських відносин [Ельконин, с. 21].

Ю. Лотман уналежнює гру до моделюючої діяльності. Відмінністю гри від інших видів такої діяльності є одночасна реалізація практичної та умовної поведінки. Гра, за Лотманом, дає людині можливість умовної перемоги над непереможним або дуже сильним супротивником, забезпечує психологічний відпочинок [Лотман, 2002d, с. 277-279, 289].

О. Бикадоров називає гру ритуалізованою формою діяльності. Гра є вільною діяльністю, і це, на думку дослідника, головна ознака цієї форми поведінки, тому що з примусу грати неможливо. Як і ритуал, гра є засобом первинної соціалізації, також вона є сферою емоційно насиченої комунікації, в тому сенсі, що об'єднує людей, котрі займають різне соціальне становище [Бикадоров, с. 15, 17-18].

А. Липовцева трактує гру як діяльність, яка проводиться «за певними правилами в умовах відомих меж місця і часу, мотив якої полягає в самому процесі і невизначеності результату» [Липовцева, с. 264]. Гра передбачає як елемент випадковості, так і наявність певних умінь у гравців. Погоджуючись з Й. Гейзингою, дослідниця називає гру способом нейтралізації недоліків соціальної дійсності [Липовцева, с. 263-264].

Сучасна українська дослідниця Н. Аксьонова дає схоже визначення гри, в якому також акцентує увагу на важливості правил і просторово-часових рамок. Правила гри, на її думку, не постійні, вільно зумовлені. Гра «має мету, обмежену

власними рамками, супроводжується емоційними почуттями і розумінням учасників власного перебування в іншому, відмінному від повсякденного життя, вимірі» [Аксьонова].

Г. Оленіна визначає гру як форму діяльності людей (як дітей, так і дорослих), практично-духовну форму їх спілкування, що протікає як процес рольової комунікації у вигаданій ситуації на основі правил для досягнення ігрового результату як виграшу однієї зі сторін. Така діяльність «служує перевірці знання і придбанню досвіду гравцями в ситуації співробітництва та/або протиборства, що сприяє гедонізму, евристичності, частково рекреаційності спілкування та зміцненню соціально-культурних контактів між граючими на основі встановлення відмінностей між ними» [Гекман, с. 289].

На думку А. Соколова, гра являє собою творчу комунікативну дію, оскільки творче спілкування в грі передбачає, крім комунікації відомого, виробництво нових смислів. Гра, за Соколовим, є «творче (продуктивне) духовне спілкування незалежних суб'єктів, що здійснюється в рамках добровільно прийнятих або умовних правил і має етичну та естетичну привабливість» [Соколов А., с. 54-55]. Важливими компонентами гри вчений вважає випробування і задоволення етичної потреби [Соколов А., с. 54].

Проаналізувавши наведені визначення, головними характеристиками гри ми вважаємо добровільну участь і емоційну залученість гравців, гнучкий набір правил, просторово-часові рамки, творчий компонент. Різні вчені класифікують ігри за різними ознаками. Так, існує поділ, при якому враховується спосіб досягнення результату (випадковість, детермінований вибір стратегій, моторна активність гравців). Інші класифікації ґрунтуються на виявленні спрямованості ігрових дій (власне тіло, іграшки, світ гравців) [Белик]. Ігри поділяють залежно від переслідуваної мети (ігри-маскаради, ігри-ілюзії, ігри-розгадки, ігри-змагання) [Соколов А., с. 55-56] або характеру ігрового процесу (змагальні, випадковісні, наслідувальні, екстатичні) [Бодрийяр, 2000, с. 30].

У науковій літературі існує полеміка з питання відсутності-наявності гри у тваринному світі. Так, Е. Фінк заперечує наявність у тваринному світі цього

феномену. На думку вченого, необхідним компонентом гри є фантазія, якої тварина позбавлена. У грі, заснованій на фантазії, людина реалізує високі духовні потенції, підноситься над природою. В результаті такої гри народжується культура [Липовцева, с. 262].

На думку Ф. Бейтендйка, елемент життєвої фантазії присутній в іграх тварин з високоорганізованою психікою. Д. Ельконін стверджував, що приписування тварині образного фантазування є даниною антропоморфізму, однак Подальші дослідження показали, що елементи образного фантазування в грі вищих хребетних дійсно присутні [Зорина].

Таким чином, ми солідаризуємось із думками таких дослідників, як Й. Гейзинга, З. Зоріна та ін., які стверджують наявність ігрової діяльності в тваринному світі. За словами З. Зоріної, ігрова лінія міцно вплетена в поведінку птахів і ссавців. Дослідниця пише про наявність у тваринному світі рухливих ігор, ігор-тренувань, соціальних ігор і под. [Зорина]. Таким чином, можна говорити про те, що ігрова діяльність сягає корінням у докультурну епоху.

Стосовно ритуалу в житті тварин існують деякі розбіжності. За його наявність висловлюються вчені-етологи [Слуцкая, 2013а]. Оскільки ми вважаємо принципним наявність у ритуалі націленості на сакральне, говорити про ритуали у тваринному світі неможливо. Тому гру ми розуміємо як форму символічної поведінки, яка генетично передувала ритуалу.

У різні історичні епохи співвідношення між ступенем вираженості в соціумі ігрової та ритуальної діяльності змінювалося. Так, у давнину спостерігалася орієнтація суспільства на ритуал, сьогодні в суспільстві переважає ігрова поведінка. При цьому в сакралізованому суспільстві гра може ставати священною, а в десакралізованому – ритуал наближається до гри. Як ілюстрацію священності гри в стародавньому світі ми згадаємо той факт, що «грецькі поліси, міста-держави, припиняли війни між собою на той час, поки відбувалися Всегрецькі Олімпійські або істмійські ігри» [Гачев, с. 87]. Далі розглянемо основні відмінності ритуалу та гри.

А. Байбурін виокремлює такі відмінності гри і ритуалу:

- існування в ритуалі єдиної ритуальної реальності, в той час як реальність у грі роздвоюється на ігрову та справжню;
- заучування учасниками ритуалу всього ритуального тексту, а гравцями – лише правил гри;
- екстремальність ситуацій, що вимагають проведення ритуалу, і бажання як достатня умова для початку гри;
- чітка просторово-часова прив'язка ритуалу і відсутність такої у гри;
- залученість у ритуал всіх присутніх і можливість присутності глядачів чи суддів під час гри;
- спрямованість ритуалу на досягнення певної мети і перебіг гри заради задоволення [Байбурин, с. 22-23].

Українська дослідниця Н. Аксьонова пише про присутність у грі мети, але наголошує на її зумовленості певними ігровими рамками [Аксьонова]. А. Соколов вважає метою гри виграш, причому не стільки матеріальний, скільки емоційний його аспект [Соколов А., с. 54]. За Ю. Лотманом, метою гри є точне дотримання правил [Лотман, 2002d, с. 289]. Крім того, Лотман розглядає глядачів як співучасників гри [Лотман, 2002b, с. 405]. Про відмінності правил гри і ритуалу К. Філатова пише: «У ритуалі вони (правила) більш стійкі, практично не підлягають обговоренню і зміні; гра може собі дозволити вносити будь-які зміни або повністю вигадувати нові» [Філатова, 2012, с. 111].

К. Леві-Строс характеризує співвідношення гри і ритуалу таким чином: «Будь-яка гра визначається сукупністю правил, що робить можливим практично необмежену кількість партій, а ритуал, який також «грається», скоріше схожий на «привілейовану» партію, обрану з усіх можливих, оскільки вона має результатом певний тип рівноваги між двома сторонами» [Леві-Строс, с. 138]. На підтвердження своїх слів, дослідник наводить приклад гахуку-гама Нової Гвінеї, які грають у футбол кілька днів поспіль, щоб врівноважити кількість програшів і виграшів у обох сторін [Леві-Строс, с. 138].

А. Соколов називає ритуал псевдогрою, оскільки вважає його позбавленим обов'язкового для гри творчого компонента. Псевдогра, за його визначенням, – це

«гра, яка втратила творчий компонент, але зберегла комунікаційний складник, укладений в ігровій формі. Псевдогра не несе в собі невимушеності, добровільності, непередбачуваності результату, навпаки, – вона являє собою обов’язкову послідовність визначених дій, відступи від якої не допускаються. Це комунікаційні вербальні або невербальні дії, позбавлені творчого змісту» [Соколов А., с. 56] На його думку, ритуал – це псевдогра-ілюзія, в процесі якої в заздалегідь заданих обставинах розігруються традиційні сюжети. Крім того, в ритуалі згладжуються соціальні відмінності, демонструються солідарність і єдність, які практично завжди відсутні в реальному житті [Соколов А., с. 57].

Ми не можемо погодитися з цим поглядом. Ритуал, незважаючи на чітку регламентацію поведінки в його рамках, є творчим актом за своєю суттю. Обряд спрямований на перетворення реальності, його метою може слугувати створення нової особистості або нового простору-часу. Таким чином, можна говорити про ритуал як про гру іншого порядку, гру зі всесвітом, гру в божеств.

Вищенаведені визначення здебільшого стосуються обрядів у традиційному суспільстві.

Досліджуючи трансформації ритуалу в сучасній Україні, можна стверджувати, що сучасний ритуал є грою набагато більшою мірою, ніж традиційний обряд.

Якоюсь мірою це пов’язано із втратою початкових смислів обряду. Найчастіше головним у момент здійснення ритуалу є дотримання формальностей без точного розуміння змісту виконуваних дій і туманного уявлення про кінцеву мету.

Наприклад, готуючись до обряду хрещення, батьки купують відповідну нагоді атрибутику, вибирають майбутніх кумів, але не усвідомлюють значення, яке згаданий обряд відповідно до православної традиції має для душі того, хто приймає хрещення. Хрещені батьки, у свою чергу, бачать свою місію в регулярності зустрічей з хрещеником, але не в залученні його до християнської церкви. При цьому ритуальний текст не відтворюється цілісно, а відбувається довільне програвання його фрагментів (наприклад, ворожіння в день хрестин

проводиться або не проводиться за бажанням рідних). Це дозволяє говорити про варіативність сучасного ритуалу, при якій він уже не може бути привілейованою партією. Таким чином, релігійний ритуал перетворюється на гру, для якої головна мета – точне дотримання правил. Те ж можна сказати про весільний ритуал, про комплекс обрядів, пов'язаних із народженням і под. [Нивня, 2015а, с. 361]. Проте, обряд навіть у сучасній модифікації забезпечує маркування життєвого переходу і зміни соціального статусу.

У сучасному світі, зокрема в українському соціумі, зберігаються критичні ситуації, що вимагають проведення ритуалу і не мають іншого оформлення, особливо це стосується комплексу обрядів, пов'язаних із похованням. Однак такі критичні точки календарного кола, як, наприклад, прихід Нового року, хоч і супроводжуються ритуалом, який передбачає колективний характер переживання, також можуть долатися без ритуального оформлення. Тобто здійснення ритуалу не є обов'язковим, для кожної індивідуальності існує вибір: «можна і не грати» [Байбурин, с. 22]. Ігровий характер новорічного обряду проявляється в залученості багатьох його учасників до символічних дій заради задоволення, а не для відновлення світоустрою або для того, щоб почати нове життя. Так відбувається диференціація груп, суспільство розділяється на тих, хто виконує обряд, і його глядачів, що теж зближує сучасний ритуал із грою. Зазначене вище характерне для всіх подій сучасного календарного циклу, особливо запозичених у інших культур (Хеллоуїн, День закоханих).

У традиційному суспільстві ритуальна суть гри виявлялася яскравіше, ніж в іграх сучасності. Щорічні змагання мали ритуальне значення, підтримували світолад. «Від змагань на святах, приурочених до пори року, залежить удача протягом всього терміну, що охоплює ці чотири періоди» [Хейзинга, с. 33].

Багато ігор мали ритуальне походження. Так, ігри на щастя виникли з оракульських практик [Бидерман, с. 102]. Азартні ігри походять від ворожильного ритуалу і не втратили з ним зв'язку донині. Первісна людина вважала, що жереб або кісточки, падаючи, розташовуються тим чи іншим чином, будучи перевернутими невидимими духовними істотами. Сьогодні зустрічається думка,

згідно з якою азартна гра відбувається не без втручання невидимих духовних істот [Тайлор, с. 71]. Гра в деяких випадках могла слугувати засобом ворожіння. Так, чаклунське значення має розігрування індіанцями зунї міфічного поєдинку між богами води і богами вітру, яке слугувало способом прогнозування погоди [Леви-Брюль, с. 229]. Для діяльності професійних гравців характерні забобони і ритуали, покликані допомогти у грі [Подсевшие на игру..., с. 69], в чому знову ж проявляється взаємозв'язок гри і ритуалу.

Ігрова діяльність безпосередньо пов'язана з картиною світу, що існує в конкретному суспільстві. Так, дитячі іграшки визначаються етнічними особливостями та специфікою трудової діяльності народу [Лаврова, Мухоплева, с. 31]. На думку Г. Гачева, національні ігри відображають національний космос. Наприклад, поле для американського футболу є горизонтальною проекцією сходів успіху; у тенісі втілені ідеали англійців: беззаперечне дотримання складної системи правил, акуратність, любов до природних парків; шахи уособлюють індійський національний космос: пішак може перетворитися на ферзя, подібно до того, як представник нижчої касты може в наступному житті народитися в новому статусі, якщо буде дотримуватися законам своєї карми. Таким чином, кожна партія будь-якої національної гри може являти собою символічний космогонічний акт [Гачев, с. 70-78]. Гра може виступати як символічне дзеркало, в якому відображаються основні онтологічні структури. Так, кількість гральних карт у колоді відповідає кількості тижнів у році, кількість карт кожної масті дорівнює числу місячних місяців, чотири масті можуть символізувати сторони світу, пори року тощо [Купер, с. 130].

Гра може також символізувати ініціацію. Ініціативна символіка яскраво проявляється в шахах. Шахова партія уособлює королівську гру життя, конфлікт між світлом і темрявою. Ідея ініціативного відродження відбивається в перетворенні пішака на ферзя [Купер, с. 387-389].

У руській традиції деякі ініціативні функції виконували святочні ігри через свій еротичний підтекст. Сексуальна ініціація в таких іграх проходила на

вербальному рівні. Деякі епізоди святочного дійства носили еротичний характер [Русский эротический фольклор..., с. 182-183].

Згідно з трактуванням Н. Аксьонової, в українській традиції елемент жеребкування в дитячій грі (лічилки) був варіантом замовляння;

Дослідниця наводить ознаки, аналогічні як для гри, так і для лімінальної стадії ініціації. Так, зав'язування очей інтерпретується як варіант ініціатичної символічної смерті. Аксьонова ототожнює функції гри та вікової ініціації, називає гру повсякденним обрядом переходу, вважає її своєрідною репетицією ініціації, що допомагає в подальшому подолати біологічну кризу [Аксьонова]. Повністю погодитися з такою думкою складно, проте вона ілюструє наявність таких механізмів в ігровій та ініціативній моделях.

Так само гра була частиною обряду ініціації, оскільки посвячувані навчалися потрібним навичкам в ігровій формі [Соколов А., с. 52]. У деяких народів, крім прилучення до священного знання і навчання пісень племені, ініційованих навчали місцевим іграм [Пропп, с. 83].

Концепція символічного обміну відкриває нові взаємозв'язки гри, обряду та комунікації. На думку Ж. Бодрійяра, первісні обряди, пов'язані зі смертю одного з колективу, є своєрідною грою. В результаті такої гри померлий виграє новий статус, а живі знаходять нового потойбічного партнера. Святкування з нагоди смерті трактується Бодрійяром як взаємообмін злих волей і спокутних обрядів [Бодрийяр, 2000, с. 292].

Цікавою здається ритуально-ігрова практика одного з племен Нової Гвінеї. Дві народності з певною регулярністю проводять битви одна з одною, здійснюють набіги. Ці дії не зумовлені жодною з причин, за якими зазвичай розв'язується війна. «Ці люди виявляють у таких іграх своєрідну модель світу, в смертельному гавоті якої вони завдяки ритуалу військових ігрищ можуть взяти участь» [Мак Люэн, с. 268-269].

У сучасному світі ритуалізація проявляється в спортивних іграх. Олімпійські ігри, які сягають корінням ще в античні ритуали, на сьогодні також

оточені численними церемоніями. У деяких дослідженнях до ритуалу прирівнюється навіть футбол.

В Україні цей вид спорту користується великою популярністю, і паралелі з ритуалом виникають вже через залученість у процес величезної кількості людей, колективності їхніх переживань. Так, на думку К. Шапінської, з ритуалом футбольний матч зближує наявність суворої системи правил. Таким чином, суддя під час матчу виконує функції жерця, що стежить за ретельним виконанням приписів. Зірки футболу, на думку Шапінської, видаються культовими, міфічними героями. Дослідниця наводить міфи, що оточують цей вид спорту, втім, міф у рамках аналізованої роботи розуміється в побутовому сенсі. [Шапинская, с. 613-616]. Ми вважаємо, що сучасний спорт, незважаючи на властиву йому регламентованість, не може називатися ритуалом із причини повної втрати спортивною грою сакральних смислів, тому в цьому випадку доречно говорити лише про ритуалізовану поведінку.

Цікавою здається наявність ініціаційного мотиву в комп'ютерних іграх. Безліч квестів побудовані за аналогією з чарівною казкою, де героєві належить впоратися з випробуванням і отримати новий статус (перейти на інший рівень). Казковий антураж у таких квестах перетворює їх проходження на гру в сакральне і віртуально задовольняє потребу гравця в диві. В Інтернеті користуються популярністю так звані ігри-ворожіння, що знову ж таки ілюструє присутність ритуального складника у світі віртуальних ігор.

Ритуальний компонент присутній в іграх, що зустрічаються в субкультурних спільнотах. На думку А. Лагутіної, яка розглядає молодіжну субкультуру як ігрову міфо-ритуальну систему, молоді люди грають у створення і примірювання ідеалів. Для самовизначення молоді необхідна гра з ідентичностями, котра реалізується в програванні ролей, конструюванні знаково-символічного простору [Лагутина, с. 12].

Ритуальний компонент яскраво виражений у середовищі рольовиків. Крім ініціацій, розглянутих в попередньому розділі, у рольовиків поширені ритуали прийняття зброї, принесення клятв та ін. [Куприянов, Подобин]. Рольові ігри

останнім часом перетворюються з мистецтва виконання на мистецтво відтворення світу [Писаревская, с. 21]. Таким чином, подібне дійство є грою в космогонію.

У сучасній Україні зростає популярність ігор, спрямованих на історичну реконструкцію. Відтворюючи будь-яку історичну епоху, гравці вивчають звичаї того часу, актуалізують соціальні практики, тобто реконструюють не тільки зовнішній антураж, а й специфічну соціальну реальність.

Орієнтація на ритуал у рольовиків проявляється також у незвичайних операціях з грошима. У толкієністів існує аналог так званих ритуальних грошей, що наголошують на знаковому статусі ситуації. В цьому разі – це монети, що мають свій грошовий еквівалент, які акцентують увагу на символічній значущості події, для входу на яку вони використовуються [Баркова, 2003].

Тепер розглянемо випадки, коли гра і ритуал утворюють міцний синтез. Самою явною такою комунікативною ситуацією є свято. Передбачаючи колективне переживання події, свято є ефективним способом комунікації між поколіннями. За допомогою свята відбувається соціальний діалог більш високого рівня, тому що в ситуації свята масова свідомість більш відкрита до прийняття нових смислів.

За визначенням С. Тихомирової, свято – це «соціально-психологічний феномен колективного емоційного стану переживання радості, що має приводом значущу подію або дату, регульований ритуалом, обмежений у просторі й часі, в якому суб'єкт святкової діяльності, колективний та індивідуальний, в символіко-комунікативній формі переживає радість від зближення з ідеалом, а також стверджує свою ідентичність і моральні норми» [Тихомирова, с. 11]. Дослідниця ставить потребу у святі в один ряд з такими базовими потребами, як потреба в їжі і житлі; У важкі часи, коли для людини постає питання про фізичне виживання, свято стає чинником виживання, за допомогою якого відбувається поповнення психічних ресурсів [Тихомирова, с. 21-22].

Українська дослідниця С. Чуйко, досліджуючи генезис свята, виявляє своєрідну проформу, початковий тип свята – першосвято. Поліфонічний текст першосвята сприймається особистістю як на свідомому, так і на несвідомому

рівні. До основних компонентів першосвята належать міф, обряд, магія, символи тощо [Чуйко].

К. Філатова визначає свято як «часовий відрізок, який являє собою подію, тобто вискакування за рамки буденності, зв'язок сакрального і профанного світів і смислів, які об'єднують в єдиній дії всіх учасників події» [Філатова, 2013, с. 7]. Дослідниця називає традиційне свято різновидом соціального інституту, відзначає організуюче та регулятивне значення, яке має ритуал в умовах свята, а також ігрову природу свята, яка надає учасникам свободу вибору [Філатова, 2013, с. 7].

Дослідники класифікують свята за різними параметрами. Існує поділ свят за ознакою часу, на який припадає святкування, за порядком їх виникнення, за масштабом групи, яка святкує, за віковим складом учасників, за ознакою приватності/публічності, підготовленості/імпровізованості і под. [Чуйко].

У просторі свята відбувається обігрування відповідного міфу, перевтілення учасників у міфічні образи, присутні регламентація поведінки, агональний елемент. У цьому сенсі свято є виходом із буденності в ритуально-ігрову область; Емоційний підйом, щастя, які відчувають учасники святкового дійства, здатні викликати у них почуття, що заради таких хвилин проживається життя. Крім власне святкового дійства, задоволення приносить підготовка до свята, його передчуття [Філатова, 2012, с. 109-112]. У цьому сенсі свято має психо- і соціотерапевтичний ефект. Орієнтація сучасної культури, особливо мас-медіа, на дозвільну сферу призводить до стирання межі між святом і повсякденністю, від чого вищезгаданий ефект може слабшати. Святкові символи переходять до розряду буденних, до того ж, на тлі посилення загальносвітових тенденцій орієнтації суспільства на споживання, свято стає предметом споживання [Тихомирова, с. 13].

Крім того, більшість сучасних розваг мають суто ігрову сутність, без домішок обряду.

Досліджуючи сучасні свята, вчені звертаються до вивчення трансформацій свята в умовах суспільства споживання. Українська дослідниця С. Чуйко вводить визначення «бізнес-свято». Сучасне бізнес-свято «обслуговує приватні інтереси

власника або власників певної фірми» [Чуйко]. Такі дійства проводяться в торгових і розважальних комплексах і покликані пробудити інтерес у потенційних покупців, тобто засоби мистецтва використовуються в подібних заходах для забезпечення економічного прибутку. Використовуючи найсучаснішу акустичну і світлову апаратуру, PR-технології, елементи психологічних тренінгів і слугуючи меркантильним цілям, бізнес-свято не здатне виконувати функції, які виконує традиційне свято [Чуйко]. У ньому наявні ігровий агональний елемент, а також риси гри на удачу, тому що такі заходи передбачають проведення конкурсів і лотерей.

Ідеї та сценарії бізнес-свят здебільшого запозичуються у країн західної Європи і США. В результаті під час проведення таких свят транслюється соціальний досвід, накопичений в іншому соціокультурному контексті.

Такі свята належать до рекламної індустрії. Реклама в сучасному світі є потужним засобом масової комунікації і, як згадувалося вище, слугує свого роду міфологією. Оскільки головним способом трансляції міфу є ритуал, виникає питання про можливість наявності ритуального складника в бізнес-святі.

Герої реклами – це міфічні герої сучасності. Причому позитивними є персонажі, які використовують або купують рекламований товар чи послугу. Важливим впливаючим чинником реклами є використання принципу партиципації, тобто сопричастя, характерного для міфологічної логіки. У рекламі магичні властивості рекламованого товару або послуги поширюються на все, до чого вони причетні, внаслідок чого зобов'язані магичним чином поліпшити якість життя [Притчин, Терemenko, с. 152, 158-161]. Наголосимо, що рекламний міф є немов суперміфом, оскільки його формують і майстерно структурують люди, які прицільно вивчали закони психології, міфології економіки і под. Ефективність посилюється абсолютною перекладеністю міфу, універсальністю його як мови [Силичев, с. 314-315], а також особливістю рекламного тексту, у зв'язку з якою у світі, відтвореному рекламою, об'єкти символізуються, а їхні характеристики посилюються [Почепцов, с. 73].

Тут слід нагадати про описану вище тенденцію до сакралізації успіху в сучасному світі, оскільки, в кінцевому підсумку, придбання рекламованого товару включає покупця в спільноту успішних людей. Однак, зараховуючи покупку статусного товару до ритуалів причастя, ми ризикуємо зробити досить грубе узагальнення. Доцільніше буде говорити про аналогію між названими явищами, оскільки ніхто не здатний визначити з точністю, якою мірою покупець керувався раціональними доводами і якою – особливостями міфологічної логіки. Свідомість ідеального споживача міфологізована вищою мірою, тому для нього така дія була б повною мірою ритуалом, однак такі споживачі зустрічаються вкрай рідко, втім, як і абсолютно раціоналізовані індивіди, повністю не включені в сучасне комунікативне поле з усіма його міфологічними контекстами.

Таким чином, цю проблему ми залишаємо лише наміченою, сподіваючись на її подальшу розробку в рамках майбутніх досліджень.

Повертаючись до аналізу бізнес-свята, ми можемо сказати, що в цьому разі йдеться, ймовірно, про театральні дії або про перформанс. Ритуальний складник відсутній, оскільки бізнес-свято лише побічно спонукає споживачів придбати товар або послугу. Акценти припадають на постановний та ігровий моменти. Ці заходи не сприяють колективним переживанням, кожен учасник відчуває певні емоції, але інтеграції групи не відбувається.

К. Філатова вводить термін «псевдосвято». На відміну від традиційного свята, яке ґрунтується на події, в основі псевдосвята лежить псевдоподія. Псевдосвято не вбудоване в календарний цикл, воно являє собою складник процесу споживання. Тобто псевдоподія має цінність лише тут і зараз і не може кристалізуватися в міф, що регулярно повторюється. Не може вона також являти собою колективну цінність, оскільки до псевдосвята залучаються лише ті, хто опинився поруч у момент проведення заходу. Псевдосвято засноване на штучно сконструйованому міфі, ефемерному, існуючому лише тут і зараз. До псевдосвят Філатова уналежнює флешмоби, PR-акції, хеппенінгі, рекламні акції тощо [Філатова, 2013, с. 7, 12, 19-20]. Таким чином, бізнес-свято явище більш вузьке, ніж псевдосвято, і є різновидом останнього.

На думку Філатової, найбільш придатною формою для втілення святкової псевдоподії є перформанс. Перформанс, за її визначенням, – це «форма дієвого уявлення, заснованого на де-якій ідеї (або події), розгорнутого в умовному просторі, який обмежений дією, що відбувається, результатом якої є спільне (глядач – перформер) досягнення поставленої перформером мети» [Філатова, 2013, с. 7-8]. Дослідниця виокремлює соціальний, театральний, святковий, комерційний, творчий типи перформансу [Філатова, 2013, с. 8].

За визначенням Д. Буличової, перформанс – це синтетичний вид сучасного мистецтва, в якому мистецтвом вважається перш за все сам процес створення твору, який не потребує активності глядачів. На думку Буличової, перформанс та хеппенінг запозичують мову ритуалу. Форма і функції ритуалу переносяться на перформанс, у той час як останній слугує для створення міфу про художника. Подібно до ритуалу, перформанс може слугувати варіантом очищення або переходу в інший стан. Тобто перформанс може слугувати ініціацією для художника або глядачів, так само, обряди і міфи минулого можуть цитуватися художником під час перформансу [Булычёва, с. 9, 18].

На думку К. Романової, перформанс за своєю суттю є «давній ритуал, в якому мова тіла не є засобом передачі думок, але вбираючи типові ситуації, він репрезентує актуальні переживання людини» [Романова, с. 18]. Дослідниця вважає перформанс споконвічною формою ритуалу, оскільки і весільний і поховальний обряд за способом виконання завжди виступали як перформанс [Романова, с. 18].

Український дослідник М. Хома, який вивчав явище перформансу в політиці, визначає перформанс як символічну ритуальну діяльність індивіда або групи, що здійснюються з метою вразити інших. У цьому явищі виразність головніша за достовірність. Згідно з його думкою, міфологічні, релігійні, обрядові елементи завжди адаптували політичну ідею для розуміння мас [Хома, с. 18-19].

Д. Сноу відзначає, що обов'язковою частиною будь-якого культурного перформансу є креативність та уява. На його думку, в перформансі наявний творчий вимір, за допомогою уяви учасників у них створюється штучна

реальність. Іншими словами, соціокультурна подія перетворюється на перформанс, коли завдяки уяві та творчості учасників вона відкриває горизонт альтернативних можливостей для трансформації тієї чи іншої ситуації [Мазурик].

Аналізуючи вищенаведені погляди, відкидаючи трактування перформансу у вузькому сенсі як виду мистецтва, розглянемо перформанс у широкому сенсі. Як бачимо, основними особливостями перформансу є наявність конкретного повідомлення, постановний момент, відсутність межі між виконавцем і глядачем та цілепокладання. Таким чином, стає очевидною схожість перформансу і ритуалу, проте говорити про тотожність понять неможливо.

В. Нечипуренко пише про перформативний характер ритуалу. Згідно з його поглядом, перформативна логіка ритуалу заснована на опозиції «значуще – незначне». Таким чином, дії учасників ритуалу зумовлюються не впевненістю в істинності тих чи інших уявлень, а переконаністю в їхній непорушній значущості. За Нечипуренком, ритуальна дія є перформативною в трьох аспектах: прирівнювання слова до дії; використання різних засобів для інтенсифікації переживань учасників; індексування цінностей [Нечипуренко, с. 15, 265].

Сучасне псевдосвято є ритуалізованим перформансом. Іншими словами, святковий перформанс має структуру святкового ритуалу. Святковий перформанс являє собою не лише видовище і розвагу, а й включає учасників у першоподію завдяки своїй ритуальній основі. Тобто свято трансформується в найбільш актуальну для суспільства модель, вбираючи в себе нові форми мистецтв [Филатова, 2013, с. 22].

Цілепокладання в ритуалі і перформансі принципово різняться. Мета ритуалу є значущою для всього колективу (наприклад, хрещення дитини значуще у вузькому сенсі для сім'ї, а в широкому – для спільноти християн). Тому всі присутні є учасниками ритуалу. У ситуації перформансу по-справжньому значущою мета є лише для перформера. Глядачі ж залучаються до дії, стаючи її співучасниками, але слугують якоюсь мірою засобом для досягнення мети. Якщо подивитися на проблему в ракурсі теорії комунікації, то ми побачимо, що

адресатами ритуальної комунікації є сакральні істоти, вищі сили. У перформансі ж адресатами є глядачі.

Для ілюстрацій сучасних ритуалізованих перформансів наведемо такі приклади. Весільний обряд, як писалося вище, є сучасною формою ініціації життєвого циклу людини. Однак існують випадки, коли весільна процедура являє собою театральне дійство, де вся атрибутика спрямована лише на демонстрацію багатства або високого соціального статусу молодих. Зіткнення із сакральним, відчуття відродження у наречених абсолютно відсутні, і з позицій ритуалу така дія є формальністю. Однак мовою перформансу такий захід скаже досить багато, і адресатами висловлювання будуть глядачі, а саме гості, запрошені на весілля. Традиційний ритуал також містив у собі перформативний компонент, і демонстрація видатного становища в обрядах життєвого циклу теж була присутня, але вона існувала неодмінно в поєднанні із сакральним виміром ритуалу.

Сьогодні в західному світі й зокрема в Україні надзвичайних обертів набирає культура материнства і всього, що з ним пов'язано. Проводяться всесвітні тижні слінгоносіння і грудного вигодовування. Ці події часто супроводжуються флешмобами та перформансами. Наприклад, на заході, присвяченому тижню грудного вигодовування, відбувається п'ятихвилинне колективне годування немовлят. Ця дія не несе ніякого функціонального навантаження, вона є за своєю суттю ритуалізованим перформансом, у якому проголошуються стародавні і сучасні цінності, пов'язані з батьківством. Адресатами такого висловлювання є майбутні матері і матері, що не визнають цінність грудного годування.

Г. Почепцов, аналізуючи перформансну комунікацію, пише про особливі перформансні ролі, завжди присутні в суспільстві. До таких належать блазні, юродиві та ін. Юродиві не каралися за свою поведінку, оскільки вважалися медіаторами між богом і людьми [Почепцов, с. 333-334]. Однак у літературі описані випадки, що ілюструють небезпеку поведінки юродивого для оточуючих, а також негативну реакцію останніх [Морозова, с. 142]. У сучасній масовій культурі популярними стають особистості, чия епатажна поведінка межує з

провокацією. Нерідко відомими такі особистості стають виключно завдяки своїм ексцентричним вчинкам, що дозволяє побачити деяку спадкоємність між ними і юродивими або блазнями.

Змішання глядачів і перформерів у святковому перформансі відсилає нас до явища карнавалу. Класичний карнавал також не знає розмежування між глядачами і виконавцями. За карнавалом не спостерігають, у ньому живуть, причому карнавал – явище всенародне [Почепцов, с. 190-191]. У результаті зміни в карнавалі верху і низу, особливо в плані соціальних статусів, карнавал є немов пародією на звичний світолад [Морозова, с. 141-142].

На Русі аналогом європейського карнавалу був ярмарок. Ярмарок організовував потік їжі і речей, їх перехід з рук у руки. Святкова сторона ярмарку заснована на звичаях, висхідних до містерій божества, яке вмирає та воскресає. На відміну від карнавалу, де відбувається обмін верху і низу, ролей, сакрального і профанного і головною рисою якого є видовищність [Нечипоренко, с. 383-384]. На ярмарку відбувається обмін енергіями їжі і речей, які залишаються з людиною після закінчення ярмарку: «ярмарок входить у людину не тільки через очі, а й через рот, проймає її цілком» [Нечипоренко, с. 384].

Роль європейського карнавалу полягає в регулюванні, врівноваженні колективної напруги [Нечипуренко, с. 131-132]. Терапевтична функція карнавалу полягала у втіленні ідеї вселенського оновлення, в результаті якого кожна людина перероджувалася [Морозова, с. 141]. Традиції західноєвропейських карнавалів були використані в радянських революційних святах [Чуйко]. На думку Нечипуренка, сучасна культура являє собою повсюдний карнавал, оскільки головний атрибут карнавалу – безлад – прорвався в повсякденне існування [Нечипуренко, с. 138]. Ярмарковість сучасної культури проявляється у повсюдній присутності ринків і супермаркетів, які демонструють і пропонують величезний вибір всіляких товарів. Сьогодні ярмарковий достаток є для обивателя протягом усього року, на відміну від сезонного характеру старовинного ярмарку.

В Україні, на відміну від багатьох європейських країн, магазини і супермаркети працюють без вихідних, багато з них – допізна. Таке змішання

святкового і буденного не просто розмиває соціальний ритм, але і змушує сучасного індивіда відчувати незадоволеність життям у разі, якщо не вдається брати участь у щоденному святі споживання. Буденна праця та побутові обов'язки сприймаються як щось неправильне. Навіть нетривале випадання зі святкового потоку змушує сучасного індивіда відчути себе на узбіччі життя. На думку Тихомирової, для сучасної молоді важливим складником свята є можливість побути в центрі уваги [Тихомирова, с. 23]. Тобто свято стає засобом самореалізації, що, у свою чергу, посилює почуття незадоволеності, яке виникає поза святом.

Поєднання гри і ритуалу успішно використовується в психології, зокрема, в техніці психодрами. Ця методика полягає в тому, що пацієнт розігрує свої конфлікти перед групою. Техніка психодрами ґрунтується на імпровізації і феномені рольової гри [Почепцов, с. 93]. Витоки психодрами ми знаходимо в античній трагедії. Група пацієнтів відповідає античному хору, а психодраматичний протагоніст – протагоністові трагедійному. Втім, у психодрамі катарсис переживає головний герой, у той час як в античній трагедії його відчуває глядач [Барц].

В умовах психодрами головна дійова особа – протагоніст – за допомогою ритуалу звертається до власного мікрокосму. У цьому сенсі психодрама є аналогом обряду переходу із зовнішнього у внутрішній світ протагоніста. Водночас зміцнюється внутрішньогруповий зв'язок учасників. Ритуал створює на сеансі відчуття затишку, умиротворення, оберігає від несподіванок, випадковостей. Від усіх представників групи потребується серйозне ставлення до такого ритуалу. Тільки при дотриманні цієї умови може бути досягнутий потрібний терапевтичний ефект психодрами. Ігровий характер психодрами зумовлений специфічною для гри двоїстою реальністю, набором певних правил і можливістю імпровізації. Ігрова ситуація в психодрамі слугує випробуванням. Ігровий характер дії допомагає протагоністові розкритися, вийти за рамки буденної поведінки, зробити щось, неприпустиме у звичайному житті. Якщо така психотехніка проводиться правильно, протагоніст переживає відчуття оновлення,

катарсис, вивільняється архетипова енергія [Барц]. Поєднання гри і ритуалу має дивно потужний ефект, здатний гармонізувати мікрокосм, здійснювати комунікацію між свідомістю і несвідомим, вилучати людину і групу з повсякденного плину життя.

4.2. Міфо-ритуальні моделі у маніпулятивних схемах в контексті розвитку українського суспільства

Психо- і соціотерапевтичний ефект є невід'ємною властивістю ритуалу. Саме ця особливість сприяє зміцненню внутрішньоколективних зв'язків у процесі проведення обряду. Ритуальна поведінка слугує засобом стабілізації соціальної структури [Нечипуренко, с. 128].

Найдавнішим способом забезпечити безпеку і благополуччя громади є обряд жертвопринесення. Цей ритуал, будучи як сезонним, так і спонтанним, сприяв очищенню і оновленню суспільства.

У сучасному світі зберігаються механізми, що функціонували в стародавніх жертвопринесеннях. Нерідко такі ритуали несуть деструктивний заряд. Механізми, що функціонували у давніх ритуалах жертвопринесення, сьогодні використовуються в цілях маніпуляції в рекламній та політичній комунікації.

Потенціал впливу ритуалу на людську психіку був і залишається об'єктом пильної уваги досліджень в області психології. Багато сучасних психологічних технік мають у своїй основі схеми і принципи, що були в складі давніх ритуальних технік. У контексті сакралізації несвідомого, сучасні психотерапевтичні практики можуть бути розглянуті як варіанти okazionalnih ритуалів. Дослідження міфо-ритуальних комунікативних сценаріїв в сучасній психотерапії дозволяє виявити міфо-ритуальні моделі в маніпулятивних схемах, що реалізуються у політичній комунікації.

Міф і ритуал здавна були міцно пов'язані з інститутом влади, що проявлялося в міфологізації правителів і ритуалізації подій державного масштабу. У сучасному соціумі ідеологія являє собою варіант міфології, що відображається і

затверджується в сучасних формах відповідних ритуалів. Політичний міф на сьогодні слугує знаряддям пропаганди і способом конструювання масових політичних ілюзій. У цьому разі соціотерапевтичний ефект ритуалу може бути використаний у корисливих цілях певних людей і провокувати деструктивні процеси. Нижче ми докладно розглянемо описані явища у ракурсі соціальної філософії, і розпочнемо огляд з аналізу феномену жертвопринесення.

Тема жертви і жертвопринесення в тому чи іншому вигляді є в наявності в різних міфологічних і релігійних системах. Жертвопринесення у всіх своїх проявах являє собою ритуал. Жертвопринесення може бути як самостійним ритуалом, так і епізодом ритуального комплексу [Нечипуренко, с. 153]. Жертвопринесення часто слугує для екстреної комунікації з областю сакрального, тому воно уналежнюється нами до оказіональних ритуалів. Варто однак мати на увазі можливість наявності жертвопринесення в складі більш складних ритуальних комплексів, що належать до життєвого або календарного циклу. Далі звернемося до широкого спектру наукових концепцій, що пояснюють природу і функції цього ритуалу.

Жертвопринесення, на думку Е. Тайлора, – це приношення дарів божеству, як людині]. Теорія дару, за Тайлором, є примітивна, найдавніша форма жертвопринесення. Пізніше жертва покликана не стільки задовольнити потреби вищої істоти, скільки висловити їй повагу тих, хто жертвує. Варіантом жертвопринесення є жертвна трапеза як церемонія вшанування божества.

У процесі культурної еволюції відбувається зміщення акцентів в обряді, який нас цікавить: важливим стає не те, що божество отримує дар, а те, що шанувальник чим-небудь жертвує, іншими словами, перехід від теорії дарів до теорії поневірянь. Також приношення цілого змінюється приношенням частини, або вищої істоти – нижчою [Тайлор, с. 276, 465-466, 476-477].

Мотив жертвовного зречення присутній у сучасному світі, трансформувавшись у зв'язку з особливостями економіки та орієнтації на споживання. Так, за Ж. Бодріаром, покупка лікарського засобу без припису лікаря є формою ритуального жертвування.

«Потрібно (і достатньо), щоб це було чогось варте, щоб в обмін ви отримали здоров'я» [Бодрийяр 2006, с. 181]. До питання ритуалу як методу лікування ми повернемося нижче.

Так само часто трапляються ситуації, з яких видно, що цінність речі або продукту визначається не стільки якісними характеристиками товару, скільки його вартістю. Тобто тією ціною, яку заплатив покупець. Це явище складно назвати ритуалом, проте в ньому функціонує той же механізм, що і під час жертвовного зречення, хоча ритуальна форма втрачена.

Такий принцип як маніпуляція з успіхом використовується в політичній комунікації. Нестатки, які правителі пропонують зазнати людям, повинні послугувати символічною платою за очікувані блага. Незалежно від достовірності отриманої інформації, індивід часто підпадає під вплив такої пропаганди, оскільки підсвідомо вірить у відповідність величин жертви і винагороди.

У. Робертсон-Сміт вважає визначальним мотивом жертвопринесення прагнення членів громади до зближення одне з одним і з надприродним. На його думку, таке зближення відбувалося через ритуальну жертвовну трапезу, під час якої поїдалася священна тотемна тварина. Тобто смисл жертвопринесення, за Робертсоном-Смітом, не в принесенні дарів, а в єднанні із сакральним [Нечипуренко, с. 155-157].

Сакралізація їжі, характерна для традиційного суспільства, у вищих формах релігії трансформується в почуття залежності від провидіння, що виражається в ритуалах, спрямованих на єднання з божеством. Їжа в традиційній культурі відіграла роль у ритуалах релігійного характеру. Такі акти висловлювали зацікавленість громади в достатку їжі, усвідомлення її величезної цінності. Їжа вважалася посланою людині згори. Маючи достатню її кількість, людина могла відвернутися від насущних проблем і знайти час на духовні пошуки. У християнському культі такі ритуали еволюціонували в таїнство причастя або святої євхаристії (що означає «подячна жертва»). Воно полягає в тому, що віруючі куштують хліб і вино, вірячи в те, що вони вкусили тіла і крові Христової і таким

чином наче наблизилися до Бога [Малиновский, с. 43-44; Миронов, Бабинов, с. 48].

Ще однією інтерпретацією функцій жертвовної трапези слугує нівелювання нею нерівноцінності обміну. За старих часів угоди завершувалися ритуальною трапезою, в якій за подарунками ховався обмін і задобрювалися духи. Існуючий сьогодні ритуал «обмивання» покупки є рудиментом стародавнього обряду [Нечипоренко, с. 383].

Е. Еванс-Брічард пропонує протилежну за змістом концепцію. Згідно з його трактуванням, функція жертвопринесення полягає не в досягненні єднання з божеством, а навпаки, у встановленні дистанції. Втім, сам дослідник не наполягає на універсальності власних висновків, оскільки матеріалом для них послуговували вірування однієї певної народності [Нечипуренко, с. 167].

Е. Дюркгейм наводить приклади, які ілюструють зв'язок самогубства і жертвопринесення. Таким чином людина, яка вчинила суїцид, приносить себе в жертву. Вона здійснює цей акт для якнайшвидшого досягнення своєї мети, що лежить в області сакрального, глибоко проникнути в яку можна тільки після смерті. Такі самогубства відбуваються переважно поплічниками релігійних сект [Дюркгейм, 1994]. Це положення лежить в основі явища тероризму. Такий аспект ритуальної практики являє собою величезну і актуальну небезпеку для суспільства. Оскільки самопожертва терористів-смертників носить ритуальний характер, в організаторів терору з'являється можливість зробити цю модель поведінки масовою ритуальною практикою [Нечипуренко, с. 5-6]. Терористи, таким чином, стають об'єктами маніпулювання, пішками в чужій жорстокій грі.

В. Буркерт стверджує, що ритуал жертвопринесення переорієнтує агресивність, яка загрожує зруйнувати суспільство, на зміцнення останнього. За його словами, агресія і насильство суть невід'ємні складники цивілізації, вони ж являють собою одну з основних проблем сучасності. Сенс єдності людей, за Буркертом, полягає в колективній агресії, і ніщо не згуртовує спільноту так, як колективна агресія [Буркерт, с. 406, 415, 424]. Тобто жертвопринесення на рівні соціуму слугує таким собі клапаном для випускання енергії насильства.

М. Еліаде вбачає зв'язок між явищами жертвопринесення, війни і дуелі. За його словами, «героїчна дуель – це жертвопринесення. Війна – це декадентський ритуал, у якому богам перемоги приносяться незліченні жертви» [Еліаде, 1996, с. 233]. В. Буркерт також вважає війну ритуалом, під час якого затверджується самооцінка чоловічої частини суспільства. За Буркертом, у війни як у ритуалу головною функцією є включення молоді в патріотичну громаду. Дослідник відзначає також спорідненість між ритуалом жертвопринесення і стратою. У стародавні часи страті піддавалися ті, хто порушив релігійне табу. Сьогодні смертна кара є вищим ступенем вираження державної моці [Буркерт, с. 429-430].

У ракурсі колективізації насильства проблему жертвопринесення розглядав французький культуролог Р. Жирар. За Жираром, жертвопринесення є методом очищення громади. Згідно з його поглядом, кризи в суспільстві супроводжуються колективним насильством, яке являє собою варіант жертвопринесення. Таким чином, суспільство перекладає відповідальність за кризу на жертви і очищається через знищення жертв або вигнання їх. У результаті жертва стає священною, і жертвопринесення доводиться повторювати для відновлення світоладу [Жирар, с. 35, 45-46, 94-95].

Дослідник наводить як приклад народи, для яких жертвопринесення було центральною культурною темою. Він пише: «Жертвопринесення грало у ацтеків роль буквально жахливу. Цей народ постійно воював не заради розширення території, а щоб роздобути бранців, необхідних для незліченних жертвопринесень» [Жирар, с. 106].

Р. Жирар формулює основні стереотипи гонінь, супутні колективним гонінням або гонінням із колективною підтримкою. До таких стереотипів він уналежнює соціальну або культурну кризу, злочини, що обайдужують, і ознаки віктимного відбору у гаданих винуватців [Жирар, с. 45]. У такому ритуально узаконеному насильстві, як і в явищі тероризму, проявляється деструктивний аспект ритуалу.

Дослідники характеризують соціальну кризу як стан суспільства, при якому старі соціальні норми вже не працюють, а нові ще не сформувалися. До основних

рис соціальної кризи прилічують втрату рівноваги соціальною системою та загострення протиріч у соціумі, здатне призвести до руйнування соціальних зв'язків [Вильданов, с. 311]. Всі вищезгадані ознаки присутні в сучасному українському соціумі, тому можна стверджувати, що українське суспільство на сьогодні перебуває в стані соціальної кризи. В таких обставинах проблема очищення соціальної структури за допомогою колективних гонінь набуває гострої актуальності і варта пильної соціально-філософської уваги.

За словами Нечипуренка, під час ритуалу жертвопринесення разом із втратою життя жертви вивільняється сакральна енергія. Так утворюється міст між жертводавцем і священним. Жертва тут слугує посередником між сакральним і профанним, посланником в зону священного. Жертвопринесення забезпечує двосторонню циркуляцію сакральної життєвої сили між її витком і його маніфестаціями [Нечипуренко, с. 107, 163-164].

Ритуальна комунікація використовується в психотерапевтичних практиках, зокрема в групових тренінгах і нейролінгвістичному програмуванні. Психотерапевтичні методи, засновані на управлінні свідомими напруженнями за допомогою символічних актів або образів, нагадують релігійні і магічні ритуали, більш того, походять від них [Сафронов]. Серед психоаналітиків існує думка, що релігія – це «обсесивний невроз, розтягнутий до масштабів певного співтовариства. У кожного нав'язливого невротика можна виявити переконаність (або як мінімум – підозру) в тому, що думка є всемогутньою» [Марин]. Таке переконання ґрунтується на виявленій у процесі психоаналітичної терапії надзвичайній схожості ритуально-релігійної поведінки та поведінки людей, які страждають нав'язливими неврозами [Марин].

На думку А. Сафронова, в сучасній масовій свідомості існує міфологізація психології та її методів. Лікар-психотерапевт тут виступає в ролі надлюдини, яка знає відповіді на всі питання, або чаклуна, здатного зцілити методами, недоступними для непосвячених [Сафронов]. Людина традиційної культури уналежнює біологічні процеси до категорії чужого через їх некерованість [Баркова, 2003]. Сучасна ж людина сприймає як чуже область несвідомого, через

некерованість несвідомих психічних процесів. Сакралізація області несвідомого частково пояснює тенденцію до міфологізації психології, а психотерапевт виступає в ролі медіатора між сферами свідомості і підсвідомості.

Релігія і психотерапія поступово зближуються, оскільки мають схожі методи і завдання, загальний об'єкт впливів [Сафронов]. Як показують дослідження, релігійні переконання і здійснення релігійних обрядів сприяють редукції депресивних розладів. Люди, хворі на депресію, що володіють істинною релігійністю, мають більш високі шанси на швидку ремісію, ніж хворі на депресію, що не були релігійними [Баскакова, с. 93]. Психотерапія в сучасному суспільстві виконує функцію, яку в традиційному суспільстві виконувала релігія, а саме «підтримка на необхідному рівні набору невротичних напруг, необхідних для адаптативного існування особистості в поточних соціальних умовах» [Сафронов].

Для того щоб ритуал міг здійснювати особистісну трансформацію або хоча б зміну певних настанов, він повинен відповідати міфології, якої дотримується конкретна людина. Щоб такий ритуал був універсальним, він повинен включати в себе базовий архетип людства [Вачков].

Оскільки підсвідомість сприймає будь-яку інформацію буквально, ритуал виступає в ролі поведінкової метафори, де одні предмети і дії замінені іншими. Тобто ритуал для підсвідомості є не умовною, а реальною дією. Якщо дивитися на ритуал через призму нейролінгвістичного програмування, то виходить, що ритуал задає підсвідомості певну програму і завдання психотерапевта – зробити цю програму позитивною [Вачков].

Важливою технікою в НЛП є якір. Принцип цієї техніки полягає в тому, що певні візуальні, звукові та інші образи, поєднуючись із певним досвідом, можуть у подальшому викликати певні переживання. Якір можливий як в області індивідуальної, так і в області колективної поведінки. Технологія якоря широко застосовується у сфері реклами (наприклад, образи дітей, які традиційно викликають у глядача позитивні емоції, являють собою позитивний якір) [Почепцов, с. 79].

Ритуальний текст включає в себе безліч позитивних якорів. Весільна сукня, іменинний торт, новорічна ялинка, музичні твори, що традиційно супроводжують святкові події, смак традиційних страв, – все перелічене – лише мала частина позитивних якорів, що викликають позитивні емоції в учасників обряду та виводять їх на ритуальний рівень переживання події. У зв'язку з глобалізаційними процесами список таких образів-якорів із часом поповнюється новими атрибутами (ковпак Санта Клауса, сердечка, традиційні для Дня закоханих).

Ще один метод «якоріння» – це зв'язування потрібної емоції з певним жестом, щоб у майбутньому викликати цю емоцію також жестом. Такий механізм, який широко використовується в нейролінгвістичному програмуванні, застосовувався і раніше, зокрема в окультній практиці. Прикладами подібних тілесних, жестових якорів слугують йогічні асани та мудри [Клопыжникова, Ромах].

За словами Вачкова, в рамках психологічних тренінгів ритуали слугують якорями для закріплення і подальшого запуску позитивних програм. Принцип дії якоря базується на рефлексивно-асоціативних зв'язках. Тобто сплеск позитивних емоцій учасників фіксується виконанням будь-якого простого ритуалу [Вачков]. Як бачимо, поняття «ритуал» використовується дослідником у вузькоспеціальному сенсі. З нашого погляду, йдеться скоріше про процедури.

Психотерапія містить у собі різні артефакти обрядів переходу. Так, пацієнт психоаналізу глибоко занурюється в себе, щоб знову пережити своє минуле, ключові події, що послугували першопричиною захворювання, перемогти їх у глибині підсвідомості, щоб знайти психологічне здоров'я, подібно до того, як посвячуваний спускається в пекло або бореться з чудовиськами [Гребенюк, с. 102].

Такий метод, як провокаційна психотерапія, сягає своїм корінням в явище архаїчної ініціації. Особистісний зріст ініційованих відбувався за допомогою провокаційних форм поведінки і сильної психологічної фрустрації посвячуваних. Провокативний механізм проявлявся в тимчасовому порушенні соціальної структури, безстатусності ініційованих]. Сучасна провокативна психологія також

використовує жорстокі методи впливу на клієнта з метою викликати у нього глибокі особистісні трансформації [Морозова, с. 140-141, 144-147].

В юнгіанській психології психологічна травма розглядається як лімінальний період, а психотерапія – як вихід з лімінальності [Гребенюк, с. 102]. Трансперсональна психологія досліджує змінені стани свідомості, викликає досвід, який відтворює процес народження, оскільки «досвід перехідних переживань є значущим для здоров'я людини і суспільства загалом, а його вилучення з культури може слугувати причиною різноманітних психологічних і соціальних проблем» [Гребенюк, с. 102].

Тобто в психотерапії модель ритуалу переходу слугує метафорою. Наприклад, метафорою, яка описує внутрішній процес клієнта, що дозволяє сконструювати бажане майбутнє та ін. У запитах клієнтів, які звертаються за терапією, вгадуються риси перехідності, причому вони можуть бути пов'язані як зі змінами професійного або соціального статусу, так і зі змінами в стані і світогляді [Гребенюк, с. 104].

О. Гребенюк пропонує класифікувати типи труднощів клієнта і завдання психотерапії, спираючись на фази ритуалу переходу. Тобто перший тип труднощів – це неможливість почати перехід, другий – відсутність ресурсів для проходження лімінального етапу, третій – складність із закріпленням у новому статусі. Завдання психотерапевта, відповідно, в першому випадку полягає в тому, щоб допомогти пацієнтові відокремити значуще від незначного, теперішнє від минулого; у другому випадку – в наданні підтримки та знаходженні напрямку; у третьому – в допомозі у створенні нових звичок, налагодженні соціальних зв'язків [Гребенюк, с. 104-105].

Ритуал здатний спровокувати важливу внутрішню роботу, зміну душевних процесів аж до трансформації особистості. Це зумовлено потужними переживаннями, що генеруються ритуалом і, в підсумку, зміною свідомості. Цей механізм лежить в основі лікувальних ритуалів і зумовлює зцілення [Вачков].

На думку О. Тхостова, що досліджував хворобу як семіотичну систему, ефект плацебо за своєю суттю є варіантом ритуальної дії. З семіологічного

погляду, лікування плацебо нічим не відрізняється від медикаментозного. «Важливо, як і у випадку з ритуалом, щоб людина в нього вірила і воно вписувалося в міф, який вона приймає» [Тхостов, с. 9].

Міфологізація хвороби, що трапляється і сьогодні, вважається сучасною медициною однозначно негативним явищем. О. Тхостов заперечує цей погляд. Він пише: «Медичний міф і ритуал, що з нього витікає, дають хворому можливість участі в подіях, що відбуваються, зняття впливу на навколишні його сили, способи координації природних і соціальних явищ, надають мову, в якій можуть формулюватися і опосередкуватися хворобливі відчуття, дозволяють опанувати їх» [Тхостов, с. 14].

В. Тернер, який досліджував ритуальне лікування хвороб у африканців, дійшов висновку, що за сприятливих обставин ритуальні ліки приносять істотну психологічну користь. Ефект такого ритуалу посилюється символічним вираженням зацікавленості групи в благополуччі особистості і мобілізацією арсеналу «добрих» об'єктів [Тэрнер, с. 135].

Міфологізація хвороби і ритуалізація лікування, наявні в сучасному українському соціумі, мають безліч негативних сторін: неправильне уявлення про протікання хвороби, прагнення до надмірної інтенсифікації лікування, тяга до самолікування і под. замість вивчення принципів функціонування організму, особливостей симптоматики та перебігу хвороб, способу дії тих чи інших медикаментів або процедур.

Такий стан справ підтримується рекламною індустрією. В українському медіапросторі велика частина рекламного часу відводиться на рекламу лікарських препаратів.

У таких роликах звучить заклик до самолікування, самодіагностики і проголошуються магічні властивості тих чи інших ліків. Медичний препарат прирівнюється фактично до чарівного зілля, процес лікування замість раціональної дії являє собою ритуал, що функціонує відповідно до законів міфологізованого світоустрою. Проте методи, що застосовуються в лікувальній ритуальній практиці, повинні бути досліджені. Застосування їх елементів в

психотерапії, наприклад, у роботі з важко або невиліковно хворими людьми може завдяки психотерапевтичному ефекту, який вони викликають, принести певні позитивні результати, оскільки здійснення ритуалу в умовах безсилля перед обставинами завжди було способом нівелювання стресу, відновлення моральних і фізичних сил.

У сучасній суспільній свідомості міфологію замінює політична ідеологія. Ідеологія є наступницею міфології, яка успадкувала від своєї попередниці структуру і принцип дії. «Якщо історик розглядає будь-яку подію минулого насамперед як подію давньої історії, то політик співвідносить цю подію із сучасністю і намагається за допомогою неї передбачити майбутнє» [Силичев, с. 314]. Інакше кажучи, політична ідеологія в сучасній Україні є сучасним варіантом архаїчної міфології.

Наочним прикладом перенесення політики в міфологічну площину є шкільна навчальна програма з історії [програма для загальноосвітніх навчальних закладів...]. Розвитку культури, мистецтва, філософії приділяється надзвичайно мало уваги, основний же акцент припадає на вивчення війн, політичних режимів і особистостей, які мають значення для політичної історії. Таким чином, історія держави зводиться практично до міфічних сказань про подвиги героїв і битви титанів.

Ритуал здатен впливати на особистість і трансформувати її. В процесі цього впливу закодовані в ритуалі нормативно-ідеологічні смисли і цінності розкриваються, емоційно переживаються індивідом і в результаті інтеріоризуються [Нечипуренко, с. 18]. Політичний міф засвоюється суспільством через ритуали інаугурації президента, через державні свята, і цей механізм є невід'ємною частиною соціального діалогу.

Сучасний український дослідник В. Бурлачук пише про наявність у політичному міфі чіткого поділу на «ми» і «вони». Така класифікація аналогічна міфологічному поділу на «своє» і «чуже». Важливою ознакою політичного міфу, за Бурлачуком, є уособлення, тобто будь-який процес або явище пояснюється чиєюсь волею. Тому для політичного міфу існують лише суб'єктивні причини, а

об'єктивні – відсутні. З цього розуміння соціальних подій як прояву чиеїсь волі виникає абсолютизація віри в здатність змінити світ вольовим зусиллям [Бурлачук, с. 14]. Формування в суспільстві такої настанови слугує ефективним знаряддям маніпулювання масами. Поділ же на «своє» і «чуже», «ми» і «вони» часто насаджується штучно, і межа, за якою відбувається розрив, прокреслюється відповідно до завдань існуючого в цей час режиму. Прикладом цього явища є наявність у суспільстві категорії так званих ворогів народу.

Ще одним наслідком поділу на «своїх» і «чужих» є сакралізація іноземців. Чужинець у багатьох культурах є сакральною істотою, надприродно благотворною або небезпечною [Геннеп, с. 30]. Проявом таких поглядів в сучасній Україні є побутове переконання, згідно з яким іноземці мають певну моральну або фізичну перевагу, бажання копіювати моделі поведінки, не властиві для цієї культури, не аналізуючи їх. Або, як варіант, протилежне переконання в моральній і фізичній неповноцінності іноземців і, отже, тотальне неприйняття іншокультурних моделей поведінки.

Важливим мотивом у системі політичного міфу, за Бурлачуком, є тема героїв і героїзму, в тому числі героя-мученика. Віра в героя інтегрує членів групи і пов'язує їх з універсальними цінностями суспільства. Повернення до героїчної теми, на думку дослідника, слугує тривожним симптомом для суспільства, що свідчить про проникнення тотальної ідеології, оскільки створення пантеону героїв виявляється підосновою для створення культу вождів [Бурлачук, с. 15].

Явною властивістю політичного дискурсу є ритуалізованість. За рівнем ритуалізованості політичний дискурс поступається лише релігійному. Інстинктивна схильність людини до ритуалізації ефективно використовується як об'єкт для маніпулювання [Антонова, с. 227, 229].

Л. Моріна поділяє культурно-політичну мову на кілька рівнів: національно-державна символіка (прапор, гімн, герб, конституція тощо), ритуально-процесуальна символіка (соціально-політичні ритуали), предметна символіка (міста-герої, натуральні пам'ятники та ін.) [Морина, с. 31].

З позицій НЛП, національно-державні символи слугують якорями. Завдання української школи – встановити зв'язок між цими символами і позитивними емоціями. Так ці символи вкорінюються в суспільній свідомості.

Л. Моріна пише про феномен сакралізації влади, тобто сприйняття будь-якої форми влади «як незбагненого, непідконтрольного феномену» [Морина, с. 30]. Спочатку «політична влада пристосувала і навіть інкорпоровала сакральну ритуалізацію, щоб обґрунтувати свою легітимність перед народом». Прикладами такої ритуалізації дослідники вважають миропомазання під час зведення монарха на престол, африканський царський інцест, який чинять для оновлення влади тощо [Нечипуренко, с. 122].

Тому прихід нового строю нерідко супроводжується десакралізацією попереднього. Відбувається десакралізація попередньої системи цінностей, трансформація символів. Спектр трансформації символів досить широкий: від невинного пародіювання до урочистого знищення (наприклад, спалення прапорів) [Бурлачук, с. 16].

В архаїчному досвіді ритуальне знуцання над поваленим божеством було популярною практикою [Лотман, 2002е, с. 230]. У період революцій або інших подібних трансформацій архаїчні пласти колективної пам'яті актуалізуються і втілюються в перелічених вище діях, які можуть бути інтерпретовані як сучасний варіант ритуальних знуцань.

Як писав Ю. Лотман, «інтелектуальну історію людства можна розглядати як боротьбу за пам'ять. Невипадково всяке руйнування культури протікає як знищення пам'яті, стирання текстів, забуття зв'язків» [Лотман, 2002а, с. 150]. Тобто, з позицій семіотики, десакралізація попереднього політичного строю є перекодуванням культурної інформації для створення нових і трансформації старих текстів.

Мовою ритуалу руйнування цінних раніше символів є руйнування старого світу, без якого неможливе народження нового світоустрою. Явищем того ж порядку є перейменування міст, вулиць і под. [Лотман, 2002е, с. 229-230]. Зміна

назв, характерна для постреволуційних ситуацій, видається найяскравішим прикладом заперечення історії та проголошення міфу.

Тут стає можливим застосувати метафору обряду переходу вже не на індивідуальному, як в психотерапії, а на соціальному рівні. Перехідні процеси в державі, революції, як культурні, так і політичні, являють собою перехід для всього колективу. До них цілком може застосовуватися тричастинна геннеппівська схема: відділення, проміжний етап, включення. В умовах революційної ситуації етап відділення характеризується вищезгаданою десакралізацією і руйнуванням символів попереднього режиму. Проміжний період характеризується хаотизацією, анархією, аномією і станом комунітас. На етапі включення відбувається затвердження нового режиму, його символів, ритуалів. Міфолого-ритуальна природа цієї схеми найбільш наочно проявляється в ірраціональному руйнуванні колишнього строю, що виключає тверезий аналіз його позитивних і негативних сторін, від чого розривається спадкоємність. За такою логікою, колишній світ потрібно вбити, немов неофіта в ініціації. Так ритуал демонструє свій деструктивний виворіт. Ще одним негативним моментом такої ситуації є затяжний характер лімінальної стадії з її анархічними мотивами, що досить часто зустрічається на практиці.

На думку Ю. Лотмана, під час культурного вибуху відбувається зміна центру і периферії: цінності, що були на периферії, переміщуються до центру [Лотман, 2000, с. 141-142]. Крім того, до культурної системи залучаються чужорідні, незрозумілі тексти [Лотман, 2002f, с. 69]. Найчастіше в такі моменти відбувається діалог міжкультурного рівня, і серед залучених текстів виявляються іншокультурні звичаї та ритуали. Запозичуючи і практикуючи ці обряди, люди відчують єдність не тільки зі співвітчизниками, а й з представниками інших країн і народів, причетність до загальносвітових процесів і загальнолюдських цінностей. Зміна ж центру і периферії несе в собі ефект поновлення.

Сьогодні, згідно з орієнтацією на євроінтеграцію, в Україні відбувається популяризація європейських цінностей.

С. Васильєв бачить причину популярності політичного міфу в сучасному суспільстві в слабкості окремої людини і окремої соціальної групи перед політичною стихією. Колективний розум, на думку дослідника, орієнтується на гасла, ідеї і под., у той час як колективна душа звертається до вірувань, традицій тощо [Васильєв, с. 40-41]. «міфологічна свідомість нині – це вже не форма подолання незнання, а скоріше спосіб безболісного занурення в незнання» [Васильєв, с. 41]. Основними відмінностями сучасного політичного міфу від міфу архаїчного є наявність людей, зацікавлених в реміфологізації, та його подвійність, політичний міф – це не тільки ілюзія, але й обман [Васильєв, с. 41].

На наш погляд, ознайомлення мас із принципами міфологічного мислення в поєднанні з рефлексією здатне деякою мірою розв'язати проблему ілюзій і обману, пов'язаних із політичним міфом та маніпуляціями, заснованими на ньому.

Орієнтація на ритуалізацію більш характерна для тоталітарних режимів. Суспільство, що не є тоталітарним, характеризується альтернативним комунікативним середовищем, тобто взаємозамінністю повідомлень. Тоталітарне ж суспільство, як і архаїчне, тяжіє до безальтернативної комунікації, зокрема таких її видів, як ритуал [Почепцов, с. 19].

О. Лісіна розглядає ритуал як певний антидепресант, причому як на індивідуальному, так і на соціальному рівні. Зняття індивідуальної та соціальної напруги відбувається за допомогою ігрових і каталізуючих функцій, що сприяють виходу агресії [Лісіна, 2008, с. 16]. Крім того, ритуал є медіатором, що допомагає подолати протиставлення і нівелювати стрес, який супроводжує будь-які трансформації. Ритуал – це «фактично незамінний соціальний механізм, що виконує функцію підготовки культури до прийняття і освоєння нових властивостей і явищ. Саме ритуал є засобом просування нового в соціумі, отже, засобом, соціальної еволюції» [Лісіна, 2008, с. 18]. Ритуал дозволяє узагальнити властивості і функції антропологічного і біологічного комплексів. Ритуальна діяльність має смисл незалежно від матеріальних результатів, оскільки семантика ритуалу реалізується на метафоричному рівні [Лісіна, 2008, с. 18-19]. Крім того,

як згадувалося вище, для учасників ритуалу визначальною є не впевненість в істинності переконань, а переконаність в їхній значущості. Здатність ритуалу знімати соціальну напругу, готувати суспільство до сприйняття нових смислів, пом'якшувати складні для соціуму трансформаційні періоди також успішно використовується в політичних маніпулятивних схемах та політичній комунікації загалом.

4.3. Духовно-практична природа ритуалу як символічної форми соціальної комунікації

Багатоаспектність явища ритуалу вимагає комплексного підходу до його дослідження. Однак жодне комплексне дослідження не в змозі охопити всі грані цього складного соціокультурного феномену. В обряді, як у дзеркалі відображається картина світу його учасників, що породжена актуальним культурним середовищем. Тому осягнути всі аспекти обряду неможливо, як неможливо збагнути колективну душу народу.

У нашій роботі ми приділили пильну увагу соціальним аспектам обрядового дійства, ми виявляли комунікативний аспект ритуалу, використовували семіотичний підхід для аналізу ритуальних текстів, досліджували ритуал крізь призму категорії сакрального. Однак під час подібного препарування досліджуваного феномену від дослідника вислизає один надзвичайно важливий елемент, а саме духовний аспект ритуалу. Завершуючи наше дослідження, ми поглянемо на ритуал у ракурсі духовності.

За визначенням В. Кемерова, духовність є це "зібраність та відкритість свідомо-психічного світу людини", яка також виступає як "онтологічна характеристика, як властивість буття людини, що обґрунтована його надчуттєвою складністю. Долаючи межі власного фізичного буття та потрапляючи у світ соціальних зв'язків, людина отримує можливість побачити різні грані соціального процесу, і, як наслідок, нові можливості зв'язків з реальністю [Кемеров, с. 131].

Накопичуючи та зберігаючи значущі смисли, ритуал слугує духовною скарбницею етносу. Транслюючи духовні цінності, ритуал щоразу ілюструє колективні уявлення про добро та благо. Являючи собою вихід з буденного плину життя, ритуал у символічній формі нагадує учасникам обрядового дійства про значущі цінності, розкриває кращі моральні якості людини.

На думку А. Байбурина «У ритуалі здійснюється всебічне тестування світу, перевірка існуючих зв'язків та відносин за допомогою всіх п'ятьох відчуттів. В результаті відбувається відновлення сприйняття світу людиною, закріплення змін, на які орієнтується ритуал» [Байбурин, с. 212]. Головний сенс подібного чуття полягає в переживанні переходу від фізіологічного сприйняття до осмислення, до культурного існування, яке засновано на здатності до семіотизації та духовного осягнення світу [Байбурин, с. 212].

За словами А. Байбурина, «людина у ритуалі не є тотожною собі у буденному житті» [Байбурин, с. 17]. Адже у повсякденному вимірі людина в більшій мірі піклується про власний біологічний статус, матеріальні потреби тощо. Під час же здійснення ритуалу індивід реалізує свої духовні поривання [Байбурин, с. 17].

В одвічному екзистенційному пошуку щастя людина звертається до обряду для поповнення душевних сил відродження почуття надії та заради відчуття повноти життя. Зазнавши відчуття душевного підйому, людина оновленою повертається до повсякденності, і деякий час живе, зберігаючи відлуння ритуальних подій та переживань.

Сьогодні такі сучасні технічні можливості, як фото та відеозйомка стають неодмінними супутниками ритуалу та органічно вбудовуються в текст сучасних обрядів. Подібні засоби додають додатковий вимір ритуальному дійству, нібито консервуючи обряд. Так, переглядаючи фото та відеозаписи з весілля або хрестин колишні учасники ритуалу мають змогу відновити переживання, що супроводжували важливий життєвий перехід.

Під час проведення обрядів календарного циклу або ініціацій життєвого циклу людини, відбувається закріплення внутрішньосімейних зв'язків. Готуючись

до свята, та під час здійснення обряду рідні мають нагоду провести час разом, приділити одне одному увагу, поспілкуватися. В ході ритуалу людина також має нагоду по-новому поглянути на своїх рідних та близьких, і, в свою чергу, показати кращі сторони власної особистості. Завдяки комунікативному аспекту та трансляції позитивних символів подібні ритуали здатні нівелювати міжособистісні конфлікти. Адже не рідкими є приклади, коли велике сімейне свято або обрядове дійство, пов'язане зі смертю родича, ставало приводом для примирення рідних.

Закріпленню внутрішніх колективних зв'язків у великій мірі сприяють побажання добра та благополуччя, що присутні у складі багатьох ритуальних текстів, та обмін подарунками. В такі хвилини люди дозволяють собі висловити те, що неможливо висловити в умовах повсякденності. В умовах же ситуації свята подібні зізнання та побажання набувають високого семіотичного смислу.

Символічний характер ритуального дійства дозволяє донести важливі духовні смисли навіть до наймолодших учасників обряду. Діти, будучи від природи схильні до ритуалізації, легко заохочуються до спільних дій.

Будучи не в змозі збагнути глибокий сенс релігії, маленькі діти через ритуальні дії прилучаються до духовного абсолюту. Ритуал для них є одним з початкових засобів духовного пізнання.

Дитина, яка присутня під час проведення обряду життєвого або календарного циклу, швидко засвоює важливі соціокультурні смисли. Також вона здатна комунікувати з сакральним. З цих позицій діти близькі до людей архаїчної епохи, оскільки для них гострішим є переживання зіткнення з трансцендентним, яке вони розуміють, як диво. Найяскравішим прикладом слугує казкова атмосфера, що оточує свято Нового року, але різдвяні, великодні та інші церемонії також викликають у дітей відчуття присутності дива в їхньому житті.

Деякі ритуальні дії дитина сприймає як гру. В більшій мірі це стосується обрядів календарного циклу. Позитивні емоції, які дитина відчуває в такі хвилини міцно пов'язуються в її свідомості з ритуальними символами. Згодом ці символи

стануть для неї позитивними якорями, які в поєднанні з розумінням смислу ритуалу дадуть його глибоке переживання.

Такі ритуали, як ініціації життєвого циклу людини, з давніх давен слугували провідниками духовних смислів. Було б великою помилкою звести розуміння феномену ініціації лише до його соціальних функцій, оскільки проходячи обряд, неофіт не лише отримував новий соціальний статус, а й підіймався на новий рівень духовності. За словами Б. Малиновського, у явищі ініціації ритуал зливається в одне з власною метою, оскільки мета досягається самим здійсненням обряду. Також функція подібних актів в соціумі полягає в тім, що вони формують необхідні для даної групи соціальні настанови [Малиновский, с. 42].

У класичній ініціації неофіт здобував знання під час проходження низки випробувань. Тільки після подібного іспиту підліток міг вступити у спільноту дорослих, стати рівноправним членом суспільства [Элиаде, 1999, с. 14]. Фізичні випробовування переслідували духовну мету: «ввести дитину в культуру, зробити її відкритою для сприйняття духовних цінностей» [Элиаде, 1999, с. 20].

Втрата сучасним суспільством деяких ініціаційних механізмів являє собою значну філософську проблему не лише з позицій соціалізації особистості. Не менш проблемною є втрата духовного складника процесу ініціації. Головним завданням сучасного підлітка є навчання у школі, або зайняття у гуртках. Головним чином, суспільство зацікавлено у майбутньому професійному становленні дитини, тобто процес дорослішання пов'язаний з накопиченням знань.

Але професійна освіченість не є тотожною духовній зрілості. Будучи захищені від діяльності, яка передбачає виконання відповідальних завдань, підлітки позбавляються можливості духовного зросту. Більше того, не рідким є явище, коли батьки беруть на себе виконання навіть шкільних завдань, через що діти також втрачають можливість проходити іспити, пов'язані зі здобуванням знань.

У давнину долучення неофіта до світу духовних цінностей було не менш важливим за долучення до спільноти дорослих. Адже через посвяту він

знайомився з правилами поведінки, організацією дорослих, вивчав міфи та традиції племені, дізнавався про містичні відносини між племенем та надприродними істотами. Тобто, участь у духовному житті суспільства була можлива лише після проходження ініціації [Элиаде, 1999, с. 14].

Світ дорослих вабить та зачаровує сучасного підлітка не менш, ніж його архаїчного попередника. Наш сучасник має в своєму розпорядженні безліч джерел, з яких він може отримати інформацію про доросле життя. Окрім художньої літератури та кінематографу він може знайомитись зі статтями в журналах та на певних інтернет сайтах, переглядати ток-шоу і реаліті-шоу. Художня якість останніх лишає бажати кращого. Про духовну наповненість також не йде мова. Інформація, яку отримує підліток під час ознайомлення з такими програмами, не може духовно його збагатити. Також, наявність, а головне, популярність подібних шоу ілюструє духовну кризу сучасного соціуму. Світ дорослих чекає на підлітків, але не вимагає від них духовного дорослішання.

Деякі молоді люди, що перебувають в духовному пошуку, який не може бути повністю задоволеним через втрату смислів обрядами ініціації життєвого циклу, звертаються до субкультурних спільнот. Найчастіше вони захоплюються рольовими іграми. Рольова гра передбачає перевтілення у різні образи, з осмисленням морально-етичних основ особистості певного персонажу. Граючи таким чином в ініціацію, молоді люди реалізують власний творчий потенціал, розширюють свій духовний світ.

Штучно запровадити у сучасному суспільстві практику класичної ініціації неможливо. Ця ідея є утопічною, як будь-яка спроба відновити золотий вік. Більше того, деякі фрагменти ініціаційного сценарію (наприклад, жіноче обрізання) є негуманними, варварськими та навіть злочинними з позицій сучасної моралі. Але нам і сьогодні є чому навчитися у минулих епох.

Ритуал ініціації як модель дорослішання, як інструмент соціалізації індивіда, як комунікаційний міст між поколіннями і як засіб духовного збагачення особистості і досі являє собою зразок багатовікової мудрості. Всі

вищеперераховані його складники, особливо духовний аспект, мають залишатися у фокусі ретельної дослідницької уваги.

Проблема втрати ініціаційних смислів смерті також містить в собі духовний аспект. Витісняючи із свідомості думки про смерть, людина, тим самим, знецінює життя. Саме пам'ять про уразливість життя примушує правильно розставляти життєві пріоритети, відділяти значуще від незначного.

Носієм важливих духовних смислів сьогодні залишається весільний ритуал. За словами Б. Малиновського, обряд вступу до шлюбу не лише перетворює біологічну подію на подію соціальну. Цей ритуал накладає на дану подію відбиток священності, значущості [Малиновский, с. 42-43]. Справжня цінність шлюбу – це духовна цінність, і весільний обряд, зберігаючи у своєму тексті значущі цінності, слугує символічним камертоном для майбутнього сімейного життя молодих.

Як пише Б. Малиновський, моногамний шлюб існував протягом всієї історії людства. Вчений категорично заперечує гіпотезу про груповий шлюб та проміскуїтет [Малиновский, с. 43]. Проте протягом історичного розвитку соціуму концепція шлюбу суттєво змінилася. Молода сім'я, як правило, відділяється від батьків, змінилось ставлення суспільства до ролі жінки, також була переосмислена роль дитини в родині.

Таким чином, палітра духовних смислів, які зберігає шлюбний ритуал значно збагатилася. На перший план виходять ідеали партнерських стосунків між чоловіком та жінкою, вільного вибору супутника життя. Ці порівняно нові настанови поєднуються з початковими смислами шлюбу, як союзу, створеного для народження та виховування дітей.

Але не слід забувати, що шлюб, це не лише соціальний, а й духовний союз. Для зміни соціального статусу було б достатньо проведення юридичної процедури, ритуальне ж оформлення укладення шлюбу надає формальній події додатковий вимір. Духовне єднання закоханих конституює в більшій мірі обряд вінчання. Але інші елементи весільного сценарію також несуть духовний смисл. Під час весілля створюється особливий простір, сповнений піднесеними

емоціями. Гості також залучаються до цього простору. Так, стоячи у витоків нової родини, подружні люди мають можливість сповнитись енергією оновлення та в новому світі побачити власний шлюб.

На відміну від ініціацій життєвого циклу, які супроводжують лише найважливіші переломні моменти на життєвому шляху людини, обряди календарного циклу є регулярними подіями в житті кожного. Як правило, подібні обряди закріплюють внутрішньокolleктивні зв'язки. Нерідко будучи спільними для громадян всієї країни, такі ритуали формують патріотичні почуття в учасників, адже почуття емоційного підйому для них нерозривно пов'язується з національними символами, які сповнюють ритуальний текст. Почуття ж єдності зі співвітчизниками духовно збагачує всіх учасників дійства.

Ритуали, запозичені у інших культур, несуть в собі символи, породжені іншим культурним середовищем. Залучившись до їх проведення людина збагачує свій внутрішній світ новими духовними смислами.

Свято як онтологічний дует гри та ритуалу містить в собі безліч цінних соціально-культурних смислів. Свята, як правило, мають певну історію та засновуються на значущій в міфологічному або в ідеологічному сенсі події. Популярне нині явище псевдосвята несе в собі відчутну небезпеку та являє собою значну морально-етичну проблему. Маючи в своїй основі, як правило, бізнес-привід, будучи змодельованим з символів, пов'язаних зі споживанням, подібне свято є мертвим в духовному плані. Вимагаючи від учасників матеріальні ресурси, ефемерне за своєю природою псевдосвято не спроможне дати їм взамін нічого справді значущого в духовному сенсі.

Втомившись від буденного руху життя, не знаходячи у повсякденності духовної поживи, людина звертається до ритуалу. Так, духовний аспект співвідношень людини зі світом реалізується у паломницькому ритуалі. Духовне вдосконалення людини відбувається через подолання труднощів подорожі та зіткнення зі святинею [Калужникова, с. 15]. Сьогодні популярними стають історії про людей, які самотою вирушають у складну подорож, маючи на меті духовне вдосконалення, пошук внутрішньої гармонії або подолання особистісної кризи.

Такі подорожі можна вважати варіантом паломництва. Святиною в цьому разі може слугувати примітна місцевість. Велику значущість у подібних подорожах набуває елемент випробовування: усамітнення, фізичні складності, позбавлення звичного для сучасної людини комфорту. Завдяки всім цим поневірянням мандрівник духовно перероджується, переосмислює минуле життя, по-іншому бачить майбутнє.

Аналогічною є проблема, пов'язана з сакралізацією успіху в сучасному світі. Будучи сучасним різновидом ініціації комплекс дій, націлених на здобуття успіху, нерідко виявляється порожнім з погляду духовності. Перед дослідником постає питання: чи є подібна тенденція ілюстрацією духовної деградації або ж вона свідчить про трансформації в даній сфері, які ведуть до народження нової духовності? Дане питання є досить багатоаспектним, і потребує ретельної наукової розробки, яка не укладається в русло даного дослідження.

Розкриття питання духовної природи ритуалу неможливе без звернення до теми релігійних обрядів. У пострадянській Україні на зміну атеїстичній парадигмі прийшло відродження релігійності. Таким чином, релігія відіграє значну роль у житті індивіда та накладає свій відбиток на соціальне буття. Обряди календарного та життєвого циклу, пов'язані із релігією ховають в собі безцінні духовні смисли, мудрість яких перевірялася віками.

За умовами дотримання всіх приписів (таких як, наприклад, піст), людина в повній мірі переживає духовне єднання з абсолютним та власне оновлення. Проте смислове наповнення релігійних обрядів є надзвичайно багатим навіть люди, які виконують лише основні символічні дії в такі хвилини мають змогу поринути в інший екзистенційний вимір, переосмислити деякі аспекти власного життя.

Найпершим обрядом, який вводить людину в світ духовного є ритуал хрещення. Часто той, що проходить цей обряд, перебуває у тому віці, коли неможливо зрозуміти смисли ритуалу. Але хрещення є дійством після якого очевидним стає майбутнє духовне зростання хрещеного.

Хрещені батьки в подальшому повинні навчати хрещеника ціннісним настановам, які несе у собі християнство.

Є думка, що сьогодні релігійні обряди повністю змінились на секулярні ритуали. Про симулякрний стан сучасного суспільства Ж. Делез сказав: «сучасний світ – це світ симулякрів. Людина в ньому не переживає Бога, тотожність суб'єкта не переживає тотожності субстанції» [Нечипуренко, с. 136]. В. Нечипуренко вслід за Р. Геноном називає подібний стан «Духовністю навиворіт». На думку вченого, справжній ритуал сьогодні не може існувати, оскільки відсутня виключна віра, немає єдиної системи міфічних знаків [Нечипуренко, с. 135-136]. Така думка здається нам надто категоричною. Не зважаючи на зміну циркулюючих у соціальному просторі культурних смислів, людина продовжує потребувати переживання досвіду нумінозного, і забезпечити їй цей досвід може саме релігійний ритуал.

У нашій роботі ми вже торкалися питання наявності у ритуалі творчого компоненту та підкреслювали, що ритуал за своєю природою є творчим актом. Поєднання у ритуалі повторюваності та творчої імпровізації являє собою невичерпну тему.

Весільне вбрання має певні характерні ознаки, але фантазія модельєрів породжує все нові й нові моделі цього обрядового одягу. Індустрія розваг пропонує нові творчі рішення для проведення новорічних свят, весіль, урочистостей, пов'язаних з народженням дитини і под. Творчі знахідки, вписані в сталий ритуальний сценарій, дарують людині відчуття стабільності, і, водночас, задовольняють її потребу у пошуці новизни.

У світовій художній культурі існує безліч артефактів, створених завдяки ритуалу. Деякі з них (популярні музичні хіти та мультфільми, присвячені Новому року, Різду, Великодню або написані для весільної урочистості) мають певну художню цінність, але не несуть на собі відбиток геніальності. Багато ж з них являють собою безперечні шедеври музики, архітектури і под.. «Реквієм» В. А. Моцарта і «Щедрик» М. Леонтовича, Нотр-Дам де Парі і Тадж-Махал – ось тільки деякі зразки перлин культурної скарбниці людства, забов'язані своїм існуванням саме ритуалу.

На всіх етапах історичного розвитку людства, і на кожному етапі життя людина прагне дива і водночас зазнає жах перед нез'ясовним. Переживаючи тяжкі удари долі, людина здобуває душевні сили з віри у благодійне надприродне втручання. Однак віра у надприродні сили здатна породжувати почуття містичного жаху, яке кожна людина хоча б іноді зазнає протягом життя.

Ритуал як подія являє собою розігруване диво [Клопыжникова, Ромах]. Можна сказати, що обряд – це приручене диво, яке припускає творчий компонент, але позбавлене елементу непередбачуваності. Кожна епоха породжує свій ідеал дива. І у всі часи ритуал розфарбовує людську екзистенцію барвами надії та ейфорії.

На всіх культурно-історичних етапах свого становлення ритуал існує як духовно-практичний феномен. Накопичуючи, зберігаючи і транслуючи архетипічні соціокультурні смисли обряд реалізує власну духовно-практичну природу. Ритуал є важливим складником духовного життя індивіда, оскільки за його допомогою відбувається процес духовного пізнання а також реалізується творчий потенціал людини.

Висновки до розділу 4

Якщо життя в традиційному суспільстві протікало від ритуалу до ритуалу, при цьому сакральний сенс мали деякі ігри, то в сучасному соціумі життя протікає від гри до гри. В таких умовах, на тлі тенденції до десакралізації, відбувається заміна ритуальної комунікації на ігрову, і ритуал набуває ігрового характеру.

Та ж тенденція зумовлює втрату грою сакральних смислів і ритуального складника. В українському соціокомунікативному просторі на сьогодні ритуал переміщується у сферу віртуальних ігор, чому сприяє специфіка віртуального простору. Ініціаційна символіка пронизує комп'ютерні квести, перетворюючи їх на ігри в ініціацію. Іграм-ворожінням в Інтернеті приписується не менше значення, ніж класичним ворожильним ритуалам. Ритуальний елемент в сучасній

україні присутній у сфері рольових ігор, сценарії яких найчастіше засновані на фентезійних сюжетах з чітко окресленою магічно-міфологічною тематикою.

Єдність гри і ритуалу має найпотужніші психо- і соціотерапевтичні ефекти. Ця особливість давнього ритуально-ігрового тандему, здавна притаманна свята, успішно використовується в сучасній психотерапії, в техніці психодрами.

На тлі загальної десакралізації стає можливим говорити про явище псевдосвята, яке в сучасній Україні існує поза календарним циклом, і побудовано на штучно сконструйованому міфі. Більшість таких заходів актуалізують цінності епохи споживання. Смісловою основою псевдосвята слугує рекламний міф. Оптимальною формою для такого свята є перформанс. У перформанс може також звертатися ритуал у результаті зміни адресата комунікації із сакрального об'єкта на глядача. Ще одним наслідком популярності психології споживання в сучасному українському суспільстві є сприйняття свята як об'єкта споживання, карнавалізація сучасної культури і екзистенціальні проблеми, зумовлені змішанням областей святкового і повсякденного.

Досліджуючи посилення ігрового елемента в сучасному ритуалі, можна припустити, що в подальшому гра і ритуал будуть співіснувати синкретично і можна буде говорити про ритуально-ігрові комунікативні моделі.

Ритуал, з давніх-давен маючи психо- і соціотерапевтичний ефект, слугував потужним соціальним регулятором. Найдавнішим обрядом, що забезпечує соціальну цілісність, був ритуал жертвопринесення. У сучасному світі, зокрема, в українському суспільстві, механізм жертвового зречення зберігається у вірі у порівнянність ціни і якості. Також цей принцип використовується в політичних маніпуляціях, зокрема, в проханні «затягнути пояси». Возз'єднання з божеством, що відбувається за допомогою жертвопринесення, сьогодні досягається в процесі ритуалу причастя.

Ритуальні комунікативні моделі широко використовуються в сучасній психотерапії. Нерідко психологічні практики являють собою трансформації ритуалів, де областю чужого або сакрального слугує людське несвідоме. Це частково пояснює міфологізацію психології, що присутня в суспільстві на

сьогодні. Для роботи з переломними моментами в долі пацієнта психотерапевти використовують метафору тричастинної моделі обряду переходу. Метод провокації, інтуїтивно застосовуваний наставниками в процесі проведення класичної ініціації, свідомо використовується сучасними психологами, щоб викликати особистісні метаморфози у пацієнта. Техніка якоря, широко використовувана в нейролінгвістичному програмуванні, здавна органічно включена в обряди життєвого і календарного циклів, забезпечуючи учасникам ритуалу переживання позитивних емоцій.

У сучасному українському суспільстві існує таке явище, як міфологізація хвороби і ритуалізація лікування, що підтримується рекламною індустрією. Необдумане використання сучасною людиною рекламованого препарату за своєю суттю схоже з проведенням традиційного лікувального ритуалу. Однак природа психотерапевтичного ефекту лікувального ритуалу гідна детального вивчення для подальшої розробки методики роботи з тяжкохворими людьми.

Детальне вивчення взаємозв'язку ритуалу і психологічних практик відкриває перспективу виявлення міфо-ритуальних моделей у маніпулятивних схемах, а отже, в політичній комунікації і комунікативній взаємодії соціальних груп загалом.

Політична ідеологія має структуру і функції архаїчної міфології, що зумовлює схожість моделей ритуальної і політичної комунікації. Поділ на «своїх» і «чужих» відбувається відповідно до завдань актуального режиму. Такі погляди проявляють себе в ідеалізації або демонізації іноземців та наявності категорії ворогів народу. Сакральними об'єктами в ідеологічному міфі виступають держава і влада. Неодмінною дією при зміні політичного режиму є десакралізація попереднього ладу. Тут, як і в психотерапії, може бути застосована метафора обряду переходу, класична тричастинна геннепівська схема, перехід же відбувається всією державою. Головна відмінність політичного міфу від архаїчного – його штучне створення і навмисне використання в цілях маніпулювання. Те ж саме стосується і рекламного міфу.

Приділивши в нашій роботі багато уваги позитивним рисам ритуалу, ми не можемо не згадати про його деструктивний аспект. Руйнівну силу ритуал проявляє в разі тероризму, що є жертвним самогубством, у ситуації колективного насильства, супутнього кризовим процесам у суспільстві, а також на лімінальному етапі зміни політичних режимів, коли світоустрій безжально руйнується, перекриваючи шляхи для комунікації між поколіннями.

Накопичення, збереження і трансляція ритуалом архетипних соціокультурних смислів зумовлює духовно-практичну природу останнього. Обряд є невід'ємним складником процесу духовного пізнання. Також духовно-практична природа ритуалу проявляється у творчому компоненті, що неодмінно є наявним в обряді.

Основні положення 4-го розділу висвітлені в публікаціях:

1. Нивня А. А. Игровая сущность современного ритуала // Гілея. 2015. Вип. 101 (№ 10). С. 359-362. [Нивня, 2015а].

Список посилань Розділ 4:

1. Аксьонова Н. В. Міфо-ритуальні основи дитячих ігор (на матеріалах Слобожанщини кінця XIX – початку XX ст.). Автореферат дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук, спец. 07.00.05. Київ, 2007. URL: http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&Z21ID=&Image_file_name=DOC/2007/07anvkps.zip&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1 (дата звернення: 24.03.2018).
2. Антонова А. В. Филогенетическая ритуализация и речевые повторы в манипулятивных сообщениях // Вестник Челяб. гос. пед, ун-та. 2010. Вып. 6. С. 225-234.
3. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург, 1993. 240 с.

4. Баркова А. Л. Толкиенисты. Архаическая субкультура в современном городе // Человек. 2003. № 5. С. 58-74. URL: <http://polit.ru/article/2003/09/26/625803/> (дата обращения: 25.03.2018).
5. Барц Э. Игра в глубокое: введение в психодраму. Москва, 1997. 139 с. URL: http://zelenin.com.ua/images/pdf/121_027.pdf (дата обращения: 25.03.2018).
6. Баскакова С. А. Современные представления о способах совладания с психическими расстройствами // Социальная и клиническая психиатрия. 2010. Т. 20, № 2. С. 88-96. URL: http://psychiatr.ru/files/magazines/2010_06_scp_259.pdf (дата обращения: 25.03.2018).
7. Белик А. А. Культурология. Антропологические теории культур. Москва, 1999. 238 с. URL: http://belikaa.narod.ru/Kulturologia_by_Belik_A_A.rar (дата обращения: 14.03.2018).
8. Бёрн Э. Игры, в которые играют люди: психология человеческих взаимоотношений. Екатеринбург, 1999. URL: <http://bourabai.ru/library/berne/index.htm> (дата обращения: 14.03.2018).
9. Бидерманн Г. Энциклопедия символов. Москва, 1996. 335 с.
10. Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры. Москва, 2006. 268 с.
11. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Москва, 2000. 387 с.
12. Булычёва Д. Ф. Перформанс и хэппенинг как постмодернистские феномены постсоветской российской культуры: философский анализ. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 24.00.01. Астрахань, 2012. 24 с.
13. Буркерт В. Из книги «НомоNecans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе» // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / научн. ред. Л. И. Акимова и А. Г. Кифишин. Москва, 2000. С. 405-478.
14. Бурлачук В. Ф. Символічні системи і конституювання соціального смислу. Автореферат дис. на здобуття вченого ступеня д-ра соціол. наук, спец. 22.00.01. Київ, 2005. 31 с. URL: <http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi->

bin/irbis_nbuvcgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&Z21ID=&Image_file_name=DOC/2005/05bvfkss.zip&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1 (дата звернення: 26.03.2018).

15. Быкадоров А. И. Ритуал в современной культуре. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2006. 27 с.

16. Васильев С. С. Механизмы и уровни внедрения мифа в массовое сознание: масс-медиа как инструмент социального мифотворчества // Историческая и социально-образовательная мысль. 2009. № 2. С. 37-47.

17. Вачков И. В. Ритуалы // Основы технологии группового тренинга. Москва, 1999. Гл. 3.5. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/vachk01/txt14.htm> (дата обращения: 25.03.2018).

18. Вильданов И. Э. Социальный кризис: изучение, проблемы и решения // Вестник Казанск. технолог.ун-та. 2006. № 2. С. 310-314. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnyu-krizis-izuchenie-problemy-i-resheniya> (дата обращения: 22.03.2018).

19. Всесвітня історія: програма для 10-11 класів загальноосвітніх навчальних закладів // Офіційний веб-сайт МОН України. URL: http://old.mon.gov.ua/images/education/average/prog12/vs_ist_st_ak.doc (дата звернення: 22.03.2018).

20. Гачев Г. Д. Ментальности народов мира. Москва, 2008. 544 с.

21. Гекман Н. А. Историко-культурные константы игры как основа разработки операционального понятия «игровой ритуал». Мир науки, культуры, образования. 2013. № 6 (43). С. 288-291.

22. Геннеп А. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. Москва, 1999. 198 с.

23. Гребенюк Е. Г. Ритуал перехода и психотерапия // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 1. С. 97-108.

24. Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд. Москва, 1994. 399 с. URL: http://socioline.ru/files/5/88/6_durcheim-samoub.doc (дата обращения: 22.03.2018).

25. Жирар Р. Козел отпущения. Санкт-Петербург, 2010. 336 с.
26. Зорина З. А. Игры животных // Мир психологии. 1998. № 4. С. 95-117. URL: <http://psylib.myword.ru/index.php?automodule=downloads&showfile=470> (дата обращения: 26.03.2018).
27. Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. Москва, 2007. 304 с.
28. Калужникова Е. А. Паломничество как ритуал: сущность и культурно-исторические типы. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. культурологии, спец. 24.00.01. Екатеринбург, 2007. 24 с.
29. Кемеров В. Е. Введение в социальную философию. 3-е изд., испр. и доп. Москва, 2000. 314 с.
30. Клопыжникова А. А. Ромах О. В. Ритуал как кодификация обряда // Аналитика культурологии. 2008. № 11. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ritual-kak-kodifikatsiya-obryada> (дата обращения: 16.03.2018).
31. Купер Дж. Энциклопедия символов. Москва, 1995. 401 с.
32. Куприянов Б. В., Подобин А. Е. Очерк четвертый. Субкультура ролевого движения // Очерки общественной педагогики: ролевое движение в России. Кострома, 2003. С. 48-64. URL: <http://www.countries.ru/library/methoda/kupriyanov.rar> (дата обращения: 27.03.2018).
33. Лаврова В. П., Мухоплева А. М. Народная педагогика – воспитание детей реальной жизнью // Национальные культуры в социальном пространстве и времени. Материалы междунар. научно-практ. конф. (Прага, 10-11 марта 2013 г.). Прага, 2013. С. 30-32.
34. Лагутина А. В. Молодежная субкультура как игровая мифоритуальная система. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 24.00.01. Тюмень, 2013. 28 с.
35. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Москва, 1994. 603 с.
36. Леви-Строс К. Первобытное мышление. Москва, 1994. 384 с.

37. Липовцева А. В. Игровая теория культуры: социально-культурологические аспекты // Мир науки, культуры, образования: научный журнал. 2010. № 2 (21). С. 262-264.
38. Лисина Е. А. Феномен ритуала в жизни общества (социально-философский анализ). Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Оренбург, 2008. 21 с.
39. Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000. С. 11-148.
40. Лотман Ю. М. Культура и язык // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002а. С. 147-153.
41. Лотман Ю. М. Семиотика сцены // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002б. С. 401-431.
42. Лотман Ю. М. Тезисы к проблеме "Искусство в ряду моделирующих систем" // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002д. С. 274-293.
43. Лотман Ю. М. Тезисы к семиотике русской культуры // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002е. С. 226-236.
44. Лотман Ю. М. Текст в тексте // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002ф. С. 58-78.
45. Мазурик А. В. Культурный перформанс как способ конструирования идентичности в сети интернет // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. Сб. ст. по матер. XVI междунар. науч.-практ. конф. (Новосибирск, 10 октября 2012 г.). Новосибирск, 2012. С. 27-34. URL: <https://sibac.info/conf/philolog/xvi/29363> (дата обращения: 28.03.2018).
46. Маклюэн Г. М. Понимание медиа: Внешние расширения человека. Москва, 2003. 464 с.
47. Малиновский Б. Магия, наука и религия. Москва, 1998. 304 с.
48. Марин А. Ю. Невроз и перверзия в зеркале ритуала. URL: http://ngmu.ru/cozo/mos/article/text_full.php?id=572 (дата обращения: 19.03.2018).

49. Миронов А. В., Бабинов Ю. А. Основы религиоведения. Москва, 1998. 328 с.
50. Морина Л. П. Семиотика ритуализированных поведенческих форм культуры. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. д-ра филос. наук, спец. 24.00.01. Санкт-Петербург, 2008. 35 с. URL: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/kathedras/culturology/Morina/MorinaLP.pdf> (дата обращения: 26.03.2018).
51. Морозова Е. А. Психотерапевтический потенциал провокативных методов и форм социально-психологического воздействия (на примере авангардного искусства) // Московский психотерапевтический журнал. 2005. № 4. с. 137-153.
52. Нечипоренко Ю. Д. Ярмарка у Гоголя // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / научн. ред. Л. И. Акимова и А. Г. Кифишин. Москва, 2000. С. 383-391.
53. Нечипуренко В. Н. Ритуал: генезис социального бытия и формирование субъективности. Дис. ... доктора филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2002. 329 с.
54. Нивня А. А. Игровая сущность современного ритуала // Гілея. 2015а. Вип. 101 (№ 10). С. 359-362.
55. Писаревская Д. Б. Феномен субкультуры ролевых игр в современном обществе. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук, спец. 07.00.07. Москва, 2009. 28 с.
56. Подсевшие на игру. Нехимические пристрастия (патологический азарт). Москва, 2007. 197 с. URL: <http://bookree.org/reader?file=759802> (дата обращения: 25.03.2018).
57. Почепцов Г. Г. Теория коммуникации. Москва, Киев, 2001. 656 с.
58. Притчин А. Н., Терemenko Б. С. Миф и реклама // Общественные науки и современность. 2002. № 3. С. 149-163.
59. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Москва, 2000. 336 с.

60. Романова К. С. Перформанс в повседневной жизни // Дискурс Пи. 2014. № 1. С. 15-18. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/performans-povsednevnoy-zhizni> (дата обращения: 29.03.2018).
61. Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / сост., научн. ред. А. Л. Топоркова. Москва, 1995, 640 с.
62. Сафронов А. Г. "Психологические" культы в системе современной религиозной культуры. URL: <http://www.countries.ru/library/religio/cults.htm> (дата обращения: 30.03.2018).
63. Силичев Д. А. Концепция мифа К. Леви-Строса // Миф и художественное сознание XX века / отв. ред. Н. А. Хренов. Москва, 2011. С. 308-327.
64. Слуцкая Ю. Г. Ритуал: биологическое versus социальное // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. 2013а. № 5 (83). URL: <http://jurnal.org/articles/2013/filos13.html> (дата обращения: 30.03.2018).
65. Соколов А. В. Коммуникационная деятельность и общение // Общая теория социальной коммуникации / А. В. Соколов. Санкт-Петербург, 2002. Гл. 2. URL: <http://window.edu.ru/resource/468/42468/files/gl2.pdf> (дата обращения: 21.03.2018).
66. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. Москва, 1989. – 573 с.
67. Тихомирова С. В. Динамика социальных представлений о празднике у современной российской молодежи. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. психолог. наук, спец. 19.00.05. Москва, 2008. 25 с.
68. Тхостов А. Ш. Болезнь как семиотическая система. Ч. 1 // Вестник Моск. ун-та. Сер. 14: Психология. 1993. № 1. С. 3-16.
69. Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва, 1983. 277 с.
70. Филатова Е. А. Праздник как единство игры и ритуала // Вестник Челяб. гос. ун-та. Вып. 28: Философия. Социология. Культурология. 2012. № 35 (289). С. 108-112.

71. Филатова Е. А. Праздник как ритуально-игровое событие. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 24.00.01. Тюмень, 2013. 24 с.
72. Хёйзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры. Москва, 1997. 416 с.
73. Хома Н. М. Політичний перфоманс як постмодерна форма соціального протесту // Вісник НТУУ «КПІ». Політологія. Соціологія. Право. 2014. Вип. 1 (21). С. 18-22.
74. Чуйко С. І. Видова та типологічна трансформація сучасних святково-обрядових заходів (на матеріалі Придніпровського регіону України). Автореферат дис. на здобуття наук. ступеня канд. наук культурології, спец. 26.00.04. Харків, 2009. 20 с.
URL: http://disser.org.ua/files/orig_study_files435903259023405/7880d7226e872b776d8b9f23975e2a3d.zip (дата звернення: 21.03.2018).
75. Шапинская Е. Н. Футбол в социокультурном контексте // Миф и художественное сознание XX века / отв. ред. Н. А. Хренов. Москва, 2011. С. 612-627.
76. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. Москва, Киев, 1996. 288 с.
77. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. Москва, Санкт-Петербург, 1999. 356 с.
78. Эльконин Д. Б. Психология игры. 2-е изд. Москва, 1999. 360 с.

ВИСНОВКИ

У висновках наводяться основні результати вирішення наукового завдання, спрямованого на соціально-філософське дослідження специфіки ритуалу як символічної форми соціальної комунікації.

1. У результаті аналізу наукової літератури було вироблено авторське визначення ритуалу як специфічної форми соціальної комунікації, яка реалізується через комплекс символічних дій, що здійснюються колективом або індивідом для перетворення онтологічних і соціальних аспектів дійсності за умовою комунікації з об'єктивованим в міфологічному сенсі сакральним, з використанням традиційних або трансформованих відповідно до суспільних тенденцій практик.

2. Збереження в сучасній суспільній свідомості елементів міфологічного світогляду зумовлює міфологізацію простору і часу, що пояснює наявність у сучасному світі традиційної обрядовості та появу нових форм ритуалу. Календарна обрядовість маркує соціальний час, організовує соціальний ритм, є альтернативою часовій лінійності. календарні обряди здатні загострювати розбіжності, пов'язані зі світоглядною неоднорідністю в соціумі. Ритуали, запозичені в процесі мультикультурного діалогу, за певних умов здатні розбалансувати соціальний ритм.

3. Сучасний індивід ностальгує за так званим «золотим віком». Ці переживання успішно використовуються в політичній комунікації. Така ностальгія зумовлює реконструкцію в сучасному світі архаїчних ритуалів і продукування нових обрядів. В сучасному світі гіперболізується міфологема апокаліпсису, що ілюструє колективну мрію про світову ініціацію та пояснюється загальною десакралізацією, яка зумовлює ослаблення енергетичного потенціалу сучасного ритуалу.

4. В масовій свідомості зберігаються міфологічні уявлення про простір. Таким чином, категорії центру, межі та шляху залишаються актуальними і сьогодні, що виражається в магічних ритуалах, та обрядах календарного циклу, які мають соціотерапевтичний ефект, виконують ініціаційні функції, інтегрують

соціум. Інтернет-і медіапростір, будучи сприятливим комунікативним середовищем для циркуляції соціальних смислів, піддаються сакралізації та міфологізації. В таких умовах придбання слави отримує ініціаційне навантаження.

5. Форми ініціацій життєвого циклу людини як спосіб соціалізації індивіда займають своє важливе місце в сучасному суспільстві. Всі суттєві складники ініціації простежуються в релігійних обрядах і в сучасних модифікаціях ритуалу. Утвердження і закріплення соціальних ролей, формування нових типів соціальних відносин відбуваються внаслідок іллокутивного акту, що здійснюється під час проведення ритуалу ініціації. Ініціація має значення не тільки для посвячаного, але і для приймаючої спільноти у вузькому сенсі, і для соціуму – в широкому. Руйнування механізмів вікової ініціації та ініціації смерті відбивається на всій соціальній системі, оскільки втрачаються важливі комунікативні моделі. Внаслідок сакралізації нових вимірів соціокультурної дійсності сьогодні має місце сакралізація успіху. Набуття статусу успішної людини отримує ініціаційне навантаження. Ініціація до субкультурної спільноти може бути для молодого людини компенсацією відсутності сценарію вікової ініціації. Вступ до спільноти може вважатися ініціацією лише в разі глибокого суб'єктивного переживання процесу посвяти неофітом.

6. У сучасному українському суспільстві набуває широкого поширення ігрова комунікація, Ігровий елемент збільшується в неігрових видах діяльності. На цьому тлі, ритуал набуває ігрового характеру. Ми припускаємо, що в подальшому ігрова і ритуальна комунікація будуть співіснувати синкретично. Сьогодні ритуально-ігровий тандем можна спостерігати у феномені свята і в техніці психодрами.

7. Політичний та рекламний міфи створюються штучно і використовуються для маніпулювання. Так принципи, що лежать в основі функціонування обряду жертвопринесення сьогодні зберігаються в переконанні про порівнянність жертви і винагороди, ціни та якості. Подібні міфологічні уявлення слугують об'єктом для політичних і рекламних маніпуляцій. Ритуально-

міфологічні моделі також тісно пов'язані з політичною ідеологією і комунікацією та використовуються в цілях маніпулювання масами: Будь-яка зміна політичного режиму відбувається за сценарієм обряду переходу, а характерний для міфологічного світогляду поділ на "своїх" та "чужих" використовується для інтеграції та диференціації груп за принципом політичних поглядів, загострення або пом'якшення ідеологічних конфліктів.

8. Накопичення, збереження і трансляція ритуалом архетипних соціокультурних смислів зумовлює духовно-практичну природу останнього. Обряд є невід'ємним складником процесу духовного пізнання. Духовно-практична природа ритуалу проявляється у творчому компоненті, що неодмінно є наявним в обряді.

9. Перспективи дослідження теми пов'язані з аналізом масової свідомості українців для виявлення сучасних міфологічних орієнтирів і сакральних об'єктів, з урахуванням актуальної для українського суспільства орієнтації на споживання і досягнення певного соціального статусу; поглибленням вивчення сучасних інститутів ініціації та субкультурних спільнот, наявних в українському соціальному просторі; розглядом ритуалу в ракурсі соціальних ігор, подальшому вивченні міфолого-ритуальних основ рекламної, психотерапевтичної, політичної комунікації в контексті еволюції українського соціуму.

Список використаних джерел

1. Агапкина Т. А. Звуковое поле традиционного календаря // *Голос и ритуал. Материалы научной конференции (Старая Руза (Моск. обл.), май 1995 г.)*. Москва, 1995. С. 9-11.
2. Адоньева С. Б. Ритуал, он же – обряд. Разговор об определениях // *Персонал-Микс*. 2007. Вып. 6. URL: http://www.folk.ru/Research/adonyeva_ritual_2007.php (дата обращения: 11.03.2018).
3. Аксьонова Н. В. Міфо-ритуальні основи дитячих ігор (на матеріалах Слобожанщини кінця XIX – початку XX ст.). Автореферат дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук, спец. 07.00.05. Київ, 2007. URL: http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&Z21ID=&Image_file_name=DOC/2007/07anvkps.zip&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1 (дата звернення: 24.03.2018).
4. Алешина И. В. Обряд как интеграционная форма социальной и культурной коммуникации. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. социол. наук, спец. 22.00.06. Москва, 2005. 21 с.
5. Андросчук О. Ю. Роль ініціацій у процесі становлення майбутніх офіцерів-прикордонників // *Вісник Нац. ак. Держ. прикорд. служби України*. 2010. Вип. 2. 14 с. URL: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/Vnadps_2010_2_24.pdf (дата звернення 25.03.2018).
6. Антонова А. В. Филогенетическая ритуализация и речевые повторы в манипулятивных сообщениях // *Вестник Челяб. гос. пед, ун-та*. 2010. Вып. 6. С. 225-234.
7. Апухтина Н. Г., Сафонова Н. А. Традиционная обрядовая культура в контексте культурологических исследований: обзор подходов // *Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств*. 2012. Вып. № 3 (31). С. 57-63. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/traditsionnaya-obryadovaya-kultura-v-kontekste-kulturologicheskikh-issledovaniy-obzor-podhodov.pdf> (дата обращения: 11.03.2018).

8. Арановский М. Г. Психическое и историческое // Процессы музыкального творчества: сб. ст. Москва, 2005. Вып. 8 (166). С. 7-20.
9. Аринин Е. И. Религиоведение. В 2 ч. Ч. 1. Владимир, 2005. 115 с.
10. Архангельская Л. С. Ритуал как инструмент управления современными организациями. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. социолог. наук, спец. 22.00.08. Москва, 2012. 26 с.
11. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. Москва, 1992. 527 с.
12. Ачитаева Е. А. Феномен "внутреннего видения" пространства в современном гуманитарном знании // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2012. № 11 (66). С. 19-22.
13. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург, 1993. 240 с.
14. Баркова А. Л. Новый Год: символика современного ритуала // Человек. 2002. № 1. С. 56-67.
15. Баркова А. Л. Толкиенисты. Архаическая субкультура в современном городе // Человек. 2003. № 5. С. 58-74. URL: <http://polit.ru/article/2003/09/26/625803/> (дата обращения: 25.03.2018).
16. Барц Э. Игра в глубокое: введение в психодраму. Москва, 1997. 139 с. URL: http://zelenin.com.ua/images/pdf/121_027.pdf (дата обращения: 25.03.2018).
17. Баскакова С. А. Современные представления о способах совладания с психическими расстройствами // Социальная и клиническая психиатрия. 2010. Т. 20, № 2. С. 88-96. URL: http://psychiatr.ru/files/magazines/2010_06_scp_259.pdf (дата обращения: 25.03.2018).
18. Белик А. А. Культурология. Антропологические теории культур. Москва, 1999. 238 с. URL: http://belikaa.narod.ru/Kulturologia_by_Belik_A_A.rar (дата обращения: 14.03.2018).
19. Белокопытова Е. И. Структура молодежной субкультуры // Электрон. науч. изд. «Аналитика культурологии». 2005. Вып. 2 (4). URL:

<http://www.analiculturolog.ru/journal/archive/item/154-structure-youth-subculture.html>
(дата обращения: 14.03.2018).

20. Белоусова Е. А. Представления и верования, связанные с рождением ребенка: современная городская культура. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. культурол. наук, спец. 24.00.01. Москва, 1999. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/belousova5.htm> (дата обращения: 24.03.2018).

21. Бёрн Э. Игры, в которые играют люди: психология человеческих взаимоотношений. Екатеринбург, 1999. URL: <http://bourabai.ru/library/berne/index.htm> (дата обращения: 14.03.2018).

22. Бидерманн Г. Энциклопедия символов. Москва, 1996. 335 с.

23. Бобрихин А. А. Обрядовое моделирование жилого пространства в культуре русских крестьян Урала // XXI век – век дизайна. Материалы Всерос. научно-практ. конф. (Екатеринбург, 15-16 мая 2014 г.). Екатеринбург, 2014. С. 28-33.

24. Бодрийяр Ж. Общество потребления: его мифы и структуры. Москва, 2006. 268 с.

25. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. Москва, 2000. 387 с.

26. Бойцов М. А. Величие и смирение: очерки политического символизма в средневековой Европе. Москва, 2009. 549 с.

27. Боринштейн Е. Р. Аксиологические страгемы образования // Освіта та соціалізація особистості. Матеріали Всеукраїнської наук. конф. (Одеса-Дніпропетровськ, 13 травня 2016 р). Одеса, 2016. С. 3-11.

28. Браудо Е. М. Всеобщая история музыки. Т. 1 (до конца 16 столетия). Петербург, 1922. 205 с. URL: <http://www.opentextnn.ru/music/epoch /braudo/Bd1. Before XVI century/?id=1754> (дата обращения: 14.03.2018).

29. Булычёва Д. Ф. Перформанс и хэппенинг как постмодернистские феномены постсоветской российской культуры: философский анализ. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 24.00.01. Астрахань, 2012. 24 с.

30. Буркерт В. Из книги «HomoNecans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе» // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / научн. ред. Л. И. Акимова и А. Г. Кифишин. Москва, 2000. С. 405-478.

31. Бурлачук В. Ф. Символічні системи і конституювання соціального смислу. Автореферат дис. на здобуття вченого ступеня д-ра соціол. наук, спец. 22.00.01. Київ, 2005. 31 с. URL: http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&Z21ID=&Image_file_name=DOC/2005/05bvfkss.zip&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1 (дата звернення: 26.03.2018).

32. Быкадоров А. И. Ритуал в современной культуре. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2006. 27 с.

33. Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание. Москва, 1988. 507 с.

34. Васильев С. С. Механизмы и уровни внедрения мифа в массовое сознание: масс-медиа как инструмент социального мифотворчества // Историческая и социально-образовательная мысль. 2009. № 2. С. 37-47.

35. Васильков Я. В. Древнеиндийский вариант сюжета о "безобразной невесте" и его ритуальные связи // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Москва, 1988. С. 83-127.

36. Вахромов Е. Е. К постановке проблемы психологии ритма // Мир психологии. 2002. № 3. С. 40-56. URL: <http://vakhromov.narod.ru/publ/docs/019.doc> (дата обращения: 26.03.2018).

37. Вачков И. В. Ритуалы // Основы технологии группового тренинга. Москва, 1999. Гл. 3.5. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/vachk01/txt14.htm> (дата обращения: 25.03.2018).

38. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. 2-е изд., испр. и доп. Москва, 2003. 238 с.

39. Вильданов И. Э. Социальный кризис: изучение, проблемы и решения // Вестник Казанск. технолог.ун-та. 2006. № 2. С. 310-314. URL:

<https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnyy-krizis-izuchenie-problemy-i-resheniya> (дата обращения: 22.03.2018).

40. Виноградова Л. Символика вещей звуков // *Голос и ритуал. Материалы научной конференции (Старая Руза (Моск. обл.), май 1995 г.)*. Москва, 1995. С. 24-26.

41. Вознесенская Е. Л. Инициационная арт-терапия как отклик на потребности современного клиента // *Простір арт-терапії: разом з вами: зб. ст.* Київ, 2006. Вип. 2. С. 12-22.

42. Вольф Д. В. Классификация молодежных субкультур на основе принципа DIY // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов, 2014. № 5. Ч. 1. С. 69-72.

43. Воробьев Ю. Л., Гайтюкевич Н. И. Социальные коммуникативные функции в контексте типологии коммуникаций // *Знание. Понимание. Умение*. 2010. № 1. С. 64-69. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2010/1/Vorobiev~Gaytiukevich/7_2010_1.pdf (дата обращения: 20.03.2018).

44. Всесвітня історія: програма для 10-11 класів загальноосвітніх навчальних закладів // *Офіційний веб-сайт МОН України*. URL: http://old.mon.gov.ua/images/education/average/prog12/vs_ist_st_ak.doc (дата звернення: 22.03.2018).

45. Гачев Г. Д. *Ментальности народов мира*. Москва, 2008. 544 с.

46. Гекман Н. А. Историко-культурные константы игры как основа разработки операционального понятия «игровой ритуал». *Мир науки, культуры, образования*. 2013. № 6 (43). С. 288-291.

47. Геннеп А. *Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов*. Москва, 1999. 198 с.

48. Генон Р. *Символика креста*. Москва, 2008. 703 с.

49. Генон Р. *Символы священной науки*. Москва, 2002. 494 с.

50. Голі-Оглу Т. В. Час і простір у східнослов'янській концептуальній картині світу та їх відображення в ритуальному дискурсі // Лінгвістичні студії: зб. наук. праць. Донецьк, 2007. Вип. 15. С. 436-440.

51. Голубович И. В. «Взорвать изнутри философию истории...»: Рождение богословия истории из духа феноменологии (Опыт Г. В. Флоровского). Предварительные замечания // Значение-смысл-символ. Теология, философия и эстетика на рубеже веков. Материалы Международной научной конференции (Кинерет (Израиль), 28-30 октября 2016). Москва, 2016. С. 41-47.

52. Голубович И. В., Петриковская Е. С., Тихомирова Ф. А. Современные дискуссии об актуальности знания о человеке: "Антропология умерла. Да здравствует антропология!" // Філософія і політологія в контексті сучасної культури. 2016. Вип. 1. С. 54-57.

53. Гребенюк Е. Г. Ритуал перехода и психотерапия // Консультативная психология и психотерапия. 2016. Т. 24. № 1. С. 97-108.

54. Громов Д. В. Роль юношеских инициационных посвящений в традиционном и современном обществе. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/folklorelaboratory/Gromov.htm> (дата обращения: 15.03.2018).

55. Гуревич П. С. Культурология. Москва, 2003. 336 с.

56. Гусева А. Ю. Городок Динь-Динь, или песни роботов // Звучащая философия: сборник. Санкт-Петербург, 2003. С. 68-73. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/guseva-ayu/gorodok-din-din-ili-pesni-robotov> (дата обращения: 28.03.2018).

57. Дагаева Е. А. Организационные ритуалы как механизм формирования корпоративной идентичности // Вестник Таганрог.ин-та управл. и экономики. 2009. № 1. С. 73-76.

58. Дёмина Н. В. Институционализация в сообществе ученых: защита кандидатской диссертации как обряд перехода // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Том VIII. № 1. С. 97-112.

59. Добролюбська Ю. А. Статус та рівні сприйняття минулого в історичній свідомості молоді // Освіта та соціалізація особистості. Матеріали Всеукраїнської наук. конф. (Одеса-Дніпропетровськ, 13 травня 2016 р). Одеса, 2016. С. 145-148.

60. Доброниченко Е. В. Функционально-семантические границы ритуального пространства: к вопросу об определении понятий // Известия ВГПУ. 2013. № 6 (81). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/funktsionalno-semanticheskie-granitsy-ritualnogo-prostranstva-k-voprosu-ob-opredelenii-ponyatiy> (дата обращения: 15.03.2018).

61. Долженков О. О. Етнополітичні процеси на півдні України в період формування тоталітаризму (1920-30-ті роки) // Заселення півдня України: проблеми національного та культурного розвитку. Матеріали міжнар. науково-метод. конф. (Херсон, 21-24 травня 1997 р.). Ч. II. Херсон, 1997. С. 334-337.

62. Донникова И. А. Идентичность как феномен антропологической сложности // Наук.записки Нац.ун-ту «Острозькаакадемія». Сер. «Культурологія». Вип. 17. Проблеми культурної ідентичності в ситуації сучасного діалогу культур. Матеріали ІХ міжнар. наук. конф. (Острог, 20-21 травня 2016 р.). Острог, 2016. С. 215-222.

63. Дридзе Т. М. Социальная коммуникация как текстовая деятельность в семиосоциопсихологии. // Общественные науки и современность. 1996. № 3. С. 145-152.

64. Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд. Москва, 1994. 399 с. URL: http://socioline.ru/files/5/88/6_durcheim-samoub.doc (дата обращения: 22.03.2018).

65. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Москва, 1998. С. 175-231.

66. Егоров Б. В., Коваленко А. В., Шевченко А. А., Гулавский В. Т., Лавренченко Г. К. Человек: постижение простоты в беспредельной сложности. Одесса, 2013. 633 с.

67. Ерасов Б. С. Обычай // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. Т. 2 / гл. ред. С. Я. Левит. Москва, 2007. С. 114-115.
68. Ерёмченко А. М. Краткое и ясное изложение нового понимания истории // Грани. 2012. № 1 (81). С. 26-31.
69. Ефимкина Р. П. Социально-психологическое содержание возрастных кризисов женщины в инициатических сюжетах волшебных сказок. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. психолог. наук, спец. 19.00.05. Ярославль, 2003. 14 с.
70. Жирар Р. Козел отпущения. Санкт-Петербург, 2010. 336 с.
71. Журавлёва А. С. Самоактуализация участников неформального молодежного объединения (на примере движения ролевых игр) // Вестник РУДН. Серия Психология и педагогика. 2014. № 1. С. 77-82.
72. Зимина И. С. Современный вариант инициации в процессе взросления подростков // Педагогическое образование в России. 2010. № 2. С. 75-82.
73. Зорина З. А. Игры животных // Мир психологии. 1998. № 4. С. 95-117. URL: <http://psylib.myword.ru/index.php?automodule=downloads&showfile=470> (дата обращения: 26.03.2018).
74. Иванова Е. В. Архетип апокалипсиса и его вербализация в текстах СМИ // Политическая лингвистика. Екатеринбург, 2012. Вып. 4 (42). С. 184-188.
75. Икаева Р. В. Теоретические концепции социальной коммуникации // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2012. Вып. 4. С. 253-260.
76. Ильин В. В. Экзистенциальные рефлексии бытийных смыслов. Мотивационная сфера смысложизненных ориентаций // Деньги и власть: искушение или смысл?. Киев, 2015. С. 582-591.
77. Инициация // Antinazi. Энциклопедия социологии. 2009. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/socio/1257/ИНИЦИАЦИЯ> (дата обращения 26.03.2018).
78. Ігнатенко І. Жіноче тіло у дослідженнях етнографів середини ХІХ – початку ХХ ст. // Вісник Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Історія. 2011. Вип. 107. С. 16-18.

79. Ільїн В. В. Соціальний простір у вимірах стратегій сучасного мислення / Трансформація засад формування та розвитку особистості в умовах сучасних соціальних викликів. Київ, 2016. С. 14-24.

80. Ільїн В. В. Українська філософська думка. Особливості української духовності на межі ХІХ-ХХ століть / Філософія. 2-ге вид., пер. і доп. Харків, 2017. С. 129-176.

81. Іщук Н., Іщук С. Поняття комунікації: множинність конотацій // Схід. 2017. № 1 (147). С. 97-101.

82. Кайуа Р. Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры. Москва, 2007. 304 с.

83. Калужникова Е. А. Паломничество как ритуал: сущность и культурно-исторические типы. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. культурологии, спец. 24.00.01. Екатеринбург, 2007. 24 с.

84. Капица Ф. С. Тайны славянских богов. Москва, 2007. URL: http://lib100.com/civilization/tayny_slavyanskikh_bogov/doc/ (дата обращения: 24.03.2018).

85. Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т. Т. 2. Мифологическое мышление. Москва, 2001. 280 с.

86. Кемеров В. Е. Введение в социальную философию. 3-е изд., испр. и доп. Москва, 2000. 314 с.

87. Кириленко Ю. Н. Проблема интерпретации ритуала в структурализме, постструктурализме и философии повседневного языка. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.03. Томск, 2011а. 19 с.

88. Кириленко Ю. Н. Проблема интерпретации ритуала в теории речевых актов Дж. Остина // Вестник ТГУ. 2011б. № 350. С. 63-66.

89. Кириленко Ю. Н. Проблема соотношения категорий мифа и ритуала в рамках современного лингвофилософского подхода к истолкованию ритуального действия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. В 2-х ч. Ч. I. Тамбов, 2013. № 10 (36). С. 93-96.

90. Кириленко Ю.Н. Философское измерение ритуала: ритуал как языковая игра // Вестник ТГУ. 2010. № 341. С. 39-43.
91. Клопыжникова А. А. Ромах О. В. Ритуал как кодификация обряда // Аналитика культурологии. 2008. № 11. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ritual-kak-kodifikatsiya-obryada> (дата обращения: 16.03.2018).
92. Коломиец Г. Г. Некоторые вопросы философской мысли о музыке Древнего Китая: статус и назначение в антропо-социальном аспекте. // Вестник Оренбург.гос. ун-та. 2009. № 7 (101). С. 181-187.
93. Конечкая В. П. Социология коммуникации. Москва, 1997. 303 с. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/koneck/intro.php (дата обращения: 20.03.2018).
94. Королёв К. М. Энциклопедия символов, знаков, эмблем. Москва, 2005. 603 с.
95. Костенко Л. Весільна комора у контексті обрядів господарської магії // Народна творчість та етнографія. 2007. №. 3-4. С. 29-36.
96. Кохановский В. П., Золотухина Е. В., Лешкевич Т. Г., Фатхи Т. Б. Философия для аспирантов. Изд. 2-е. Ростов-на-Дону, 2003. 448 с.
97. Куда ведет кризис культуры? Опыт междисциплинарных диалогов / под общ.ред. И. М. Клямкина. Москва, 2011. 538 с.
98. Куликов Д. В. Социальное пространство компьютерно-опосредованной реальности: опыт феноменологической реконструкции. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Иваново, 2007. 23 с.
99. Куликов С. В. Социальная коммуникация: дискурсивно-диалогическая природа и характерологические особенности. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2010. 20 с.
100. Купер Дж. Энциклопедия символов. Москва, 1995. 401 с.
101. Куприянов Б. В., Подобин А. Е. Очерк четвертый. Субкультура ролевого движения // Очерки общественной педагогики: ролевое движение в России. Кострома, 2003. С. 48-64. URL: <http://www.countries.ru/library/methoda/kupriyanov.rar> (дата обращения: 27.03.2018).

102. Лаврова В. П., Мухоплева А. М. Народная педагогика – воспитание детей реальной жизнью // Национальные культуры в социальном пространстве и времени. Материалы междунар. научно-практ. конф. (Прага, 10-11 марта 2013 г.). Прага, 2013. С. 30-32.

103. Лагутина А. В. Молодежная субкультура как игровая мифоритуальная система. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 24.00.01. Тюмень, 2013. 28 с.

104. Лангер С. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства. Москва, 2000. Глава 8. URL: <http://www.kph.npu.edu.ua!/e-book/clasik/data/langer/08.html> (дата обращения: 27.03.2018).

105. Ланкин В. Г., Ланкина Е. Е. Смысл и язык духовной музыки православной традиции // Вестник Том.гос. пед. ун-та. 2011. № 13 (115). С. 247-253.

106. Лебедев Д. В. Ритуал и инновация в процессе социального воспроизводства. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Екатеринбург, 2007. 25 с.

107. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Москва, 1994. 603 с.

108. Леви-Строс К. Первобытное мышление. Москва, 1994. 384 с.

109. Липовцева А. В. Игровая теория культуры: социально-культурологические аспекты // Мир науки, культуры, образования: научный журнал. 2010. № 2 (21). С. 262-264.

110. Лисина Е. А. К вопросу о механизмах перехода: социально-философский аспект // Вестник Оренбург.гос. ун-та. 2011. № 7 (126). С. 115-120.

111. Лисина Е. А. Феномен ритуала в жизни общества (социально-философский анализ). Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Оренбург, 2008. 21 с.

112. Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000. С. 11-148.

113. Лотман Ю. М. Культура и язык // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002а. С. 147-153.

114. Лотман Ю. М. Семиотика сцены // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002b. С. 401-431.

115. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002с. С. 211-225.

116. Лотман Ю. М. Тезисы к проблеме "Искусство в ряду моделирующих систем" // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002d. С. 274-293.

117. Лотман Ю. М. Тезисы к семиотике русской культуры // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002е. С. 226-236.

118. Лотман Ю. М. Текст в тексте // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002f. С. 58-78.

119. Лотман Ю. М. Текст и функция // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002g. С. 24-37.

120. Лотман Ю. М. Технический прогресс как культурологическая проблема // Статьи по семиотике культуры и искусства. Санкт-Петербург, 2002h. С. 237-262.

121. Мазурик А. В. Культурный перформанс как способ конструирования идентичности в сети интернет // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. Сб. ст. по матер. XVI междунар. науч.-практ. конф. (Новосибирск, 10 октября 2012 г.). Новосибирск, 2012. С. 27-34. URL: <https://sibac.info/conf/philolog/xvi/29363> (дата обращения: 28.03.2018).

122. Маклюэн Г. М. Понимание медиа: Внешние расширения человека. Москва, 2003. 464 с.

123. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. Москва, 1996. 416 с.

124. Малиновский Б. Магия, наука и религия. Москва, 1998. 304 с.

125. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. Москва, 1997. 224 с.
126. Марин А. Ю. Невроз и перверзия в зеркале ритуала. URL: http://ngmu.ru/cozo/mos/article/text_full.php?id=572 (дата обращения: 19.03.2018).
127. Мельник Е. А. Ритуал як засіб створення стереотипів культурних форм спілкування та поведінки // Гуманітарний часопис. 2013. № 1. С. 62-67.
128. Мельникова А. А. Музыка и специфика русского ритуала // Звучащая философия: сборник. Санкт-Петербург, 2003. С. 131-137. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/melnikova-aa/muzyka-i-specifika-russkogo-rituala> (дата обращения: 28.03.2018).
129. Миксюк А. С. Зороастрийские ритуалы очищения по данным Авесты // Гуманитарно-экономический вестник. 2014. № 2. С. 25-30.
130. Миронов А. В., Бабинов Ю. А. Основы религиоведения. Москва, 1998. 328 с.
131. Морина Л. П. Семиотика ритуализированных поведенческих форм культуры. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. д-ра филос. наук, спец. 24.00.01. Санкт-Петербург, 2008. 35 с. URL: <http://philosophy.spbu.ru/userfiles/kathedras/culturology/Morina/MorinaLP.pdf> (дата обращения: 26.03.2018).
132. Морозова Е. А. Психотерапевтический потенциал провокативных методов и форм социально-психологического воздействия (на примере авангардного искусства) // Московский психотерапевтический журнал. 2005. № 4. с. 137-153.
133. Мысык И. Г. Ритм в аспекте социального времени // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2015. № 2 (35). С. 62-65.
134. Мысык И. Г. Социальный опыт и конструирование реальности // Освітні стратегії розвитку духовної та світоглядної культури особистості громадянського суспільства. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції (Дніпро, 20-21 квітня 2017 р.). Частина 1. Дніпро, 2017. С. 37.

135. Нечипоренко Ю. Д. Ярмарка у Гоголя // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / научн. ред. Л. И. Акимова и А. Г. Кифишин. Москва, 2000. С. 383-391.

136. Нечипуренко В. Н. Ритуал: генезис социального бытия и формирование субъективности. Дис. ... доктора филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2002. 329 с.

137. Нивня А. А. Игровая сущность современного ритуала // Гілея. 2015а. Вип. 101 (№ 10). С. 359-362.

138. Нивня А. А. Инициации жизненного цикла в современном мире // Перспективи. 2015b. № 1 (63). С. 53-61.

139. Нивня А. А. Коррелятивные связи ритуала и времени в современном обществе // American Journal of Scientific and Educational Research. New-York, 2014a. No. 1 (4), vol. II. P. 372-376.

140. Нивня А. А. Механизмы воздействия ритуала на индивидуальное время // Грані. 2016. Том 19, № 8 (136). С. 52-58. doi:10.15421/171652.

141. Нивня А. А. Ритуал в контексте символизации пространства // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2014b. Вип. 2 (33). С. 104-111.

142. Нивня А. А. Эволюция ритуала от древности к современности // Грані. 2014c. Том 17, № 6 (110). С. 48-54.

143. Нивня Г. О. Ритуал у ракурсі теорії соціальної комунікації // Наукове пізнання: методологія та технологія. 2017. Вип. 2 (39). С. 70-76.

144. Овсиенко Ф. Г. Инициация // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 2 / рук.проекта В. С. Степин, Г. Ю. Семигин. Москва, 2010. С. 121.

145. Орлов Д. В. Коммуникативные особенности ролевой субкультуры // Вестник СГТУ. 2009. № 2 (38). С. 280-284.

146. Паламарчук М. Л. Город как феномен в рамках социального пространства-времени // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2008. № 28 (63), ч. 1. С. 242-248.

147. Пасічник О. С. Теорія ритуалів переходу А. ван Геннепа: її зміст та верифікація на прикладі обрядів життєвого циклу. Автореферат дис. на здобут.

наук. ст. канд. філос. наук, спец. 09.00.11. Київ, 2009. 16 с. URL: http://www.irbis-nbu.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbu/cgiirbis_64.exe?C21COM=2&I21DBN=ARD&P21DBN=ARD&Z21ID=&Image_file_name=DOC/2009/09posojc.zip&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1 (дата звернення: 27.03.2018).

148. Пашина О. А. Мир живых и мир мёртвых в музыкальных звуках. // Голос и ритуал. Материалы научной конференции (Старая Руза (Моск. обл.), май 1995 г.). Москва, 1995. С. 76-81.

149. Петриковская Е. С., Тихомирова Ф. А. От гуманитарной экспертизы к экспертизе антропологической // Философия человека. Материалы научного симпозиума, посвященного памяти философа и психолога Галины Иванченко (Таганрог, 7-8 июня 2013 г.). Таганрог, 2013. С. 39-47.

150. Пигалев А. И. Время культуры // Культурология. XX век: энциклопедия. В 2 т. Т. 1. А-Л. Санкт-Петербург, 1998а. С. 131-134.

151. Пигалев А. И. Пространство культуры // Культурология. XX век: энциклопедия. В 2 т. Т. 2. М-Я. Санкт-Петербург, 1998б. С. 141-143.

152. Писаревская Д. Б. Феномен субкультуры ролевых игр в современном обществе. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук, спец. 07.00.07. Москва, 2009. 28 с.

153. Подгорецки Ю. Социальная коммуникация – наука XXI века // Историческая и социально-образовательная мысль. 2015. Т. 7, № 2. С. 157-163.

154. Подсевшие на игру. Нехимические пристрастия (патологический азарт). Москва, 2007. 197 с. URL: <http://bookree.org/reader?file=759802> (дата обращения: 25.03.2018).

155. Попков В. В. Духовная культура как осевой фактор устойчивого развития общества // Перспективи. Сер.: Соціологія. 2016. № 1 (67). С. 94-99.

156. Попович О. В. Особливості формування кримінальної субкультури: філософсько-правовий аспект. Автореферат дис. на здобуття наук.ступеня канд. юрид. наук, спец. 12.00.12. Львів, 2015. 21 с.

157. Почепцов Г. Г. Теория коммуникации. Москва, Киев, 2001. 656 с.

158. Притчин А. Н., Терemenko Б. С. Миф и реклама // *Общественные науки и современность*. 2002. № 3. С. 149-163.

159. Прозерский В. В. Архаизирующие тенденции в современной художественной культуре // *Миф и художественное сознание XX века* / отв. ред. Н. А. Хренов. Москва, 2011. С. 253-267.

160. Прозорова Ю. А. Интерактивный ритуал как социально-коммуникативная технология организации группового взаимодействия. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. социолог. наук, спец. 22.00.04. Санкт-Петербург, 2009. 22 с.

161. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Москва, 2000. 336 с.

162. Проценко О. П., Копылов В. А., Проценко А. Ф. Бизнес-ритуал в социальном пространстве современного общества // *Гуманітарний часопис: зб. наук. праць*. Харків, 2006. № 2. С. 5-15.

163. Пуларія Т. В. Особливості «жіночої» ініціації в українській народній казці // *Українознавство*. 2010. № 3. С. 162-167.

164. Пшегусова Г. С. Социальная коммуникация: сущность, типология, способы организации коммуникативного пространства. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. доктора филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2003. 49 с. URL: <http://cheloveknauka.com/sotsialnaya-kommunikatsiya-suschnost-tipologiya-sposoby-organizatsii-kommunikativnogo-prostranstva> (дата обращения: 21.03.2018).

165. Радзиевский В. А. Базовые резонансные субкультуры: теоретико-исторические аспекты // *Вестник Челяб. гос. ак. культуры и искусств*. 2014. № 3 (39). С. 54-59.

166. Радугин А. А. Введение в религиоведение: теория, история и современные религии. Москва, 2000. 240 с.

167. Романова К. С. Перформанс в повседневной жизни // *Дискурс Пи*. 2014. № 1. С. 15-18. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/performans-povsednevnoy-zhizni> (дата обращения: 29.03.2018).

168. Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки / сост., научн. ред. А. Л. Топоркова. Москва, 1995, 640 с.

169. Сальникова Е. В. Визуальность как идеальная материя мифологии в XX в. // Миф и художественное сознание XX века / отв. ред. Н. А. Хренов. Москва, 2011. С. 594-611.

170. Самойлова В. Е. Миф о герое и миф о супергерое // Сборники конференций НИЦ Социосфера. Прага, 2012. № 37. С. 86-89.

171. Сафронов А. Г. "Психологические" культы в системе современной религиозной культуры. URL: <http://www.countries.ru/library/religio/cults.htm> (дата обращения: 30.03.2018).

172. Сахилтарова Н. Г. Время и ритуал в традиционной культуре // Современные исследования социальных проблем (электрон.научн. журнал). 2012. № 11 (19). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/vremya-i-ritual-v-traditsionnoy-kulture> (дата обращения: 30.03.2018).

173. Седакова И. А. К описанию звукового ряда славянских родин: крик // Голос и ритуал. Материалы научной конференции (Старая Руза (Моск. обл.), май 1995 г.). Москва, 1995. С. 27-29.

174. Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. Москва, 2004. 320 с.

175. Сертакова И. Н. Социальные функции обряда и ритуала // Аналитика культурологии. 2005. № 3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sotsialnye-funktsii-obryada-i-rituala> (дата обращения: 21.03.2018).

176. Сертакова И. Н. Ценности культуры: генезис ритуализации и обрядности в восточных культурах // Аналитика культурологии. 2006. № 6. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/tsennosti-kultury-genezis-ritualizatsii-i-obryadnosti-v-vostochnyh-kulturah> (дата обращения: 21.03.2018).

177. Сивопляс Н. В. Аналіз співвідношення ініціації та психічної інфляції у проявах колективного несвідомого: (теоретико-методологічний аспект). URL:

http://www.slavdpu.dn.ua/rescentr/resurs_dopp.files/Page1535.htm (дата звернення: 21.03.2015).

178. Сивопляс Н. В. Риси архаїчної ініціації в психосоціальному просторі сучасного індивіда за методологією Дж. Кемпбелла // Вісник Харків. нац. ун-ту. Серія «Психологія». 2013. № 1065, вип. 52. С. 228-232.

179. Силичев Д. А. Концепция мифа К. Леви-Строса // Миф и художественное сознание XX века / отв. ред. Н. А. Хренов. Москва, 2011. С. 308-327.

180. Символы, знаки, эмблемы: энциклопедия. Москва, 2003. 495 с.

181. Скловський І. З. Етносоціальні аспекти сенсу українського буття: історико-філософський дискурс // Етнічна історія народів Європи: зб. наук. праць. Київ, 2015. Вип. № 47. С. 109-111.

182. Слуцкая Ю. Г. Ритуал: биологическое versus социальное // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. 2013а. № 5 (83). URL: <http://jurnal.org/articles/2013/filos13.html> (дата обращения: 30.03.2018).

183. Слуцкая Ю. Г. Ритуалы как способ социализации (сравнительный анализ традиционного и современного обществ) // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов. 2013б. № 9 (87). URL: <http://jurnal.org/articles/2013/filos31.html> (дата обращения 30.03.2018).

184. Слуцька Ю. Відбожественного до мирського: традиції та інновації в радянських ритуалах // Схід. 2013. № 4 (124). С. 166-170.

185. Сметана В. В. Социальная коммуникация: (Социально-философский анализ коммуникативных отношений и коммуникативного дискурса). Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2004. 32 с.

186. Смирнягина Т. Ю. Мифопоэтические истоки пластического театра // Труды Санкт-Петербург. гос. ун-та культуры и искусств. 2012. Т. 194. С. 65-71.

187. Соколов А. В. Коммуникационная деятельность и общение // Общая теория социальной коммуникации / А. В. Соколов. Санкт-Петербург, 2002. Гл. 2.

URL: <http://window.edu.ru/resource/468/42468/files/gl2.pdf> (дата обращения: 21.03.2018).

188. Соколов Ю. Е. Архаический ритуал как коммуникация // Знание. Понимание. Умение. 2009а. № 4. С. 189-194. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2009/4/Sokolov/27_2009_4.pdf (дата обращения: 21.03.2018).

189. Соколов Ю. Е. Лабиринт и ритуал (взаимодействие в культурном пространстве). Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 24.00.01. Москва, 2009b. 25 с.

190. Сообщество // Антинази А. Энциклопедия социологии. 2009. URL: <http://sociology.niv.ru/doc/encyclopedia/socio/fc/slovar-209-2.htm#zag-3756> (дата обращения 01.03.2018).

191. Сообщество. // Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. 4-е изд., доп. Москва, 2006. С. 747.

192. Сообщество // Ушаков Д. Н. Толковый словарь современного русского языка. Москва: Аделант, 2013. С. 641.

193. Ступин М. М. Мифологические и ритуальные аспекты функционирования социальной системы. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Саратов, 2011. 21 с.

194. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. Москва, 1989. – 573 с.

195. Темирболат А. Б. Категория темпорального ритма в современном литературоведении // Филология, искусствоведение и культурология: тенденции развития. Материалы междунар. заочн. научно-практ. конф. (12 марта 2012 г.). Новосибирск, 2012. С. 180-189.

196. Темченко А. І. Ритм у лікувальних обрядових текстах: міфологія дискурсу і семантика образної системи // Вісник Черкаського ун-ту. Серія «Історичні науки». 2015. Т. 362, № 29. С. 61-71.

197. Тендрякова М. В. Первобытные возрастные инициации и их психологический аспект (по австралийским материалам). Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук, спец. 07.00.07. Москва, 1992. 33 с. URL:

<http://cheloveknauka.com/pervobytnye-vozzrastnye-initsiatsii-i-ih-psihologicheskiy-aspekt> (дата обращения 22.03.2018).

198. Тихомирова С. В. Динамика социальных представлений о празднике у современной российской молодежи. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. психолог. наук, спец. 19.00.05. Москва, 2008. 25 с.

199. Ткачева Е. П. Мифосемиотика тюремной субкультуры в контексте маргинального сознания. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. культурологии, спец. 24.00.01. Киров, 2009. 20 с.

200. Ткачева Е. П. Функции игры в тюремной субкультуре // Вестник Вятского гос. гуманит. ун-та. 2008. № 4. С. 130-132.

201. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных раннелитературных памятниках. Москва, 1988. С. 7-60.

202. Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. Санкт-Петербург, 1998. Ч. 2, гл. 1. URL: <http://psylib.org.ua/books/torch01/txt08.htm> (дата обращения 20.03.2018).

203. Тресиддер Д. Словарь символов. Москва, 1999. 444 с.

204. Триль Ю. Н. Ритуал в традиционной культуре // Известия рос. гос. пед. ун-та им. А. И. Герцена. 2008. № 27 (61). С. 263-268.

205. Тхостов А. Ш. Болезнь как семиотическая система. Ч. 1 // Вестник Моск. ун-та. Сер. 14: Психология. 1993. № 1. С. 3-16.

206. Тэрнер В. Символ и ритуал. Москва, 1983. 277 с.

207. Утехин И. В. Место действия. Публичность и ритуал в пространстве постсоветского города. StrelkaPress, 2012. URL: <https://www.litres.ru/static/trials/04/58/29/04582977.a4.pdf> (дата обращения 30.03.2018).

208. Уткина А. Н. Роль ритуала в трансляции содержания социальной памяти: социально-философский анализ. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.11. Красноярск, 2012. 28 с.

209. Филатова Е. А. Праздник как единство игры и ритуала // Вестник Челяб. гос. ун-та. Вып. 28: Философия. Социология. Культурология. 2012. № 35 (289). С. 108-112.

210. Филатова Е. А. Праздник как ритуально-игровое событие. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 24.00.01. Тюмень, 2013. 24 с.

211. Халапсис А. В. Цифровые технологии и перековка железных людей // ScienceRise. 2016. Т. 7, № 1 (24). С. 55-61. doi:10.15587/2313-8416.2016.69141.

212. Хамрина Ю. А. Способы и пути трансформации ритуалов в современном обществе // Вестн. Том.гос. ун-та. 2011. № 347. С. 53-56.

213. Хархалис У. М. Звичай, традиція, обряд, ритуал як форми відображення суспільних відносин // Мультиверсум. Філософський альманах. Київ, 2004. № 44. URL: https://www.filosof.com.ua/Jornel/M_44/Harhalis.htm (дата звернення: 01.03.2018).

214. Хейзинга Й. Homo Ludens. Статьи по истории культуры. Москва, 1997. 416 с.

215. Хома Н. М. Політичний перформанс як постмодерна форма соціального протесту // Вісник НТУУ «КПІ». Політологія. Соціологія. Право. 2014. Вип. 1 (21). С. 18-22.

216. Черкасова Ю. Ю. Миф в контексте тюремной субкультуры (на примере российской тюремной мифологии) Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук, спец. 09.00.13. Ростов-на-Дону, 2009. 24 с.

217. Чуйко С. І. Видова та типологічна трансформація сучасних святково-обрядових заходів (на матеріалі Придніпровського регіону України). Автореферат дис. на здобуття наук. ступеня канд. наук культурології, спец. 26.00.04. Харків, 2009. 20 с. URL: http://disser.org.ua/files/orig_study_files435903259023405/7880d7226e872b776d8b9f23975e2a3d.zip (дата звернення: 21.03.2018).

218. Чухина А. А. Семантика запретов и предписаний для роженицы в ритуальном тексте родин. URL: <https://narfu.ru/upload/iblock/e98/chukhina->

anastasiya-aleksandrovna.-semantika-zapretov-i-predpisaniy-dlya-rozhenitsy-v-ritualnom-tekste-rodin.pdf (дата обращения: 01.03.2018).

219. Шалыгина О. В. Антропологический смысл художественного ритма // Знание. Понимание. Умение. 2009. № 3. С. 167-172. URL: http://www.zpu-journal.ru/zpu/contents/2009/3/Shalygina/25_2009_3.pdf (дата обращения: 01.03.2018).

220. Шапинская Е. Н. Футбол в социокультурном контексте // Миф и художественное сознание XX века / отв. ред. Н. А. Хренов. Москва, 2011. С. 612-627.

221. Шинкаренко В. Д. Элементарные социальные ритуалы. // Грані. 2014. Т. 17 № 4. С. 91-97.

222. Шкурина Т. Г. Инициация как социальная практика // Вестник Самар. гос. ун-та. 2011. № 85. С. 60-65. URL: http://vestnik-old.samsu.ru/articles/517/85_9.pdf (дата обращения: 24.03.2018).

223. Шмерлина И. А. Этологическая концепция ритуала // Человек. 2002. № 1. С. 31-43.

224. Щепанская Т. Б. Система: тексты и традиции субкультуры. Москва, 2004. 288 с.

225. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. Москва, Киев, 1996. 288 с.

226. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев, Москва, 2002. 224 с.

227. Элиаде М. Священное и мирское. Москва, 1994. 144 с.

228. Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. Москва, Санкт-Петербург, 1999. 356 с.

229. Эльконин Д. Б. Психология игры. 2-е изд. Москва, 1999. 360 с.

230. Энциклопедия символов / сост. В. М. Рошаль. Москва, Санкт-Петербург, 2008. 1007 с.

231. Burkert W. Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions. Cambridge (MA), 1996. XII, 255 p.

232. Farnell L. R. *The evolution of religion: an anthropological study*. London, New York, 1905. IX, 234 p.

233. Goldberg R. *Performance Art: From Futurism to the Present*. Rev. and expanded ed. London, 2001. 232 p.

234. Leach E. R. *Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge, 1976. 105 p.

235. Leach E. R. *Ritual* // *International Encyclopedia of Social Sciences*. Vol. 13. Psyc – Samp. New York, 1968. Pp. 520-526.

236. Monter E. W. *Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe*. Athens, 1984. 184 p.

237. Radcliffe-Brown A. R. *Structure and function in primitive society: essays and addresses*. London, 1971. VII, 219 p.

238. Rappaport R. A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, 2001. XXIII, 535 p.

239. Smith W. R. *Lectures on the Religion of the Semites: the Fundamental Institutions*. 3rd ed. London, 1927. 718 p.

ДОДАТКИ
ВІДОМОСТІ ПРО АПРОБАЦІЮ РЕЗУЛЬТАТІВ ДИСЕРТАЦІЇ
Нівні Ганни Олександрівни

№	Назва	Місце та дата проведення	Форма участі
1.	Участь у засіданнях наукового семінару кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»	м. Одеса, 26 квітня 2012 року, 23 квітня 2018 року	обговорення основних спрямувань дослідження; представлення основних результатів дослідження, їх обговорення
2.	Придніпровські соціально-гуманітарні читання. Всеукраїнська науково-практична конференція з міжнародною участю	м Дніпропетровськ, 29 листопада 2014 р.	участь у науково-практичній конференції, доповідь
3.	Освіта та соціалізація особистості. Всеукраїнська наукова конференція	м. Дніпродзержинськ, 25-26 березня 2014 р.	секційна доповідь
4.	Актуальні проблеми соціально-гуманітарних наук. V Всеукраїнська науково-практична конференція	м. Дніпропетровськ, 28 серпня 2015 р.	секційна доповідь
5.	Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства. Міжнародна наукова конференція	м. Одеса, 26-27 травня 2015 р.	секційна доповідь

6.	Освіта та соціалізація особистості. Всеукраїнська наукова конференція	м. Дніпропетровськ, 25-26 березня 2015 р.	секційна доповідь
7.	Суспільство, держава і церква у спектрі міждисциплінарних досліджень. Всеукраїнська науково-практична конференція, С. 70-72.	м. Хмельницький, 9-10 вересня 2016 р.	секційна доповідь
8.	Україна і світ у третьому тисячолітті: політичний, економічний, правовий та культурний виміри. Міжнародна науково-практична конференція	м. Одеса, 13-14 березня 2015 р.	секційна доповідь
9.	Методологія та технологія сучасного філософського пізнання. Міжнародна наукова конференція	м. Одеса, 29-30 травня 2014 р., 27 травня 2016 р..	секційна доповідь
10.	Науковий діалог "Схід-Захід". IV Всеукраїнська науково-практична	м. Кам'янецьк-Подільський, 25 травня 2015 р.	секційна доповідь