

УДК 159.923.019.4 : 17.023

Світлана Литвин-Кіндратюк

Психолого-історичні фігурації ритуальної поведінки особистості та типи раціональності

Аналізуються соціально-психологічні фігурації ритуальної поведінки особистості в культурному вимірі історичного процесу. Соціально-психологічною основою фігурування ритуальної поведінки особистості визначено перетворення екзистенції спільноти як колективного суб'єкта, який у культурному вимірі втілюється в традиційному міфо-ритуальному комплексі. На основі прийомів психолого-історичної реконструкції визначено етапи ритуалізації поведінки з урахуванням панівного типу раціональності й конструювання провідних видів наративної компетентності, а також окреслено основні психолого-історичні ритми перетворень ритуальної та ритуально-побутової поведінки (рекурентний, періодичний, рекурсивний і пертурбативний). Логіку фігурацій ритуальної поведінки простежено від сакральних практик, як рефлексивних дій колективного суб'єкта доби архаїки, до ритуалізацій в умовах традиційного побуту і далі – до модерних деритуалізацій цих форм і новочасного поширення дифузних, індивідуалізованих форм. Останні зумовлюють потребу “повернення до ритуалів” як засобів стабілізації способу й укладу життя постмодерної особистості.

Ключові слова: релігійний ритуал, ритуальна поведінка, ритуалізація, колективний суб'єкт, міф, наративна компетентність особистості, тип раціональності, народна ікона

Svitlana Lytvyn-Kindratiuk

Psychological and historical figurations of ritual behavior of a person and types of rationality

The social and psychological figurations of ritual behavior of a person in the cultural dimension of the historical process are analyzed. The figuration of ritual behavior of a person is socially and psychologically based on the transformation of the existence of community as a collective subject, which, in the cultural dimension, is embodied in the traditional mythic and ritual complex. Based on the techniques of psychological and historical reconstruction, the stages of ritualization of behavior with reference to the dominant type of rationality and

4.2. Концептуальні імперативи релігії

the design of leading types of narrative competence are determined. The main psychological and historical rhythms of the transformations of ritual and ritual-everyday behavior (recurrent, periodic, recursive, and perturbative) are outlined. The logic of figurations of ritual behavior is traced from the sacred practices as reflexive actions of the collective subject of the archaic era to ritualizations in the traditional way of life, and then to the modern deritualizations of these forms and the recent spread of diffuse, individualized forms. The latter predetermine the need for “return to the rituals” as means to stabilize the way and manner of life of the postmodern person.

Keywords: religious ritual, ritual behavior, ritualizations, collective subject, myth, narrative competence of the person, type of rationality, folk icon

Соціально-психологічне дослідження сутності ритуалів передбачає їхній розгляд у тісному взаємозв'язку з традиціями, звичаями й обрядами. Ритуали як форми соціального контролю та колективного копіювання – це здебільшого найбільш архаїчні способи “творення”, конструювання соціального порядку з метою забезпечення інтеграції спільноти, збереження соціальних зв'язків у ній. Із позицій філософського аналізу та у контексті традиціології ритуал має стереотипну, достатньо жорстку соціальну структуру. Він виступає як високоорганізована й всезагальна дія, що виражає колективний світогляд, формує гуртове розуміння традиції, забезпечує чіткі ідентифікаційні кордони тощо. Нині ритуал і ритуальна поведінка вивчаються в площині різних наукових підходів (етнографічного, соціологічного, соціально-психологічного, семіотичного й ін.), що дозволяє визначати ритуал як символічну форму поведінки [1, с. 16–17], яка використовує символ для збереження й трансляції стрижневих цінностей, підтримання соціальних зв'язків у групах. Більшість учених нині схиляється до думки, що ритуали здійснюються скрізь, де є символічні системи, що регулюють сприйняття світу людиною та її поведінку в ньому [2, с. 180]. Водночас соціально-психологічні механізми перетворення ритуальної поведінки в її історичному розвитку залишаються недостатньо з'ясованими.

У сучасній соціології та соціальній психології, поряд з вивченням релігійних ритуалів, значна увага нині приділяється розгляду цілого спектра ритуалізованих форм поведінки (ритуали спілкування, застільні ритуали, мода). Вони вважаються похідними й дотичними до перших, проте розгортаються не в сакралізованому просторі, а у вимірах повсякденності, набуваючи в цих умовах значної автономності. З огляду на те, що ритуал є обов'язковою складовою всіх відомих релігійних форм, в етнографії, культурній антропології, релігієзнавстві, соціології, соціальній психології накопичено значний обсяг фактичного матеріалу стосовно видів і типів ритуалів.

Проте психологічна природа релігійного ритуалу, як і ритуалу загалом, слушно зауважує А. Сафронов, залишається недостатньо зрозумілою та вивченою [3]. Обґрунтовуючи основні положення теорії вчинку, В. Роменець розглядав ритуал у тісному зв'язку з міфологічною психологією. Вона виявляє себе через низку різноманітних значень, котрі є не лише суб'єктивними породженнями віри, а й мають опору у відповідних ритуалах. На думку вченого, ритуал є практичним подоланням принципів фаталістичної зумовленості подій і магічної сваволі, адже він реально організує й нормує поведінку людини [4, с. 127]. Соціально-психологічний аналіз історіогенезу ритуалів і похідних від них ритуалізованих форм поведінки особистості, тобто ритуально-побутової поведінки в єдності її складових, може, на нашу думку, значно поглибити розуміння їхньої сутності шляхом закономірностей перетворень.

Метою нашої розвідки є аналіз історіогенезу ритуальної поведінки особистості в соціальних спільнотах у зв'язку з фігурацією типів раціональності як логічної основи історичної ментальності певної епохи.

Завдання полягає:

1) у з'ясуванні психологічної “клітинки” аналізу ритуальної та ритуалізованої поведінки особистості й окреслення їхніх функцій;

4.2. Концептуальні імперативи релігії

2) у визначенні варіантів комплементарності ритуальної поведінки й типів раціональності в історіогенезі особистості.

Труднощі дослідження ритуалів і різних форм ритуалізованої поведінки в соціально-психологічному аспекті пов'язані, на нашу думку, з недостатньою категоріальною озброєністю дослідників у цій царині. Адже тут панують поняття, що розкривають насамперед психологічну структуру особистості, не враховуючи сповна її соціокультурну детермінацію на макрорівні та здатність до самоконструювання на мікрорівні (це передбачає перехід на позиції методологічного плюралізму, спробу поєднання ідей соціокультурного й суб'єктного підходів). У пригоді тут може стати категорія колективного суб'єкта, що нині плідно розробляється в межах суб'єктного підходу в психології. Так, у дослідженнях А. Журавлева визначаються основні ознаки, рівні й психологічні типи колективного суб'єкта. Особливий інтерес викликають виокремлені дослідником рівні, що визначаються на основі конфігурації та домінування тих чи інших ознак (рівні взаємозв'язаності та взаємної залежності, спільної активності та саморефлексивності) [5, с. 76–77]. У працях В. Васютинського обґрунтовуються принципи інтеракційно-феноменологічного бачення психологічних джерел колективної суб'єктності з урахуванням її рівнів (інтеракційність, колективне опосередкування, спільно-взаємної феноменологічності тощо) [6, с. 46].

З метою соціально-психологічного аналізу історіогенезу ритуально-побутової поведінки особистості варто, на нашу думку, звернутися також до напрацювань у царині концепції соціальних репрезентацій С. Московічі [7] та його школи. Нові ідеї в межах цього напрямку представлені в працях Ж.-К. Абріка (центральне ядро й периферія соціального уявлення) та В. Вагнера (соціальні уявлення, що пояснюються на основі механізмів колективного коупінгу) [8]. Виходячи з методологічної плідності взаємозбагачення суб'єктного, психосоціального та герменевтичного підходів, які нині постають найбільш потужними напрямками в соціальній психології, можна

припустити, що саморефлексивний рівень колективного суб'єкта, який забезпечує конструювання соціальної екзистенції в групі, включає такі структурні компоненти:

1) предмет колективної рефлексії, змістом якого є соціальні уявлення про культурний ландшафт соціальної спільноти;

2) мотиви колективної рефлексії, в основі яких лежать потреби життєзабезпечення та життєздатності представників різних поколінь у межах спільноти;

3) рефлексивні дії колективного суб'єкта, як ритмічно повторювані стратегії-дійства (ритуали) спільного переживання значущих соціальних уявлень “тут-і-тепер”.

Провідні для життєздатності групи соціального уявлення, що є змістом предмета рефлексії великої групи як колективного суб'єкта, сакралізуються і виступають міфологічними уявленнями. Останнє передбачає уточнення поняття “міф” у цьому контексті. З погляду макropsихологічного аналізу засадничі соціальні уявлення колективного суб'єкта (міфи) як предмет його саморефлексії та його рефлексивні дії (ритуальні практики) виявляються тісно пов'язаними. На це вказують у своїх працях відомі дослідники міфів О. Лосєв та М. Еліаде. Наприклад, остаточна діалектична формула міфу за О. Лосєвим є “у словах дана чудесна особистісна історія” [9, с. 169], “розгорнуте магічне ім'я” [9, с. 170]. Від серцевими, від ядра міфу, тобто від його поняття, учений закликає перейти до реального аналізу реальних типів міфів, їхньої класифікації, що спирається на структуру абсолютної та відносної міфології. Остання, у свою чергу, передбачає звернення до поняття ритуал.

За М. Еліаде міф розповідає про діяння надприродних істот і прояви їхньої могутності. Він стає моделлю для наслідування при будь-яких проявах людської активності, оскільки його функція полягає в тому, щоби надати ці моделі під час здійснення обрядів і взагалі будь-яких значущих дій (це особливо важливо вряховувати в розумінні людини в архаїчних і традиційних

4.2. Концептуальні імперативи релігії

суспільствах) [10, с. 12–14]. З іншого боку, міф, як чудесна історія, є оповідним нарративом. Зі зміною соціокультурних і екосоціальних умов існування групи він, зникаючи з поля зору колективної саморефлексії, десакралізується, але продовжує побутувати, зберігатися в колективній пам'яті, щоправда, іноді перетворюється на казку. У процесі міжгенераційної передачі соціокультурного досвіду міф здатен збагачувати досвід членів групи, потребує від них розуміння та інтерпретації, засвідчує свою минулу причетність до певних ритуальних практик. Це зумовлює виникнення нових й нових конфігурацій так званих “первинних міфів” із ритуалізованими практиками, а також вторинних міфів із надалі видозміненими (ритуалізованими дифузними) практиками, що, своєю чергою, вимагає від особистості розвитку певного типу нарративної компетентності в цій царині.

Опираючись на положення відносно сутності особистості в контексті психогерменевтичних досліджень, що базуються на постнекласичній методології (запропоновані в працях Н. Чепелевої), розглядаємо нарративну компетентність своєрідною здатністю особистості не тільки в межах конкретної ментальності адекватно розуміти та інтерпретувати нарративи, а й здійснювати нарративні практики [11, с. 21].

Таким чином, мовиться про аналіз процесу фігурацій ритуалізованих форм поведінки не лише в мікрочасі окремої особистості, її життєвого шляху як представника певного покоління, а й у міжгенераційних зв'язках, а також у макрочасі історії загалом (останнє зумовлене зверненістю ритуалізованих форм поведінки до цінностей колективного суб'єкта). Він покликаний забезпечувати життєздатність членів поселенської спільноти й реалізовувати міжгенераційну естафету.

Ритуальну поведінку в складі традиційного ритуально-міфологічного комплексу розглядаємо як вияв сакрально-духовного ставлення соціальної спільноти до її життєвого світу, що представлений культурним ландшафтом. Колективна саморегуля-

ція поведінки членів соціальної спільноти засобами ритуальних дій слугує інтеграцією членів спільноти в цілісній колективній екзистенції. Вона покликана підвищити життєстійкість її членів, відтак постає механізмом саморефлексії групи. Зміст ритуалу відображає при цьому наявну чи частково закріплену в колективній пам'яті найбільш значущу конфігурацію структури довкілля як джерела життєздатності й життєзабезпечення її членів.

Інші, ритуалізовані форми поведінки (ритуали спілкування, застілля тощо), реалізуються в умовах повсякденності. Вони є десакралізованими, хоча й частково, і пов'язані із сакральними ритуалами, підтримуючи та постійно підтверджуючи в монотонному плині повсякденного життя їх епізодичний, проте особливий статус. Водночас ритуали й ритуалізовані форми поведінки переплітаються з міфологічними уявленнями, які є стрижнем соціальних уявлень, що конструюються тою чи іншою великою спільнотою на тлі традиційної, класичної чи посткласичної раціональності.

Тенденція до деміфологізації ядра соціальних уявлень спільнот в умовах посткласичної раціональності, які є творцями сучасного урбанізованого та технізованого довкілля, творення ними “нової”, “штучної” міфології на цьому ґрунті, призводить до деритуалізації поведінки особистості, а також до поширення компромісних індивідуалізованих форм ритуально-побутової поведінки.

Розглянемо етапи історіогенезу ритуалу та ритуалізованих форм поведінки у зв'язку з пануючими типами раціональності, з огляду на видозміни наративної компетентності особистості.

Перший етап (первісне мислення, архаїчна раціональність). Цьому ще недостатньо вивченому типу раціональності більшість учених, услід за Л. Леві-Брюлем, приписують дологічне мислення [12]. Останнє зумовлене, на нашу думку, пануванням у середовищі соціальної взаємодії та в первісному дискурсі з її особливою граматикою (О. Лосєв) [13] афективного досвіду уподібнення (В. Беньямін) [14] на противагу більш логічному досвіду розрізнен-

4.2. Концептуальні імперативи релігії

ня. Досвід уподібнення, такий собі переважно афективний спосіб організації життєвого досвіду, підпорядковується архетиповим ритмам поведінки, які позначимо як рекурентні [15]. Носіями цього типу раціональності слід вважати членів архаїчних спільнот, стародавніх мисливців і збирачів. Організація їхньої життєдіяльності, уклад життя для кожного з них виступали похідними від міфоритуальних дійств, у яких спільнота досягала стану синкретичної єдності та колективної екзистенції.

Другий етап (традиційна раціональність). Для цього етапу власне панування міфу за доби ранніх аграрних цивілізацій (Стародавній Єгипет, Шумер, Вавилон) та античності (Стародавня Греція та Рим) як чудесної історії, що конструюється групою в умовах безпосередньої взаємодії. Вона передбачає оволодіння її членами афективно й символічно насиченою міфологічною компетентністю, таким собі стародавнім емоційним інтелектом. Її варто позначити міфо-наративною, що реалізується в процесі низки ритуалів-дійств й зберігає пріоритет досвіду уподібнення над досвідом розрізнення. Греко-римська цивілізація, на думку Ж. Ле Гоффа, постала як урбаністична й здебільшого у такій формі поширювалася на свій ареал [16, с. 216]. Ритуально-побутова поведінка мешканців міст-держав Стародавнього Сходу, античних полісів і громадян Римської імперії в розмаїтті її форм конструюється як похідна від ритуальної, є її підтвердженням і повсякденним продовженням (застільний етикет симпозіуму у стародавніх греків, збереження масок предків у помешканні стародавніми римлянами тощо).

З виникненням християнства значущості набуває більш логічно вивірена, канонічно-наративна, книжкова компетентність особистості, яка була виплекана в лоні християнських релігійних практик. Вона включає глибокі знання, здатність розрізнявати, порівнювати, тлумачити священні тексти, а також відтворювати їх зміст у сакральних ритуалах для посвячених. Проте міфо-наративна компетентність ще довго залишається складовою життєздійснення особистості, що виявляється, зокрема, у багатоаспектності

релігійності сільського населення, його двовір'ї, що переконливо доводить у своїх працях А. Гуревич [17], у парадоксальності мислення, яскравій образності уяви, контрастності емоційної сфери середньовічної особистості, яку реконструював Ж. Ле Гофф [16].

У добу Раннього Середньовіччя між релігійними ритуалами та ритуально-побутовою поведінкою християн виникає певна неузгодженість. Перші своїм психолого-історичним змістом представляють сукупність рефлексивних дій зрілих античних урбанізованих колективних суб'єктів. Ці дії та засоби колективної рефлексії були збережені у колективній пам'яті наступних поколінь вірян шляхом канонізації релігійних текстів та сакралізації представлених в них явлень. Відтак згадані практики апелюють до канонічно-нарративної компетентності особистості. Натомість ритуально-побутова поведінка пересічного мешканця середньовічних поселень відображає переважно діяльнісний рівень актуальних на той час колективних суб'єктів в умовах малозаселених просторів тогочасної Європи, етнічний образ якої зазнав істотних змін внаслідок переселення народів.

Отже, припускаємо, що ритуальна поведінка особистості доби раннього середньовіччя в побуті продовжує зберігати функцію рефлексивних дій колективних суб'єктів агарних спільнот, носіїв дохристиянських вірувань і звернена до міфо-нарративної компетентності особистості. На цьому тлі у хронотопі європейських міст особливої значущості набувають як багаторічне будівництво масштабних соборів, які візуально та акустично, зокрема засобами музики дзвонів, організовують та ритмічно структурують як культурне доквілля, так і барвистий й мінливий гамір карнавалу. Віднині в міському житті багато важать народні дійства та періодичні ярмаркові свята, що сприяє чітким чергуванням на тлі повсякденності сакрального та профанного, праці та відпочинку і, зрештою, конструюванню "Людини граючої" (Й Гейзінга) [18].

Третій етап (рання класична раціональність). У добу Пізнього Середньовіччя, Відродження та Нового часу, а згодом і Просвіт-

4.2. Концептуальні імперативи релігії

ництва взаємодія ритуальної поведінки та форм ритуалізованої поведінки набуває більш узгодженого характеру. Їхнє протистояння послаблюється шляхом збагачення предмета рефлексії колективних суб'єктів – мешканців численних середньовічних міст новим змістом. Ідеться про різноманітні уявлення щодо світського життя тогочасних міст, побуту аристократів, міщан, ремісників, перших буржуа. Це призводить до зменшення питомої ваги колективно-сакральних уявлень у структурі цього змісту, іноді більш жорсткої ритуалізації форм повсякденної поведінки в мікрогрупах, наприклад, сім'ї (протестантизм, кальвінізм).

У часи Реформації значного поширення набуває світська книга, що збагачує соціальну взаємодію аристократів й міщан новим змістом [19]. Винайдення книгодрукування та утвердження позицій “Людини читаючої” створює в Західній Європі сприятливі умови для швидкого становлення читацької наративної компетентності, яка має передовсім не символічний, а раціонально-знаковий, рекурсивний характер. Вона стає домінуючою з-поміж попередньо названих її видів, які, проте, не зникають [20]. За Н. Еліасом, поцінування індивідуальності й творчості поєднується з більш жорстким соціальним контролем особистості [21], особливо це стосується її поведінки в побуті, а також розквітом ритуалізованих форм поведінки у вузьких аристократичних колах. Натомість у повсякденному житті особистості починає відчуватися дефіцит вже згаданих канонічної та міфо-символічної своїм характером наративної компетентностей, що надолужується спробами повсякчасного осмислення світу в сакральному просторі й часі. Як приклад згадаємо традицію іконошанування, що отримала значне поширення серед українців. Зазвичай розрізняють храмові канонічні й народні (хатні) ікони. Останні малювали для повсякденного релігійного життя мирян і розміщували в інтер'єрі житла. Вони були домінантою простору житла в ситуаціях буденності та небуденних свят чи ритуалів.

Відомо, що застосування сакрального предмета зображень, зокрема таких творів сакрального мистецтва, як ікони, з-поміж монотеїстичних релігій, використовуються лише в християнстві. Тут сформувалися дві традиції іконошанування. У межах першої з них дія ікони на особистість трактується, як вказівки на божественну реальність, що забезпечує зв'язок людини з Богом (католицизм). У межах другої традиції ікона постає священним предметом, що підлягає “обожненню”. Він поєднує особистість із горнім світом у реальності теперішнього (православ'я) [22]. Очевидно, що зазначене трактування впливу ікони в православ'ї передбачає надзвичайно інтенсивну взаємодію особистості із зображенням ікони, що набуває характеру “медіації між людиною і Богом” [23, с. 14]. Це зумовлює особливі вимоги саме до процесу сприймання сакрального образу, який набуває складного знаково-символічного, культурно-історичного характеру. У цьому контексті образ постає як ефективний засіб розуміння людиною себе на основі розуміння сакрального предмета, тобто релігійно-особистісної рефлексії.

Хатня ікона пов'язана з принципами просторово-часової поведінки сімейної групи та її членів, оскільки є складовою життєвого простору родини в етнокультурному аспекті. Відомо, що іконошанування здавна притаманне українцям, позаяк, зазначав П. Жолтовський, повага до них та “іконописання, утверджене на зламі XVI та XVII ст., у великих полемічних змаганнях і надалі залишилося складовою частиною православного обряду” [24, с. 11]. Саме творчість народних малярів стала, на думку вченого, одним із перших кроків еволюції українського іконопису в XVII–XVIII ст. На той час це явище настільки поширилося, що склалися локальні осередки народного іконопису. Так, поряд із народними іконами Карпат визнання отримують й ікони Поділля. Творчі осередки народного живопису “нерідко розміщувалися в монастирях, зокрема Бара, Немирова, Браїлова, Бучача, Чорткова та ін. міст” [25, с. 461]. Тут виготовляли не лише іконостаси для храмів, а й хатні ікони. Хатня ікона була сімейною реліквією, що забезпечувала міжпоко-

4.2. Концептуальні імперативи релігії

лінну спадкоємність в межах ритуально-естетизованої складової родинної традиції. На Поділлі “мати, збираючи дочку до свекрухи, давала їй рушники, скатерки, рядна, хустки, сорочки, а також дві ложки, що під час весілля зв’язані лежали на короваї, червоний пояс, калач чи коровай, курку, а в багатьох районах Поділля – й образ” [26, с. 226].

Повнота сприймання хатніх ікон була неможлива без наявного в членів родини релігійного досвіду, розвиненої наративно-канонічної компетентності, а присутність вишитих рушників з елементами колористики й міфологічної символіки того чи іншого етнографічного регіону, без сумніву, доповнювала її прадавньою міфо-нاراتивною компетентністю. Узгодженість хатньої ікони з хронотопом традиційної оселі, з просторово-часовою поведінкою її мешканців у ритуально-естетизованому аспекті передбачала конструювання канонічно-нاراتивної та міфо-нاراتивної компетентності особистості на засадах естетики повсякденності, позаяк “народна ікона пов’язана не стільки з традиційною іконографією, скільки з народним побутом і народними естетичними уподобаннями” [25, с. 462].

Четвертий етап (висока й зріла класична раціональність). На її тлі зменшується вплив ритуальної та ритуально-побутової складової на поведінку в контексті детрадиціоналізації способу життя. Поцінування інновації в добу всього модерного й наукового призводить до переважання форм ритуально-побутової поведінки, які стають більш індивідуально-витонченими. Тим самим ритми організації повсякденного життя набувають текстуально-рекурсивного характеру. На тлі розквіту художньої літератури, зростання читацько-нاراتивної компетентності повсюдно мовиться про красу поведінки, зовнішності, спілкування тощо. Віднині пересічний мешканець міста керується швидше не релігійними, а естетичними цінностями.

У постмодерному суспільстві, яке локалізується у великих урбаністичних поселеннях – мегаполісах, відбувається подаль-

ша деритуалізація повсякденного життя на засадах зростання техноємності побуту та віртуалізації соціальної взаємодії. Ритми повсякденної поведінки набувають дещо хаотичного, пертурбаційного характеру. Релігійні ритуальні й ритуально-побутові практики стають надто індивідуально вибірковими, тобто справою індивідуального самоконструювання життя, побудови власного життєвого проекту. Проте процеси десакралізації повсякденного життя іноді призводять до “похибок” у цих проектах, що зокрема виявляються в збідненні змісту індивідуальної екзистенції, втрати людиною почуття щастя та благополуччя. Останнє може стати наслідком десинхронізації життєдіяльності особистості з колективною екзистенцією спільноти, що призводить до зниження її життєздатності. У доквітлі великого міста поверненню постмодерної особистості на втрачені рубежі життєстійкості сприяють її занурення в сакральні хронотопи життя релігійних громад, споглядання сакральних споруд та предметів, глибока перцепція церковної музики (піснеспіву, дзвоніння), прийоми релігійної психотерапії засобами молитви тощо. Тим самим віртуалізація існування особистості на тлі панування комунікативно-нарративної компетентності доби глобалізації, як здатності до реалізації різноманітних нарративних практик, доповнюється та структурується релігійним досвідом і способами осмислення свого життя в єдності з Богом.

Таким чином, соціально-психологічний аналіз історичних фігур ритуальної поведінки в психокультурному вимірі історичного процесу засвідчує логіку історіогенезу її форм у зв’язку зі зміною типів раціональності та нарративної компетентності особистості. Психолого-історичний розвиток цієї поведінки відбувається від ритуальних сакралізованих практик, як рефлексивних дій колективного суб’єкта, до їхнього доповнення різноаспектними ритуалізаціями в межах діяльнісного рівня його активності в умовах традиційного побуту і, далі, – до деритуалізації цих форм. Масове поширення дифузних, індивідуалізованих форм ритуалізацій в добу

4.2. Концептуальні імперативи релігії

постмодерну спричиняє потребу у “поверненні до ритуалів” як засобів стабілізації способу та укладу життя нашого сучасника.

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург: Наука, 1993. 243 с.

2. Юрій М. Ф. Соціологія культури: навч. посіб. Київ: Кондор, 2006. 302 с.

3. Сафронов А. Г. Психология религии: монография. Киев: Ника-Центр, 2002. 224 с.

4. Роменець В. А. Історія психології Стародавнього світу і Середніх віків. Київ: Вища школа, 1983. 415 с.

5. Журавлев А. Л. Коллективный субъект: основные признаки, уровни и психологические типы // Психологический журнал. 2009. Т. 30. № 5. С. 72–81.

6. Васютинський В. О. Інтеракційно-феноменологічні параметри функціонування колективних суб'єктів // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка. Вип. 41. Серія: Психологічні науки: зб. наук. пр.: у 2 т. Чернігів: ЧДПУ, 2006. Т. 1. С.43–47.

7. Московичи С. Машина, творящая богов / пер. с фр. Москва: “Центр психологии и психотерапии”, 1998. 560 с.

8. Емельянова Т. П. Социальное представление – понятие и концепция: итоги последнего десятилетия // Психологический журнал. 2001. Т. 22. № 6. С. 39–47.

9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. Философия. Мифология. Культура. Москва: Политиздат, 1991. С. 22–186.

10. Елиаде М. Аспекты мифа / пер. с франц. Москва: Академический проект, 2000. 222 с.

11. Чепелева Н. В. Методологические основы исследования личности в контексте постнеклассической психологии // Актуальні проблеми психології: Психологічна герменевтика / за ред. Н. В. Чепелевої. Київ: ДП “Інформаційно-аналітичне агентство”, 2010. Т. 2, вип. 6. С. 15–24.

12. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. Москва: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с. (Серия “Психология: классические труды”).

13. Лосев А. Ф. О типах грамматического предложения в связи с историей мышления // Знак. Символ. Миф: труды по языкознанию. Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1982. С. 280–407.

14. Беньямін В. Вибране / пер. з нім. Ю. Рибачук, Н. Лозинська. Львів: Літопис, 2002. 214 с.

15. Литвин-Кіндратюк С. Д. Ритміка ритуальної поведінки в контексті історичних фігурацій релігійності // Історія релігій в Україні: наук. щорічн. / за ред. М. Капраля, О. Киричук, І. Орлевич. Львів: Логос, 2017. Вип. 27. С. 563–573.

16. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява / пер. з франц. Яреми Кравця. Львів: Літопис, 2007. 350 с.

17. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. Москва: Искусство, 1990. 396 с.

18. Гейзінга Й. Homo Ludens / пер. з англ. О. Мокровольського. Київ: Основи, 1994. 250 с.

19. Мак-Люен М. Галактика Гутенберга. Становлення людини друкованої книги. Київ: Ніка-Центр, 2001. 461 с.

20. Зубрицька М. Homo legens: читання як соціокультурний феномен. Львів: Літопис, 2004. 352 с.

21. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2001. Т. 2: Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. 382 с.

22. Остащук І. Полісемантичність християнської символіки простору // Вісник Прикарпатського університету. Серія Філософія й психологія. 2011. № 1. С. 53–61.

23. Москалець В. П. Психологія релігії: навч. посіб. Київ: Академвидав, 2004. 240 с.

24. Жолтовський П. М. Український живопис XVII–XVIII ст. Київ: Наук. думка, 1978. 328 с.

25. Откович В. П. Народний живопис // Поділля / під ред. Л. Ф. Артюх, В. Г. Балушок, З. Є. Болтарович та ін. Київ, 1994. С. 461–484.

26. Борисенко В. К. Весільні звичаї та обряди // Поділля / під ред. Л. Ф. Артюх, В. Г. Балушок, З. Є. Болтарович та ін. Київ, 1994. С. 217–228.