

ІНСТИТУТ СОЦІАЛЬНОЇ ТА ПОЛІТИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ НАПН УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ СОЦІАЛЬНОЇ ТА ПОЛІТИЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ НАПН УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**ЦУКУР ОЛЬГА ГРИГОРІВНА**

УДК 316.4:159.923


**ДИСЕРТАЦІЯ**

**ОСОБЛИВОСТІ КОНСТРУЮВАННЯ ОСОБИСТІСТЮ  
ПРАВОСЛАВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УМОВАХ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ  
СУСПІЛЬСТВА**

19.00.05 – соціальна психологія; психологія соціальної роботи

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата психологічних наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,  
результатів і текстів інших авторів мають посилання та відповідне джерело

  
\_\_\_\_\_ О. Г. Цукур

Науковий керівник – Кочубейник Ольга Миколаївна, доктор психологічних  
наук, старший науковий співробітник

Київ – 2021

## АНОТАЦІЯ

**Цукур О. Г. Особливості конструювання особистістю православної ідентичності в умовах секуляризації суспільства.** – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата психологічних наук за спеціальністю 19.00.05 – соціальна психологія; психологія соціальної роботи. – Інститут соціальної та політичної психології НАПН України. – Київ, 2021 р.

Дослідження за темою дисертації виконувались в межах науково-дослідної теми лабораторії психології спілкування Інституту соціальної та політичної психології НАПН України «Соціальні діалоги у вимірах когнітивного спілкування» (державний реєстраційний номер 0113U002136).

У роботі представлено результати дослідження особливостей конструювання особистістю православної ідентичності в умовах секуляризації суспільства, актуальність якого обумовлена змінами соціокультурного контексту та загальних інтерпретаційних рамок концептуалізації різноманітних уявлень про релігійність. Обґрунтовано, що врахування множинності релігійних проявів відкриває нові можливості у вивченні особливостей конструювання православної ідентичності і зумовлює розгортання її різноаспектних тлумачень залежно від процесів секуляризації і ресакралізації, що, в першу, чергу виражається в реструктуризації релігійного життя.

Уперше розкрито психологічний сенс процесів секуляризації українського суспільства як переходу від обов'язкового монорелігійного домінування до множинності релігійних формацій і який полягає у наданні особистості свободи вибору у конструюванні ідентичності на основі індивідуальної релігійності.

За результатами теоретичного аналізу православну ідентичність визначено як результат соціальної ідентифікації, що відбувається в процесі

релігійної соціалізації особи в інституті релігії через включення людини в систему конфесійних відносин (інституційна складова), через реалізацію релігійних практик повсякденності (позаінституційна складова) та через сприйняття і внутрішнє засвоєння нею релігійних доктрин, цінностей і норм (інтимно-особистісна складова). Відповідно, вивчення особливостей конструювання православної ідентичності здійснювалося з урахуванням усіх трьох складових.

Запропоновано теоретичну модель конструювання особистістю православної ідентичності в секулярному просторі, яку складають: суспільний вимір (рівні секуляризації); інституційний вимір (дискурсивні механізми, храмові практики); позаінституційний вимір (буденні релігійні практики); особистісний вимір (індивідуальна релігійність) та релігійні констеляції, у вигляді релігійного досвіду людини його природи (взаємозв'язки між складовими).

Обґрунтовано комплексну програму методів для виявлення особливостей конструювання особистістю православної ідентичності в умовах секуляризації. Показано, що адекватність застосування дослідницьких процедур ґрунтується на потребі врахування різнорівневості складових православної ідентичності, конституенти котрих перебувають на різних рівнях соціальної реальності.

На основі ієрархічного кластерного аналізу ідентифіковано специфічні наслідки чутливості особи до того чи того секуляризаційного впливу (тобто «суспільство», «родина», «особистість») і виявлено структуру множини об'єктів (тобто людей, які входять до складу вибірки) та поділу їх на однорідні групи (субвибірки). Виокремлено чотири субвибірки, залежно від особливостей реагування осіб на секуляризаційні процеси, які постають у якості незалежної суб'єктної змінної у квазіекспериментальному дослідженні та конституенти різних моделей православної ідентичності – «традиційної», «мішаної», «прагматичної», «профанної».

Поглиблено уявлення про нормативні елементи інституційного релігійного дискурсу, що організують компоненти православної ідентичності особистості. Показано, що *зміст інституційної складової* (спільний для усіх моделей) конструюється під впливом основних механізмів релігійного дискурсу, а саме: *механізм ідеологічної універсалізації* (відбувається легітимація стану речей; декларація постійності, незмінності фактів незалежних від специфічних умов); *механізм категоризації – концептуалізації* (виділення фактів з певної групи на основі конкретно взятої ознаки); *механізм уніфікації – ритуалізації* (стандартизація стану речей; символічне конструювання форм інституційності та повсякденності). Доведено, що інституційний дискурс в структурі православної ідентичності конструює спільне поле ціннісно-нормативних і догматичних основ релігії, а також забезпечує відтворення, контроль та підтримання відповідності буденних практики та дій особи встановленим релігійним стандартам.

Уперше виокремлено та описано особливості змісту й *структури традиційної, мішаної, прагматичної та профанної моделей православної ідентичності* як форм інтеграції повсякденних та інституційних практик в умовах секуляризованого суспільства.

Визначено специфіку моделей, що описують особливості конструювання особистістю православної ідентичності.

Доведено, що для *традиційного типу православної ідентичності* характерним є наявність внутрішньої потреби особистості в релігійному віруванні, вибудова переконань на основі віри в Творця як вищої сили, привнесення сакрального змісту у власне буття, а повсякденність постає простором, у якому увиразнюються релігійні норми, цінності та практики, оскільки православна традиція виступає головним мотивом та становить для них головну внутрішню цінність. На відміну від інших, особи з традиційним типом ідентичності не схильні комерціалізувати «релігійне» у власному житті, але в його організації активно дотримуються релігійних приписів.

Визначено, що особам зі *мішаним типом православної ідентичності* характерний пошук в православній традиції підтримки та захисту у різних життєвих обставинах, критичніше ставлення до опанування православною традицією та прагнення пізнати її основи не лише в інституційній інтерпретації, а й через рефлексію власного досвіду, а також вони менше схильні до містицизму. Релігійний пошук здійснюється не як самоціль, а з огляду на внутрішні потреби особистості з урахуванням зовнішніх умов.

Доведено, що для осіб із *прагматичним типом православної ідентичності* православна традиція виступає цінністю, яка грає другорядну роль і слугує інструментом для досягнення різних цілей у повсякденному житті, проте є корисною, оскільки забезпечує впевненість і розраду, соціальні контакти, статус і самовиправдання. Відвідування церкви, участь в релігійних обрядах, зовнішнє «воцерковлення» виступають засобами демонстрації власної лояльності щодо інституційного способу організації релігійного життя.

Визначено, що для осіб із *профанним типом православної ідентичності* характерним є несформованість внутрішньої потреби особистості в релігійному віруванні, схильність до магічного тлумачення сакрального, яке постає як частина релігійної обрядовості. Визначальною особливістю є те, що для них конфесійна належність і особиста релігійність не є безпосередньо взаємопов'язаними явищами, що знаходить вияв у непослідовній релігійній орієнтації.

Визначено функцію індивідуальної релігійності як адаптацію релігійних положень до особистих релігійних уявлень і ідей, що реалізується через еkleктичне поєднання суперечливих компонентів секулярного поля, систематизацію та структурацію останніх згідно з особистим досвідом вірянина.

Виокремлено соціально-психологічні наслідки процесу секуляризації, що характеризують поле у якому конструється православна ідентичність:  
1) *реструктуризація релігійного життя суспільства й особистості*, що має

наслідком диверсифікацію моделей православної ідентичності; 2) *ресакралізація буденності*, що призводить до актуалізації конфесійної належності як потреби у певній соціальній ідентичності; 3) *десинхронізація змісту морально-етичних регуляторів* як наслідок значущих змін в системі суспільних інститутів; 4) *синкретизація поглядів, цінностей та норм*, продукованих різними релігійними традиціями, що призводить до змістових змін конфесійної ідентичності.

Доведено, що особливості конструювання моделей православної ідентичності особистості походять від дії різних механізмів, що лежать у їхній основі: *традиційної* як доктриналізації основ православ'я; *мішаної* як привласнення положень, цінностей та норм православ'я; *прагматичної* як раціоналізації основних положень православної традиції; *профанної* як утилітарного використання релігійних практик.

Обґрунтовано необхідність подальшого комплексного вивчення механізмів підтримки та функціонування конфесійної ідентичності у соціокультурному просторі, що сприятиме гармонізації релігійної взаємодії та формуванню основ для конструктивних міжконфесійних та міжрелігійних діалогів у сфері соціального служіння та підтримки.

**Ключові слова:** православна ідентичність, індивідуальна релігійність, релігійний досвід, секуляризація, моделі православної ідентичності, рівні секуляризації, інституційний православний дискурс.

## SUMMARY

**Tsukur O.G. Peculiarities construction by personality of Orthodox identity in the conditions of secularization of society.** - Qualifying scientific work on the rights of the manuscript.

Dissertation for a Candidate Degree in Psychological Sciences in specialty 19.00.05 – social psychology; psychology of social work. – Institute for Social and

Political Psychology of National Academy of Educational Sciences of Ukraine, Kyiv, 2021.

The research after the theme of the dissertation was executed within the scientific direction of research of the laboratory of communication psychology of the Institute of Social and Political Psychology of National Academy of Educational Sciences of Ukraine «Social Dialogues in the Dimensions of Cognitive Communication» (state registration number 0113U002136).

The paper presents the results of a study of the peculiarities of personality construction of Orthodox identity in the context of secularization of society, the relevance of which is due to changes in socio-cultural context and general interpretive framework for conceptualizing various ideas about religiosity. It is substantiated that taking into account the multiplicity of religious manifestations opens new opportunities in studying the peculiarities of constructing Orthodox identity and determines the development of its various aspects depending on the processes of secularization and re-sacralization, which is primarily expressed in the restructuring of religious life.

For the first time, the psychological meaning of the processes of secularization of Ukrainian society as a transition from mandatory monoreligious domination to the multiplicity of religious formations and which consists in giving the individual freedom of choice in constructing identity based on individual religiosity.

According to the results of theoretical analysis, Orthodox identity is defined as the result of social identification that occurs in the process of religious socialization of a person in the institution of religion through the inclusion of a person in the system of confessional relations (institutional component), through the implementation of religious practices of everyday life (non-institutional component) and through its perception and internal assimilation of religious doctrines, values and norms (intimate-personal component). Accordingly, the study of the peculiarities of the construction of Orthodox identity was carried out taking into account all three components.

A theoretical model of personality construction of Orthodox identity in a secular space is proposed, which consists of: social dimension (levels of secularization); institutional dimension (discursive mechanisms, temple practices); non-institutional dimension (everyday religious practices); personal dimension (individual religiosity) and religious constellations, in the form of a person's religious experience of his nature (relationships between components).

The complex program of methods for revealing features of construction of the personality of orthodox identity in the conditions of secularization is substantiated. It is shown that the adequacy of the application of research procedures is based on the need to take into account the diversity of components of Orthodox identity, the constituents of which are at different levels of social reality.

Based on hierarchical cluster analysis, the specific consequences of a person's sensitivity to a particular secularization influence («society», «family», «personality») are identified and the structure of many objects (people in the sample) and their division. on homogeneous groups (subsamples). Four subsamples have been identified, depending on the peculiarities of individuals' responses to secularization processes, which appear as independent subject variables in quasi-experimental research and constituents of different models of Orthodox identity – «traditional», «mixed», «pragmatic», «profane».

The idea of the normative elements of the institutional religious discourse that organize the components of the Orthodox identity of the individual is deepened. It is shown that the content of the institutional component (common to all models) is constructed under the influence of the main mechanisms of religious discourse, namely: the mechanism of ideological universalization (legitimation of the state of affairs; declaration of permanence, immutability of facts independent of specific conditions); categorization mechanism - conceptualization (selection of facts from a certain group on the basis of a specific feature); mechanism of unification - ritualization (standardization of the state of affairs; symbolic construction of forms of institutionality and everyday life). It is proved that the institutional discourse in the structure of Orthodox identity constructs a common



field of value-normative and dogmatic foundations of religion, as well as ensures the reproduction, control and maintenance of compliance with everyday practices and actions of a person to established religious standards.

For the first time, the peculiarities of the content and structure of traditional, mixed, pragmatic and profane models of Orthodox identity as forms of integration of everyday and institutional practices in a secularized society are singled out and described.

The specifics of the models describing the peculiarities of the construction of the Orthodox identity by the person are determined.

It is proved that the traditional type of Orthodox identity is characterized by the presence of the inner need of the individual in religious belief, building beliefs based on faith in the Creator as a higher power, bringing sacred meaning into their own existence, and everyday life appears as a space in which religious norms, values and practices are expressed, because the Orthodox tradition is the main motive and is the main intrinsic value for them. Unlike others, individuals with a traditional type of identity are not inclined to commercialize the «religious» in their own lives, but their organization actively adheres to religious precepts.

It is determined that persons with a mixed type of Orthodox identity are characterized by the search for support and protection in the Orthodox tradition in different life circumstances, more critical attitude to mastering the Orthodox tradition and the desire to learn its basics not only in institutional interpretation but also through reflection of their own experience and they are less prone to mysticism. Religious search is carried out not as an end in itself, but in view of the internal needs of the individual, taking into account external conditions.

It has been proven that for people with a pragmatic type of Orthodox identity, the Orthodox tradition is a value that plays a secondary role and serves as a tool to achieve various goals in everyday life, but is useful because it provides confidence and comfort, social contacts, status and self-justification. Church attendance, participation in religious ceremonies, and external «churching» are a means of demonstrating one's loyalty to the institutional way of organizing religious life.

It is determined that for persons with a profane type of Orthodox identity is characterized by unformed inner need of the individual in religious belief, a tendency to a magical interpretation of the sacred, which appears as part of religious rites. The defining feature is that for them confessional affiliation and personal religiosity are not directly interrelated phenomena, which is manifested in inconsistent religious orientation.

The function of individual religiosity is defined as the adaptation of religious positions to personal religious ideas, which is realized through an eclectic combination of contradictory components of the secular field, systematization and structuring of the latter according to the personal experience of the believer.

The socio-psychological consequences of the process of secularization, which characterize the field in which the Orthodox identity is constructed, are singled out: 1) restructuring of the religious life of society and the individual, which results in diversification of models of Orthodox identity; 2) re-sacralization of everyday life, which leads to the actualization of confessional affiliation as a need for a certain social identity; 3) desynchronization of the content of moral and ethical regulations as a consequence of significant changes in the system of social institutions; 4) syncretization of views, values and norms produced by different religious traditions, which leads to semantic changes in religious identity.

It is proved that the peculiarities of constructing models of Orthodox identity of the individual come from the action of various mechanisms that underlie them: traditional as the doctrinalization of the foundations of Orthodoxy; mixed as the appropriation of the provisions, values and norms of Orthodoxy; pragmatic as a rationalization of the basic provisions of the Orthodox tradition; profane as a utilitarian use of religious practices.

The need for further comprehensive study of mechanisms of support and functioning of confessional identity in the socio-cultural space, which will contribute to the harmonization of religious interaction and the formation of foundations for constructive interfaith and interreligious dialogues in the field of social service and support.

**Key words:** Orthodox identity, individual religiosity, religious experience, secularization, models of Orthodox identity, levels of secularization, institutional, Orthodox discourse.

## **СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ АВТОРОМ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

*А) Наукові праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:*

1. Цукур О. Г. Довіра як складова віри у релігійному досвіді особистості. *Вісник Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка*. Чернігів: ЧНПУ, 2014. Вип. 121 (2). С. 193-196.

2. Цукур О. Г. Проповідницький дискурс: підходи до визначення поняття. *Психологічні науки: проблеми і здобутки: Збірник наукових статей Київського міжнародного університету й Інституту соціальної та політичної психології НАПН України*. Київ: КиМУ, 2014. Випуск 6. С. 277-292.

3. Цукур О. Г. Ресурси критичного дискурс-аналізу як методу дослідження інституційних основ православної ідентичності. *Наукові студії із соціальної та політичної психології*. Київ: Міленіум, 2015. Вип. 35 (38). С. 292-301.

4. Цукур О. Г. Конструювання релігійного переживання: сакралізована інтерпретація повсякденності. *Психологічні перспективи*. Луцьк: Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки, 2015. Вип. 25. С. 268-279.

5. Tsukur O. G. The application of content analysis for the textual construction of the Orthodox identity. *Наукові студії із соціальної та політичної психології*. Київ: Міленіум, 2016. Вип. 38 (41). С. 73-82.

6. Цукур О. Г. Конструювання особистістю православної ідентичності в секулярному суспільстві: позаінституційний вимір. *Психологічні науки: проблеми і здобутки: Збірник наукових статей Київського міжнародного*

університету й Інституту соціальної та політичної психології НАПН України. Київ: КиМУ, 2020. № 1-2 (15-16). С. 248-266.

7. Цукур О. Г. Особливості комунікативного конструювання соціального діалогу в релігійному дискурсі // *Соціальний діалог у вимірах когнітивного спілкування: [монографія]* / [О. М. Кочубейник, В. М. Духневич, З. Ф. Сіверс, І. В. Петренко, Н. О. Довгань, О. Г. Цукур, О. В. Івачевська]; за наук. ред. О. М. Кочубейник; Національна академія педагогічних наук України, Інститут соціальної та політичної психології. Кропивницький, 2018. С. 133-157.

*Б) Опубліковані праці апробаційного характеру:*

8. Цукур О. Г. Пізнавальні операції у процесі комунікативної взаємодії в православному дискурсі. *Молодь: освіта, наука, духовність: тези доповідей XI Всеукр. наук. конф.* (Київ, 09-10 квітня 2014 р.). Київ: Університет «Україна», 2014. С. 309-311.

9. Цукур О. Г. Структурна модель конструкту православної ідентичності особистості. *International Scientific-Practical Conference Actual questions and problems of development of social sciences: Conference Proceedings.* (Kielce, 28-30 June 2016). Kielce: Holy Cross University, 2016. P. 148-149.

10. Цукур О. Г. До питання вивчення психологічних компонентів конфесійної ідентичності особистості. *Роль і місце психології і педагогіки у формуванні сучасної особистості: збірник тез Міжнар. наук.-практ. конф.* (Харків, 15-16 січня 2021 р.). Харків: Східноукраїнська організація «Центр педагогічних досліджень», 2021. С. 121-124.

## ЗМІСТ

ВСТУП	15
РОЗДІЛ 1. СОЦІАЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ ЯК ПРОЦЕСУ ФОРМУВАННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ	24
1.1. Секуляризація як процес світоглядного рівня та «зміна умов віри»: соціально-психологічний вимір	24
1.2. Соціально-психологічні особливості освоєння особистістю православної традиції та структура індивідуальної релігійності	36
1.3. Теоретична модель конструювання православної ідентичності в секулярному полі України	51
Висновки до першого розділу	57
РОЗДІЛ 2. ЕТАПИ І ПРОЦЕДУРА ЕМПІРИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ МОДЕЛЕЙ КОНСТРУЮВАННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	61
2.1. Програма емпіричного дослідження особливостей конструювання православної ідентичності в умовах секулярного суспільства	61
2.2. Особливості комбінованої стратегії вивчення православної ідентичності: синтез двох методологій та об'єднання дослідницьких процедур	75
2.3. Дискурс-аналіз як метод вивчення специфіки змісту інституційної складової православної ідентичності	84
2.4. Обґрунтування процедури вимірювання показників позаінституційної складової православної ідентичності	99
2.5. Обґрунтування коректності операціоналізації показників інтимно-особистісної складової православної ідентичності	106
Висновки до другого розділу	110
РОЗДІЛ 3. ЗМІСТОВІ ОСОБЛИВОСТІ МОДЕЛЕЙ ПРАВОСЛАВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ, СКОНСТРУЙОВАНИХ В УМОВАХ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА	113
3.1. Розроблення опитувальника «Структура секулярного поля сучасного суспільства»	113
3.2. Формування субвибірки для проведення емпіричного	

дослідження особливостей конструювання православної ідентичності в умовах секуляризації суспільства	135
3.3. Аналіз інституційної складової в структурі моделей православної ідентичності особистості	142
3.4. Особливості змісту позаінституційної складової в різних моделях православної ідентичності	153
3.5. Особливості змісту інтимно-особистісної складової у різних моделях православної ідентичності	167
3.6. Варіативність моделей православної ідентичності особистості: інтерпретація подібностей та відмінностей	177
Висновки до третього розділу	187
ВИСНОВКИ	190
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	194
ДОДАТКИ	224

## ВСТУП

**Актуальність дослідження.** Надшвидкі темпи виникнення нових форм релігійної взаємодії, що є специфічною ознакою сьогодення, зумовлюють потребу у рефлексії змін соціокультурного контексту та різноманітних уявлень про релігійність загалом. Нині релігійні традиції мають вираження не тільки в доктринальних та інституційних формах, але і виявляються в безлічі практик повсякденного життя. За умов секуляризованої соціальності навіть ті особи, що вважають себе релігійними, оцінюють релігійний вплив на їхнє життя як менш вагомий, внаслідок чого спостерігаються зміни традицій, норм, правил та інших регуляторів суспільного життя, а також відбуваються істотні зміни у системі ідентичностей особистості.

Слід зазначити, що історія вивчення ідентичності загалом і релігійної ідентичності зокрема, є досить тривалою, а предметом уваги тих чи тих досліджень ставали у різні часи різноманітні їх аспекти. Питанню ідентичності приділялося багато уваги з боку таких науковців як Л. Виготський, Е. Еріксон, І. Кон, С. Макеєв, С. Московічі, В. Тарасенко, З. Фрейд, М. Шульга та інших. Ідентичність як результат процесів соціального конструювання розглядали у своїх працях Н. Антонова, О. Злобіна, В. Климчук, О. Кочубейник, Т. Титаренко, К. Черемних. Проблема релігійної ідентичності в теоретичному і практичному аспектах окреслюється працями закордонних і українських дослідників: А. Арістової, П. Бергера, В. Єленського, А. Забіяко, Г. Кулагіної, Х. Мола, І. Папаяні, С. Рижової, Р. Старка, Л. Филипович, К. Ходжаєвої, О. Шумілової. Досвід вивчення релігії та її трансформації під впливом постмодерних тенденцій розкрито в роботах Ж.-П. Віллема, А. Колодного.

Соціально-психологічний підхід до аналізу православної ідентичності як однієї з форм соціальної ідентичності пропонує розглядати її не як самостійну психологічну даність, а в контексті соціокультурних процесів, підкреслюючи її зв'язок зі складним контекстом сучасного світу. Акцент на вивченні варіативності інтерпретацій повсякденного життя загалом та

пошуків особистісної ідентичності, зокрема через релігійну основу буття є актуальним з тих міркувань, що надає доступ до індивідуальних форм релігійності людини. Врахування множинності релігійних проявів відкриває нові можливості у вивченні особливостей конструювання особистістю православної ідентичності і зумовлює розгортання її різноаспектних тлумачень залежно від процесів, які відбуваються одночасно: секуляризації і ресакралізації.

У зв'язку із вищезазначеним набуває актуальності вивчення особливостей конструювання православної ідентичності відповідно до параметрів конкретного культурно-історичного простору, що і зумовило вибір теми дисертаційної роботи – «Особливості конструювання особистістю православної ідентичності в умовах секуляризації суспільства».

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Роботу виконано в межах науково-дослідницької роботи лабораторії психології спілкування Інституту соціальної та політичної психології НАПН України «Соціальні діалоги у вимірах когнітивного спілкування» (державний реєстраційний номер 0113U002136). Тема дисертації затверджена на засіданні вченої ради Інституту соціальної та політичної психології НАПН України (протокол №02/09 від 29.01.2009 р.), узгоджено бюро Міжвідомчої ради з координації наукових досліджень з педагогічних і психологічних наук в Україні (протокол № 4 від 26.05.2009 р.), тему уточнено на засіданні вченої ради Інституту соціальної та політичної психології НАПН України (протокол № 02/20 від 06.02.2020 р.) та узгоджено бюро Міжвідомчої ради з координації досліджень у галузі освіти, педагогіки і психології (протокол № 2 від 31.03.2020 р.).

**Метою дослідження** є визначення особливостей конструювання особистістю православної ідентичності та її варіативності як форм інтеграції повсякденних та інституційних основ релігійності особистості в секулярному просторі.

**Об'єкт дослідження** - православна ідентичність особистості.



**Предмет дослідження** - особливості конструювання особистістю православної ідентичності в умовах секуляризації суспільства.

Для досягнення поставленої мети визначено такі **завдання**:

1. На основі теоретичного аналізу ідентифікувати основні соціально-психологічні тенденції, що відбуваються у соціумі завдяки процесам секуляризації та позначаються на освоєнні особистістю православної традиції й змісті індивідуальної релігійності.

2. Розробити методичний інструментарій та обґрунтувати процедуру дослідження особливостей конструювання особистістю православної ідентичності.

3. Визначити особливості конструювання моделей православної ідентичності як форм інтеграції повсякденних та інституційних основ релігійності особистості в умовах секуляризації суспільства.

4. Виокремити та охарактеризувати змістові особливості складових моделей православної ідентичності, що конструюються в умовах секуляризованого суспільства та визначити їхній внесок у специфікацію моделей.

**Характеристика вибірки.** У роботі використовувалися вибірки неймовірнісного характеру (вибірка методом снігової кулі, вибірка, керована респондентом) як такі, що найбільшою мірою відповідають вимогам досліджуваної сукупності. Загальний обсяг *вибірки* – 407 осіб віком від 17 до 56 років. Вибіркові сукупності формувалися на базі релігійних громад.

**Методи дослідження.** Для розв'язання поставлених завдань застосовувався комплекс методів, серед яких:

– *загальнотеоретичні* (аналіз, синтез, порівняння, систематизація, класифікація існуючих теоретичних підходів та емпіричних результатів, моделювання) – для вивчення філософської, релігійної, лінгвістичної та психологічної літератури;

– *критичний дискурс-аналіз* – для дослідження особливостей православного дискурсу й визначення нормативних елементів інституційного

релігійного дискурсу, які його формують: 1) текстуальний аналіз – для виділення та інтерпретації мовленнєвих одиниць (слова, речення, фрази, фрагменти тексту) та визначення первинних тем; 2) інтертекстуальний аналіз – для виявлення та організації смислового взаємозв'язку концепту «православ'я» (цитати, посилання, алюзії тощо); 3) контекстуальний аналіз – для пояснення особливостей співвіднесення інституційних та повсякденних практик в умовах секуляризації сучасного суспільства;

– *психодіагностичні методи*: для дослідження внутрішньої та зовнішньої релігійності особистості застосовано «Шкали релігійної орієнтації» (Г. Олпорта, Д. Росса) та «Тест структури індивідуальної релігійності» (Ю. Щербатих); для визначення рівнів секуляризації застосовано питальник «Структура секулярного поля сучасного суспільства» (авторський); метод семантичних універсалій для визначення повсякденних релігійних практик, процедури бесіди, інтерв'ю та експертних оцінювань – для забезпечення репрезентативності змісту опитувальника;

– *математико-статистичні методи* – для якісного та кількісного аналізу емпіричних даних (кластерний аналіз – для побудови моделей православної ідентичності; дисперсійний аналіз та U-критерій Манна-Уїтні – для виявлення статистично значущих відмінностей в показниках релігійності особистості; конфірматорний факторний аналіз, кореляційний аналіз (кореляції нульового та першого порядку),  $\alpha$  Кронбаха,  $\lambda$  Гутмана,  $\delta$  Фергюсона – для доведення структури, надійності та валідності шкал опитувальника; коефіцієнт рангової кореляції  $\rho$  Спірмена – для встановлення міри подібності повсякденних практик).

Опрацювання кількісних даних відбувалося методами математико-статистичного аналізу за допомогою комп'ютерного пакету IBM SPSS Statistics for Windows 22.0.

**Надійність та вірогідність результатів дослідження** забезпечувалися методологічним обґрунтуванням його вихідних позицій; використанням взаємодоповнюючих методів, адекватних об'єкту, предмету, меті та

завданням дослідження. Для перевірки і підвищення надійності інтерпретацій застосовувалися процедури *триангуляції даних* (використання різних джерел при проведенні дослідження), *триангуляції методів* (звернення до різних методів вивчення одного об'єкта та варіації даних в межах одного метода) та *теоретичної триангуляції* (використання різних поглядів на інтерпретацію однакових даних), а також процедури *аудиту даних*.

**Наукова новизна** одержаних результатів.

*Уперше:*

- *виокремлено* особливості конструювання православної ідентичності в секуляризованому суспільстві, а саме: 1) залежність змісту складових православної ідентичності від рівності розгортання процесу секуляризації – ресакралізація буденності найбільшою мірою позначається на змісті позаінституційної складової, зміна ролі релігійних інститутів – на змісті інституційної складової, переведення православної традиції в соціокультурну площину – впливає на інтимно-особистісну складову; 2) диференціація моделей православної ідентичності відбувається за рахунок різного ступеню інтеграції основ православної традиції у повсякденність та формування із урахування цієї ступеневості внутрішньої потреби у вірі; 3) варіативність змістового наповнення компонентів православної ідентичності, будучи обумовленою природою релігійного досвіду, закріплюється через сукупність застосовуваних особистістю релігійних (храмових та буденних) практик;

- *визначено* соціально-психологічні наслідки процесу секуляризації в Україні, серед яких: *реструктуризація* релігійного життя суспільства й особистості, що має наслідком диверсифікацію моделей православної ідентичності; *ресакралізація* буденності, що призводить до актуалізації конфесійної належності як потреби у певній соціальній ідентичності; *десинхронізація* змісту морально-етичних регуляторів як наслідок значущих змін в системі суспільних інститутів; *синкретизація* поглядів, цінностей та норм, продукованих різними релігійними традиціями, що призводить до змістових змін конфесійної ідентичності;

- *розкрито* психологічний сенс процесів секуляризації українського суспільства як переходу від обов'язкового монорелігійного домінування до множинності релігійних формацій, який полягає у наданні особистості свободи вибору у конструюванні ідентичності на основі індивідуальної релігійності;

- *визначено* функцію індивідуальної релігійності як адаптацію релігійних положень до особистих релігійних уявлень і ідей, що реалізується через еkleктичне поєднання суперечливих компонентів секулярного поля, систематизацію та структурацію останніх згідно з особистим досвідом вірянина;

- *представлено* православну ідентичність як трикомпонентну конструкцію, що складається в процесі релігійної соціалізації особистості в інституті релігії через її включення в систему конфесійних відносин (інституційна складова), через реалізацію релігійних практик повсякденності (позаінституційна складова) та через сприйняття і внутрішнє засвоєння нею релігійних доктрин, цінностей і норм (інтимно-особистісна складова);

- *виокремлено та описано* особливості змісту й структури *традиційної, мішаної, прагматичної та профанної* моделей православної ідентичності як форм інтеграції повсякденних та інституційних практик в умовах секуляризованого суспільства;

- *доведено*, що особливості конструювання моделей православної ідентичності особистості походять від дії різних механізмів, що лежать у їхній основі: *традиційної* як доктриналізації основ православ'я; *мішаної* як привласнення положень, цінностей та норм православ'я; *прагматичної* як раціоналізації основних положень православної традиції; *профанної* як утилітарного використання релігійних практик.

*Поглиблено уявлення:*

- про індивідуальну релігійність як феномен, який в інтегрованому вигляді визначає рівень впливу релігії на окрему особистість, а також

усвідомлення процесів і тенденцій, що відбуваються у різних релевантних сегментах життя соціуму;

- про релігійну практику як спосіб «привнесення» за допомогою символічних дій змісту релігійної доктрини у внутрішній індивідуальний досвід особистості та як механізм збереження і передачі релігійної традиції;

- про нормативні елементи інституційного релігійного дискурсу, що організують компоненти православної ідентичності особистості.

**Практичне значення.** Сформульовані в роботі теоретичні положення, емпіричні результати та висновки можуть бути використані при підготовці рекомендацій для планування і розробки програм культурної, конфесійної та молодіжної політики з метою успішної соціалізації молоді. На матеріалі роботи можливе формування засад для розробки та побудови психотерапевтичних та освітньо-навчальних програм. Розроблений опитувальник «Структура секулярного поля сучасного суспільства» уможливить діагностику особистісної чутливості до релевантних процесів. Результати дослідження можуть бути використані при розробці лекційних, семінарських та практичних курсів з психології релігії та етнопсихології, спецкурсів з православної психотерапії та екзистенційної психології.

Результати дослідження **впроваджено** в практику роботи Оболонського районного у м. Києві центру соціальних служб (довідка № 25-10-36 від 26.10.2020 р.), громадської організації православного спрямування «Елеос-Україна» (довідка № 17/09/2020/50/14-1 від 17.09.2020 р.), під час викладання навчальних дисциплін у Відкритому міжнародному університеті розвитку людини «Україна»: авторського спецкурсу «Конфесійна підтримка в соціальній роботі» у процесі підготовки фахівців із соціальної роботи (довідка № 2031 від 10.06.2019 р.) та психологічних дисциплін для фахівців-психологів (довідка № 2298 від 06.10.2020 р.).

**Апробація результатів дослідження.** Основні теоретичні положення, результати емпіричного дослідження та висновки роботи доповідалися й обговорювалися на IV Міжнародній науково-практичній конференції

«Особистість у сучасному світі: проблеми розвитку та психологічної допомоги» (м. Ніжин, 30-31 жовтня 2013 р.), VII Міжнародній науково-практичній конференції «Проблема особистості у сучасній психології: теорія, методологія, практика» (м. Одеса, 18-19 вересня 2014 р.), Міжнародній науковій конференції «Актуальні питання та проблеми розвитку соціальних наук» (м. Кельце, Республіка Польща, 28-30 червня 2016 р.), Міжнародній науковій конференції «Десяті Сіверянські соціально-психологічні читання» (м. Чернігів, 29 листопада 2019 р.), II Усеукраїнському конгресі із соціальної психології (з міжнародною участю) «Соціальна психологія сьогодні: здобутки і перспективи» (м. Київ, 7-8 листопада 2019 р.), Всеукраїнській науковій конференції «П'ять сіверянські соціально-психологічні читання» (м. Чернігів, 29 жовтня 2014 р.), XI Всеукраїнській науковій конференції студентів і молодих вчених «Молодь: освіта, наука, духовність» (м. Київ, 09-10 квітня 2014 р.), Всеукраїнській науково-практичній конференції «Соціальне становлення особистості в умовах суспільних трансформацій: наукові підходи та сучасні практики» (м. Київ, 15 грудня 2017 р.), VIII Всеукраїнській науковій конференції «Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина української держави» (м. Київ, 12-13 жовтня 2017 р.), XXI щорічній науковій конференції «Соціальна і політична психологія сьогодні: здобутки, проблеми, нові рубежі» (м. Київ, 3-4 березня 2015 р.), Науково-практичній конференції «Роль і місце психології і педагогіки у формуванні сучасної особистості» (м. Харків, 15-16 січня 2021 р.), методологічному семінарі «Концептуальні засади професійного розвитку особистості в умовах євроінтеграційних процесів» (м. Київ, 29 жовтня 2014 р.), VIII науковому семінарі «Множинність особистості у просторі життєвого досвіду» (10 червня 2010 р.).

**Публікації.** Основний зміст роботи відображено у 10 наукових публікаціях, серед яких 5 статей – у фахових наукових виданнях, включених до переліку МОН України, 1 стаття – у виданні України, яке включене до міжнародних наукометричних баз, 1 розділ у колективній монографії, 3

наукові праці, що засвідчують апробацію матеріалів дисертації та додатково відображають отримані наукові результати.

**Структура та обсяг дисертації.** Дисертація складається з анотацій, вступу, трьох розділів, загальних висновків, списку використаних джерел та 10 додатків. Загальний обсяг дисертації становить 274 сторінки, із них 178 сторінок основного тексту. Список використаних джерел містить 278 найменувань, із них – 50 англійською мовою. У роботі представлено 7 таблиць та 13 рисунків.

## РОЗДІЛ 1

### СОЦІАЛЬНІ ПЕРЕДУМОВИ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ ЯК ПРОЦЕСУ ФОРМУВАННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

У сучасному світі проблема становлення людини, як суб'єкта соціальних змін, досить часто розглядається крізь призму процесу набуття нею ідентичності, оскільки цей процес тісно пов'язаний з формуванням особистості, її морально-поведінкових якостей і здатності до саморозвитку. Також, при розгляді даної проблеми, слід враховувати і ті зміни, що відбуваються у світі в цілому. Глобалізація та інформатизація суспільства роблять розмитими не лише межі культурної, національної, релігійної, етнічної ідентичності, але й особистісної самототожності. Проблеми необхідності збереження цілісного «Я» у світі, що швидко змінюється (інтерпретація якого, так само, як інтерпретація індивідом самого себе постійно множитья), потребують пильної уваги як з боку науковців, так і з боку широкої громадськості.

#### **1.1. Секуляризація як процес світоглядного рівня та «зміна умов віри»: соціально-психологічний вимір**

Перманентна духовна криза і звернення до духовних цінностей в сучасному світі – це коло тем, яких все частіше торкаються представники сучасної науки. Окремим його ракурсом є співвідношення «світського» та «релігійного», де науковці прагнуть виявити нові аспекти й віднайти певні, часом несподівані, точки дотику різних світоглядних підходів[180]. Для наукового психологічного знання наведені питання є актуальними з тих міркувань, що дозволяють вивчати соціально-психологічні особливості різних релігійних явищ і феноменів, які обумовлюються процесами секуляризації суспільства (міжконфесійна та міжрелігійна комунікація, конструювання релігійної ідентичності, дослідження різних вимірів релігійності тощо).



Новітній етап секуляризації та його теоретичне осмислення представлено в роботах О. Богданової [14], І. Каргіної [71], С. Корольова [92], М. Мчедлова [116], А. Токарева [165], Д. Узланера [168; 170], А. Черенокова [205], О. Яроцької [225]. Наголос на переосмисленні секулярності в умовах стрімких глобалізаційних змін знаходимо у дослідженнях У. Луц [104]; І. Петрової [133], Т. Серги [151], М. Туленкова [166], Р. Халікова [190], Ф. Шандора [212; 213], Ю. Шевченко [214], С. Яремчука [224], В. Маркдіса [273], В. Рудометова [274].

На сьогодні більшість досліджень, що так чи так є дотичними до вивчення багатоаспектності процесу секуляризації зосереджені переважно на вивченні окремих питань окресленої проблематики. Спроби концептуального осмислення зазначеної проблеми бачимо в науковому доробку науковців із різних галузей знань, що вказує на її міждисплінарний характер.

Історія дослідження феномена секуляризації є тривалою й продуктивною, а його вивченню присвячено численні праці філософів та соціологів (П. Бергер [9], М. Вебер [29], К. Доббеларе [240], Х. Казанова [66], Т. Парсонс [132]), в котрих висвітлюються різні аспекти умов, причин та наслідків цього процесу. Окремі питання, релевантні проблематиці секуляризації суспільства, досліджувалися Ж.-П. Віллемом [30] (зміна структури суспільства й динаміки його релігійного життя), Х. Казановою [66; 67] (концепція публічної релігії і теорія «деприватизації релігії»), Ю. Габермасом [189] (теорія постсекуляризму).

З поміж численних підходів до визначення секулярного, привертає увагу розворот, який запропонував релігієзнавець Х. Казанова. У своїй праці «Розмірковуючи про постсекулярне: три значення «секулярного» та три можливості виходу за його межі» науковець розглядає декілька значень «секулярного», які, на його думку яскраво ілюструють різні підходи до розуміння процесу секуляризації суспільства [66]. По перше, секуляризація розуміється як диференціація секулярних сфер. Мова йде про відокремлення релігійних інститутів від світських, але із супутньою диференціацією і

спеціалізацією релігії в межах виокремленої релігійної сфери як самостійного осередка збереження та трансляції релігійних норм. За таким визначенням, «релігійне» та «світське» виступають структурами, які конституюють одна одну. По друге, аналізоване поняття тлумачиться, як послаблення (а окремими науковцями і як занепад) ролі релігійних вірувань та практик у повсякденному житті суспільства (релігія не зникає, а лише інститується в секулярному суспільстві, адаптуючись до його умов та вимог зі збереженням власних доктринальних основ). Для повноти розуміння самого процесу секуляризації, автор пропонує визначати поняття «секулярне» через так звану, просту секулярність, яка вказує на структурування просторово-часової реальності світу.

Одне з найбільш багатоаспектних тлумачень секуляризації запропонував Л. Шайнер [цит за.170] і, на наш погляд, воно не втратило актуальність. Йдеться про такі різновиди тлумачення:

- 1) секуляризація як занепад релігії, тобто свого роду «секуляризація свідомості»;
- 2) секуляризація як наслідок диференціації суспільства, відокремлення релігійних інститутів від світських, наслідком чого є індивідуалізація релігійного життя, тобто бути віруючим стає «особистою справою» кожної окремої людини, її «персональним» вибором;
- 3) секуляризація як зсув від «сакралізованого» суспільства до світського;
- 4) секуляризація як зміна внутрішньої релігійної орієнтації в релігійних групах та інститутах, внаслідок якої на зміну приходить зовнішня орієнтація на «цей світ»;
- 5) секуляризація як сурогатна релігійність, що проявляється у заміні традиційної релігійності її «функціональними еквівалентами» (приміром, націоналізмом, атеїзмом, раціоналізмом тощо);

б) секуляризація як процес десакралізації світу, з огляду на що «світ» втрачає свій священний характер, а люди все частіше звертаються до наукового пояснення подій та явищ.

І, мабуть, різні трактування, як завжди буває, це лише теоретизований розтин складного феномену, де усі складники наявні (й простежуються у житті суспільства) водночас. Виходячи з наведених підходів до визначення поняття, можна стверджувати, що його зміст пов'язаний з констатацією неспроможності традиційного розуміння секуляризації як процесу, нібито звільнення суспільства від панування релігійних установок, категорій, практик і символів [71; 239; 268].

У пошуках причин секуляризації, доволі часто мова йде про те, що існує ряд чинників, які сприяють її поширенню у світі (від розгляду процесів модернізації, яка пов'язана з економічним розвитком (П. Бергер [9]) аж до враховування соціокультурного виміру секуляризації (Д. Белл [8]).

Тим не менше, можна погодитися, що секуляризації суспільства сприяють такі чинники як [14; 40; 67; 71; 92; 104; 120; 124; 133; 165; 166; 170; 190; 197; 205; 212; 213; 225; 234; 239; 240; 251; 270; 277]:

1. *Наукові досягнення та розвиток науки в цілому.* Суперечності між науковим знанням та релігійним поглиблюють секуляризаційні процеси. З одного боку люди прагнуть усе пояснити та довести, але, як показує практика, завжди залишається простір для віри і в сучасному технологічному світі. Тим самим існують межі як залучення наукових досягнень у релігійну сферу, так і зворотній рух, де відбувається вивчення релігійних феноменів.

2. *Автономність державної влади від впливу релігійних інститутів.* Відсутність, зокрема в Україні, єдиної державної Церкви сприяє більшій зосередженості на суспільних (матеріальних) аспектах життя громадян, ніж на духовних (релігійних) питаннях.

3. *Міграційні процеси, які актуальні для сьогодення.* Зростання мобільності сприяє зниженню, або втраті зв'язків з релігійною громадою, або

тим оточенням (сім'єю), де людина залучалася до релігійного життя (через повсякденні практики).

4. *Визначальний вплив інших соціальних інститутів.* У людини з'являється багато різних обов'язків та інтересів. Релігійне життя відходить на другий план.

До наслідків секуляризації, яка на думку вчених тісно пов'язана з глобалізаційними процесами у світі, можна віднести: зростання формальної релігійності, реструктуризацію релігійного життя, поширення неформальних релігійних рухів, релігійний синкретизм.

Так зростання *формальної релігійності* є наслідком трансформації духовного життя населення під впливом глобалізації. Мова йде про те, що тип віруючої людини зазнає змін, з'являється новий, «близький до світського» віруючий. Тут доречно згадати про умови, які цьому сприяють: зміна ролі церкви в соціальному житті і заміщення її новими типами релігійності [9; 14; 43; 141; 192; 237].

Не менш значущим наслідком є і *поширення неформальних релігійних рухів*, як результат витіснення Церкви зі сфери соціально значущих відносин та поширення поліконфесійності. Нині існує велика кількість різних релігійних організацій, форми життя яких різняться від малої громади до ієрархічної церковної служби [45; 87; 179; 238; 264; 265; ].

Ще однією трансформацією в сфері релігії, яка, на наш погляд, також є наслідком секуляризації, виступає зміна характеру міжрелігійних відносин. Зокрема, останнім часом дослідники все частіше почали приділяти увагу релігійному *синкретизму* (мішання різних вірувань), який веде до розмивання меж релігійних систем [7; 23; 74; 191; 228; 239; 266]. Така раціоналізація життєдіяльності дозволяє людям самотійно обирати релігію, що сприяє зростанню особистої відповідальності у питаннях духовного розвитку.

Аналізуючи дослідження, присвячені вивченню змін (Д. Ваттімо, Ж.-П. Віллем, Х. Казанова [25; 26; 30; 66; 67; 74; 87; 193]), що відбулися в релігійному житті останніми роками, нами було виокремлено ряд ефектів, які

ми пов'язуємо безпосередньо з секуляризацією суспільства. Деякі з них проявляються локально, інші стосуються проявів секулярності в світі цілому.

Зокрема, конституційне закріплення секулярності в Україні (де зазначено, що кожна людина має право на свободу світогляду і віросповідання, а також свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність) не викоринило релігію, а навпаки сприяло становленню та закріпленню поліконфесійності (де жодна конфесія не має виключного статусу, а усім надано рівні можливості для поширення віровчення). Таким чином формується нейтральний по відношенню до релігійних та нерелігійних світоглядів публічний простір, який може бути свій для усіх («секулярне» тут не виступає як інше по відношенню до «релігійного»). Такий підхід збігається з визначенням простої секулярності, де бути релігійним є так само допустимим, як і бути нерелігійним [17; 18; 45; 58; 87; 125; 229; 248; 249; 267].

Хоча, усе ж частіше, ми зустрічаємося з іншим розумінням секулярності, що виражається у відокремленні релігійних інститутів від світських. Тут доцільно говорити про два різні виміри процесу секуляризації. Перший ґрунтується на прагненні привнести сакральний зміст у повсякденність, через стирання меж між «секулярним» та «релігійним», а другий вимір стосується посилення антогонізму між «священним» і «профаним». Саме тут більш чітко простежується розділення на два світи: релігійний (духовний/священний) і секулярний (світський/профаний). Але такий поділ на діади і стає тим критерієм, який увиразнює та частково пояснює значну цікавість до релігії, у тому числі і з боку науковців [115;151; 165;198].

Крім того, саме в умовах секуляризації (на думку учених, зокрема Л. Філіпович [179]) актуалізується потреба у міжрелігійній та міжконфесійній комунікації (через діалог), а поліконфесійність сприяє рівності представлення інтересів усіх релігій. Прикладом може слугувати спільна участь релігійних

організацій у соціальному житті суспільства (Революція Гідності, релігійне самовизначення українців, подолання наслідків збройної агресії, підтримка в умовах пандемії тощо), коли у фокусі їх уваги знаходяться питання не лише підтримки окремих категорій громадян, а й розбудови громадянського суспільства, відстоювання принципів свободи та демократії (що переважно є прерогативою світських організацій). Викладене вище доводить підвищення інтересу до релігії, посилення її впливу на соціальне й особисте життя людей, особливо в умовах кризового (переломного) стану суспільства. Більшість дослідників (С. Хантінгтон [191], Ф. Фукуяма [186], Ж. Кепель [74]) вказують на своєрідне «релігійне відродження», особливим маркером якого є «реванш Бога» («la Revanche de Dieu»), який означив Ж. Кепель [74].

Разом з тим, потрібно бути обережними при використанні категорій, що характеризують «секулярне» та «релігійне». Численні дослідження вказують на відсутність єдиного правила для пояснення секуляризаційних процесів у різних культурах, країнах тощо. Світ у цілому стає одночасно і більш «релігійним» і більш «секулярним» з огляду на процес глобалізації. На думку вітчизняних дослідників, сьогодні спостерігається *поглиблення секуляризації*, яка в першу чергу виражається в реструктуризації релігійного життя [104; 133; 165; 189; 213; 251; 270; 277].

Слідом за І. Горохолінською [40], *секулярність* тлумачиться нами як стан світоглядного самовизначення, якість способу культурно-духовної й ціннісно-праксеологічної самореалізації особистості чи спільноти.

Тож, можна зробити висновок, що і в умовах секуляризації (як було проілюстровано вище) допускається можливість існування трансцендентного, що виражається у відкритості, сприйнятливості по відношенню до багатоманітності форм релігійних проявів. Це дозволяє відмовитися від погляду на релігію як залишку чогось традиційного і замислитися які саме процеси, що відбуваються в швидко змінюваному світі, потребують «релігійних» відповідей [252].

Тому, чимало науковців, переосмислюючи секулярну сучасність, більше схиляються до означення її як постсекулярної, а не десекуляризованої (П. Бергер). Адже навряд чи можна говорити про зворотній секуляризації процес, радше - це паралельні процеси вироблення нових категорій та більш адекватних концептів, за допомогою яких можна було би зрозуміти новизну тих процесів, які відбуваються у суспільстві. На думку Х. Казанови має місце системна секуляризація, «викликана функціональною диференціацією, що веде до автономії різних областей соціального життя і до зниження їх залежності від релігії. Однак він рішуче заперечив тезу про секуляризацію людської свідомості і приватизацію релігії [66]. Саме цей загальний феноменологічний досвід проходження через стадії деконфесіоналізації визначає процес секуляризації, як послідовний відхід від релігії (зокрема, коли мова йде про прийняття релігійного різноманіття і особливо - іммігрантських релігій).

Водночас системних та цілісних підходів до вивчення обраної нами проблематики у галузі соціальної психології практично не напрацьовано (хоча, наприклад, окремі соціально-психологічні аспекти феномену секуляризації розкрито у роботах Д. Овчарова [120]).

Підкреслимо, що соціальна психологія, звертаючи увагу на умови та наслідки процесу секуляризації, вивчає «релігію, доступну для спостереження». Її цікавить те, як вірування впливають на поведінку людини та яким чином діяльність релігійних організацій опосередковує соціальне життя особистості (через ціннісні та мотиваційні регулятиви). Окремою проблематикою є вивчення того, чому зростає інтерес частини суспільства до містицизму, залучення навіть молодих і освічених людей в різні секти і культу. У зв'язку з цим постає питання оцінки рівня релігійності суспільства на сьогоднішній день, що робить актуальним вивчення психологічного виміру процесу секуляризації, його впливу на конструювання православної ідентичності (оскільки йдеться про Україну). Адже за результатами дослідження Центру Разумкова (інформаційні матеріали за період 2000 - 2020

років) розподіл конфесійних прихильностей громадян у нашій державі не зазнав особливих змін і більшість опитаних ідентифікують себе з православ'ям (у 2020р. – 62%) [125]. Не можна повністю заперечувати можливість впливу конфесійної належності на конструювання православної ідентичності. Парафіяни різних Церков можуть розглядатися як особливі соціальні групи, що мають різні соціальні інтереси і різні орієнтири. Належність до конфесії може бути «спадковою» (що мало місце протягом більшої частини людської історії) або добровільною, коли людина свідомо долучається до релігійного інституту (що достатньо характерно для сучасного індивідуалізованого суспільства). Необхідно відмітити, що форма такої належності може своїм особливим чином позначатися на наслідках (тобто, наприклад, на структурних особливостях сконструйованої православної ідентичності), але в обох випадках вплив релігійних організацій буде мати місце. У першому випадку певна сукупність цінностей буде транслюватися і «накладатися» на особистість внаслідок спілкування з найближчим оточенням (виховання в релігійній сім'ї) і контактів (більш-менш часто) з Церквою. У другому випадку можна очікувати, що вибір тієї чи іншої конфесії здійснюватиметься з урахуванням відповідності трансльованих цією конфесією поглядів, норм та тих цінностей, які є прийнятними для особи (відповідна конфесія буде приваблювати певних людей) [4; 21; 23; 34; 43; 272; 275]. Таким чином, вплив Церкви на процеси конструювання ідентичності *може здійснюватися і через безпосереднє сприйняття цієї організації як носія святості і моральної оцінки її політики, і через підтримку Церквою тих переконань людини, які сформовані поза нею.*

Такий вияв релігійного у секулярному просторі потребує пояснення процесу секуляризації як світського прояву державно-конфесійних відносин, коли влада в суспільстві відокремлена від Церкви. Ряд авторів виокремлюють рівні світськості та обумовлюють її відповідним національним контекстом [45; 135; 278]. «Світськість» як політико-правовий режим взаємовідносин держави і особистості визначається більш формальною системою таких



взаємовідносин. Тому і в саме поняття «секулярності» вкладається глибший сенс, що у свою чергу позначається на місці та ролі релігії у суспільстві (відбуваються два паралельні процеси - збереження та трансформації ідентичності). «Світськість» як результат змін у взаємовідносинах між особистостями. Яскравим прикладом слугує шлюбно-сімейна сфера, де все частіше керуються нормативно-правовими актами (укладання шлюбу, реєстрація при народженні), що і є виявом секулярних процесів. Натомість для ресакралізованого суспільства характерним є значимість дотримання і національних і релігійних звичаїв і традицій. Можна відзначити той факт, що релігійне обґрунтування родини існує і в секуляризованих суспільствах. Незважаючи на світськість держави, українське суспільство звертається до релігії у вирішенні сімейних питань. Важливо також враховувати, що на процесах конструювання релігійної ідентичності позначається й те, якого «курсу» дотримуються релігійні інститути стосовно майбутнього України. У секуляризованому суспільстві особистість є більш чутливою до таких питань, адже вибудовує власну ідентичність у двох значимих площинах - світській та релігійній [46; 136].

З огляду на зазначене вище, продуктивним нам видається підхід К. Доббеляра [240] до аналізу секуляризації, який теж ґрунтується на виділенні трьох рівнів секуляризації.

Перший рівень (макрорівень), тобто рівень суспільства загалом, на якому на перше місце виходять процеси взаємодії між релігійними організаціями і соціальними інститутами (освіта, державно-церковні відносини та вплив релігії на соціальні інститути). Як зазначав Т. Парсонс, релігійні інституції більше не впливають на освіту директивно, але залишаються силою, яка здійснює потужний непрямий вплив на виховний процес та формування моралі, норм і цінностей [132, 287-288]. Більше того, ми спостерігаємо, що представники влади демонструють лояльне ставлення до інституту Церкви (через власну позицію чи при вирішенні державних питань).

Другий рівень секуляризації (мезорівень) стосується функціонування релігійних практик. На перший план виходить діяльність самого релігійного інституту поза його взаємозв'язком з іншими соціальними інститутами та відображення цієї активності у повсякденності.

На мікрорівні, тобто рівні особистісного вибору релігійних практик, відбувається структуризація людиною власного життя через вільне конструювання релігійної ідентичності (залучення до релігійної громади, релігійне регулювання повсякденності, вирішення особистих питань з використанням релігійних практик (молитов, сповіді тощо).

Такий підхід охоплює усі сфери людського життя вплітаючи релігійне у секулярні процеси. Тому ми зупинилися на трирівневому вияві процесу секуляризації та узагальнили основні положення відповідно до завдань нашого дослідження (рис. 1.1). У подальшому, це дасть можливість нам дослідити прояви релігійності залежно від рівнів секуляризації.

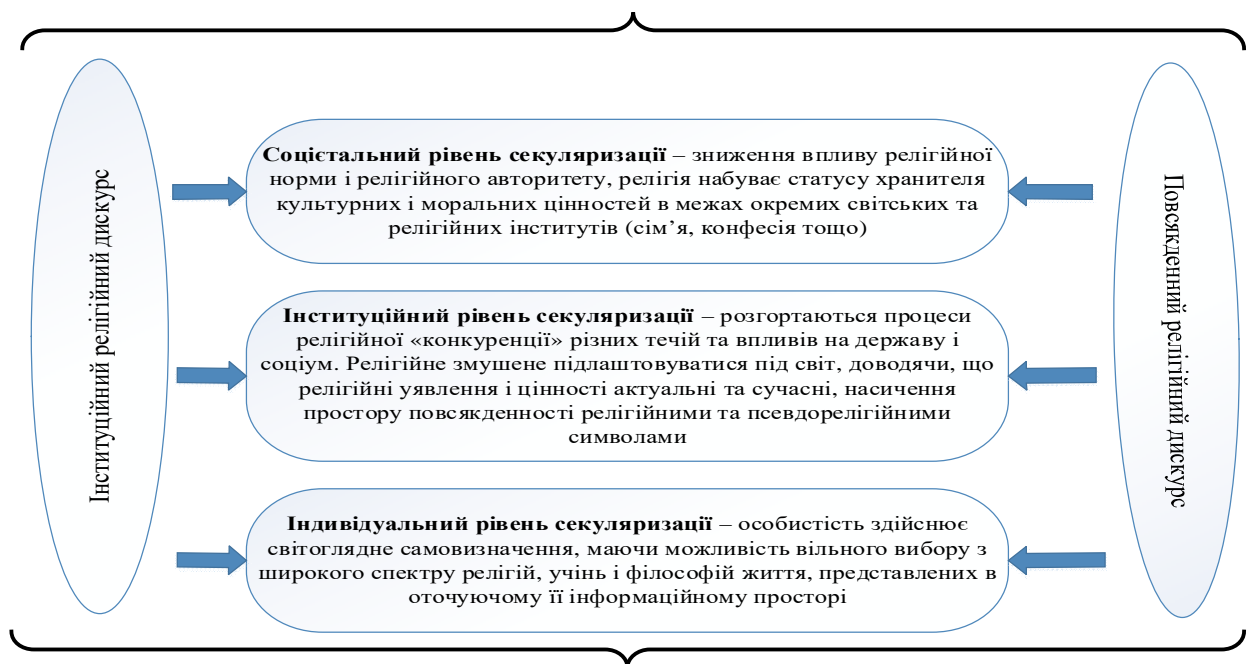


Рис. 1.1 Рівні секуляризації та соціальні відповідності

Розглянувши соціальні та соціально-психологічні умови й причини секуляризації, а також проаналізувавши її наслідки в різних сегментах соціальної реальності, ми виокремили *чільні висхідні тенденції, серед яких:*

1) реструктуризація релігійного життя, що відбувається внаслідок рутинізації релігійного досвіду, формалізму і бюрократизації релігійного життя, промислової модернізації та технологізації;

2) зростання формальної релігійності, появи нового типу вірян та зміна ролі Церкви в соціальному житті;

3) відносна легкість проникнення або виникнення неорелігій, поширення неформальних релігійних рухів, груп, асоціацій;

4) посилення релігійного синкретизму, що призводить до розмивання меж релігійних систем;

5) виникнення глобальних релігійних рухів як нового соціокультурного феномену.

Також визначено, що різні соціальні процеси – від зовнішньополітичних до внутрішньоконфесійних, від глобалізаційних до локалізаційних, від секуляризаційних до ресакралізаційних – призводять до того, що релігійні ідентифікації українців не мають єдиного наскрізного процесу, який забезпечував би тотожність (подібність) результату. Саме внаслідок процесів секуляризації українське суспільство, відійшовши від обов'язкового монорелігійного домінування, отримало множинність різноманітних релігійних формацій, надавши особистості свободу вибору конструювання православної ідентичності. Отже, різні соціальні процеси виявляються релевантними до такого конструювання.

Таким чином, ми можемо стверджувати, що конструювання православної ідентичності відбувається у такому соціальному просторі, який можна охарактеризувати як *багатовимірний та суперечливий*.

## **1.2. Соціально-психологічні особливості освоєння особистістю православної традиції та структура індивідуальної релігійності**

Традиційні релігії (у тому числі і православ'я) ґрунтуються на чітко визначених та незмінних догматичних основах (концепти, цінності, практики, структурні та ієрархічні особливості). Людина, долучаючись до релігійної традиції спирається, в першу чергу, на власний досвід і, якщо відчуває у цьому потребу, звертається до можливостей інституту, з метою організації релігійного життя відповідно до основ віровчення [16; 42].

В епоху глобалізації відбулося істотне розширення каналів православної соціалізації. Тепер крім звичайних інституційних механізмів трансляції та підтримки культурних зразків, важливу роль відіграють зв'язки, що побудовані на міжособистісній взаємодії (все частіше людина долучається до православної традиції через певні обряди, сім'ю, найближче оточення, читання православної літератури - первинна релігійна соціалізація). В першу чергу цьому сприяють секуляризаційні процеси, про, що ми розмірковували у попередньому параграфі. Але суспільство, так чи інакше, формує навколо себе духовну реальність. Незважаючи на те, що численна кількість людей ідентифікує себе віруючими в рамках тієї чи іншої світової релігії, навряд чи ми можемо говорити про глибинне розуміння основ традиційного вчення, радше мова йде про зовнішні атрибути, які стають більш визначальними в секулярному суспільстві. Хоча іншою стороною таких процесів є звернення до православної традиції у буденному житті.

Відаючи належне існуючому в православ'ї консерватизму практик церковного богослужіння і загальному охоронному відношенню до традиції, в той же час не можна заперечувати і зміну історичних форм православної релігійності, що має місце в організації соціального життя вірян [45; 46; 91; 124; 126-128; 146; 149; 241; 242].

У загальному вигляді під традиціями розуміється спадщина, яка передається наступним поколінням і забезпечує спадковість певного знання.

Складовими частинами традиції є *об'єкти* соціокультурної спадщини (те, що передається), *процеси* успадкування та його *способи*. У якості традицій виступають найрізноманітніші явища: певні культурні зразки, соціальні інститути, норми, цінності, знання, звичаї, ритуали, стилі тощо. Релігійна традиція (у тому числі і православна) уособлює в собі поведінкові зразки, ціннісні настанови, сприяє збереженню сакралізованого знання. Хоча в умовах секуляризації суспільства ми можемо спостерігати своєрідне відродження традиційних православних цінностей, як допустимих для світогляду сучасної людини, вони фактично залишаються у сфері приватного життя кожної особистості та формують її релігійність [87; 90; 105; 195; 243].

Хоча вивчення православ'я має давню традицію як у теології, філософії, так і соціології й психології, тлумачення «релігійного» в цілому та православ'я зокрема як дискурсивної традиції (І. Богачевська [13], Н. Вашрова [27], А. Гоцалюк [42], І. Папаяні [130; 131], Н. Савелюк [142; 145; 147]) виявилось новим продуктивним підходом, який уможливив вивчення повсякденних структур «православності» (тобто феноменів, через артикуляцію або проживання яких відтворюється належність до православ'я). Так, у працях Н. Савелюк розкривається – через дискурс – релігійна активність особистості, яка, за словами авторки становить «основний контекст релігійного дискурсу, в рамках якого відбувається, між іншим, сприймання, розуміння, творення суб'єктом віри молитви (як і формування релігійного досвіду)» [147, 220-221] та виокремлюються типи релігійної дискурсивної особистості (а саме: когнітивно-прагматична релігійна дискурсивна особистість, афективно-амбівалентна релігійна дискурсивна особистість, афективно-комунікативна релігійна дискурсивна особистість та афективно-когнітивно-комунікативна релігійна дискурсивна особистість [147]).

Важливим для нашого дослідження є акцент, поставлений у роботі [148], де подано психологічне уточнення дискурсивних дій: йдеться про «активну індивідуальну роль релігійної дискурсивної особистості, котра

здійснює мотиваційно-сміслові вибори в реальних комунікативних ситуаціях з акцентом на релігійні конотації сукупності певних висловлювань або навіть окремих слів і словосполучень» [148, 105]. Говорячи про те, що особистість «конструює» свою ідентичність, ми, зокрема, наголошуємо на тому, що особистість є активною у цьому процесі, не просто пасивно потрапляє під владу дискурсу, а «обирає», що привласнити їй до чого приєднатися – що їй призводить в остаточному підсумку до диверсифікації моделей православної ідентичності. Більш детально це показано у Розділі III.

Акцент, перенесений на відчуття православної належності (А. Забіяко [60], О. Палагнюк [126 –128], Л. Суятінова [158]), висвітлює особливості практик причетності до дискурсивної традиції православ'я. Під таким кутом зору у такому підході важливим є не лише рівень релігійності як такої, а й форми й механізми включення в інституційну православну традицію.

Тож, вивчення релігійності особистості є фундаментальною комплексною проблемою для психології. Науковцями досліджуються: особливості релігійної самосвідомості; вибудовування релігійної ідеології з релігійними уявленнями, переживаннями; вивчається специфіка освоєння релігійної традиції вірянами, в якій певним чином взаємодіють наукові та релігійні погляди; аналізується феномен віри [35; 39; 79; 87; 235; 241].

Ключовим положенням для нашого дослідження є теза про те, що індивідуальна релігійність може адаптувати ті чи інші релігійні положення до особистих релігійних уявлень і ідей, еkleктично поєднувати суперечливі релігійні погляди без їх осмислення, або синкретизувати «старі» і «нові» релігійні уявлення, систематизуючи і структуруючи їх згідно з особистим досвідом віруючого, рівнем його освіти і інформованості. Наслідки згаданої особливості простежуватимуться у різних конструкціях православної ідентичності (що теж буде детально висвітлено у Розділі 3 цієї роботи).

Оскільки в основі індивідуальної релігійності лежить віра в надприродне, що слугує критерієм, який становить сутність релігії, ми можемо говорити про неоднаковість розуміння людьми цих надприродних

явищ. Але, як зазначає Л. Головка, «Релігійність особи формується через становлення індивідуального засвоєння вже напрацьованих релігійних ідей, норм, поглядів, уявлень» [39, 111].

Отже, індивідуальна релігійність може синкретично об'єднувати різнорівневі компоненти, елементи різних релігійних систем і сучасні наукові дані. Сучасна картина світу може оцінюватися віруючими з позиції природничо-наукових або модерністських ідей, а аж ніяк не з традиційної релігійної точки зору [245]. Крім того, як ми можемо спостерігати, релігійні погляди у багатьох вірян набувають космополітичного характеру. Вони не заперечують проти розвитку екуменістичного діалогу, негативно ставляться до міжконфесійних чвар, а активізацію діяльності офіційної Церкви в політичному житті держави розглядають як лобювання власних інтересів [14; 30; 38; 241; 247]. У свідомості релігійних людей цілком поєднуються релігійні вірування і наукові уявлення, хоча різняться за своїм значенням. Деякі віряни формально відносять себе до прихильників певного традиційного релігійного спрямування, не розуміючи суті і специфіки останнього. Їхня віра зводиться до «сліпої» прихильності до того, чому слідували їх предки [87]. Означене вище є характерним для поліконфесійного секулярного суспільства.

Значну кількість праць присвячено інтерпретації функцій віри та релігійного досвіду особистості в процесах набуття релігійної, у тому числі православної ідентичності (М. Бубер [19], В. Лосский [103], П. Флоренский [180], С. Франк [182],). Не менше уваги приділяється розкриттю змісту релігійних переживань (Г. Геффдінг [37], В. Джемс [55]).

Ч. Глок [цит за 12] виокремлює п'ять вимірів, які дають можливість окреслити найбільш потужні агенти релігійного залучення:

- 1) дослідний (experiential) вимір – суб'єктивний емоційний релігійний досвід;
- 2) ритуалістичний (ritualistic) - участь в релігійних практиках, діях, ритуалах;
- 3) ідеологічний (ideological) - прийняття певної системи вірувань;

4) інтелектуальний (intellectual) - знання про віру, інформованість;

5) вимір наслідків (consequential) - наслідки, результати, вплив попередніх чотирьох проявів релігії на цінності і поведінку поза релігійного контексту.

Цікавою з огляду на предмет дослідження є православна типологія індивідуальної релігійності, яку запропоновано у працях матушки Марії (Скобцової), де основою класифікації є розуміння православними релігійного покликання. Вона розрізняє такі групи вірян:

1) з синодальним типом благочестя;

2) статутним типом;

3) естетичним;

4) аскетичним;

5) Євангельським [111].

Можна також виділити кілька основних сфер, на норми, цінності установки в яких впливає релігія, основні з них - це: праця, сім'я і уявлення про гендерний розподіл ролей, екзистенційні питання. Так, наприклад, досить добре вивчено вплив релігії на трудові цінності і етику - починаючи від класичної роботи М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму», яка спровокувала значну традицію вивчення зв'язку релігії і цінностей у сфері праці [28].

Поняття «індивідуальної релігійності» включає в себе силу релігійних переживань, вдосконалення релігійного знання, інтенсивність культової поведінки, взаємозв'язок загальноприйнятої поведінки з нормами релігійної моралі. Узагальнюючи все вищевикладене, *індивідуальна релігійність* - це рівень впливу релігії на окремого індивіда, а також процеси і тенденції, що відбуваються в релігійних уявленнях та діяльності [35; 97; ].

Проаналізувавши особливості обрядової сторони релігії, найбільш виважену оцінку критеріїв релігійності запропонували дослідники на чолі з М. Мчедловим, що відзначили наступне: якщо для одних груп в конфесійній самоідентифікації вирішальну роль відіграє включеність респондентів в



релігійну практику, то для інших - загальна культурно-цивілізаційна орієнтація [116].

Адже виконання будь-яких релігійних практик детерміновано особливостями культу, організаційної структури в рамках конкретних суспільно-історичних умов і оточення. Тож, можна виділити наступні групи ознак цього явища: *самоідентифікація респондента, його світогляд, погляди на життя, характерні для даного віросповідання, і сукупність певних практик.*

Самоідентифікація респондента як критерій визначення ставлення до релігії є багатоскладовою [63; 102; 156]. До неї входить відношення людини до релігії в цілому - релігійна самоідентифікація (зазвичай визначається за інваріантною шкалою «глибоко віруюча - віруючий - невіруючий»), а також визначення ставлення людини до конкретного релігійного віросповідання - конфесійна самоідентифікація. Перша компонента вважається базисною, друга – ознакою, що конкретизує релігійність.

Становлення і розвиток православної ідентичності відбувається у тісному зв'язку з різноплановими соціокультурними трансформаціями. Православна традиція відіграє роль ключового системоутворювального фактора культури і суттєво впливає на процес самоідентифікації етнічних та національних спільнот [18; 21; 43; 91; 97; 233; 236; 271]. Слід також враховувати, що українське суспільство, відійшовши від обов'язкового монорелігійного домінування, отримало натомість множинність різноманітних релігійних формацій, надавши особистості безмежну свободу вибору, що одночасно полегшує і ускладнює пошуки ідентичності.

Тут доречно пригадати праці Г. Олпорта, який запропонував концепцію індивідуальної релігійності та ввів поняття релігійних орієнтацій [121; 122]. Дослідник підкреслював, що, незважаючи на загальні риси і особливості свідомості та поведінки релігійних людей, між ними існують і певні відмінності, які не вичерпуються лише зв'язком з приналежністю до різних конфесій, особливостями релігійних вірувань і культових дій з точки зору їх

змісту. Крім цього, є досить істотні відмінності між вірянами за такими показниками, як ступінь і глибина релігійності особистості, інтенсивність віри. (Критеріями, що дозволяють оцінити подібні відмінності, з його точки зору були частота відвідування церкви, ставлення до дотримання постів, нормам релігійної поведінки тощо).

Отже, йдеться про два основних типи релігійних людей. Перший тип характеризується *зовнішньою* релігійністю. Релігія для них представляє лише спосіб досягнення життєвих цілей, які виступають зовнішніми по відношенню до самої релігії. До другого типу Г. Олпорт відніс релігійних осіб, для яких релігія є самостійною і кінцевою цінністю, а потреби і інтереси, не пов'язані з релігією, є другорядним є.

З огляду на велику кількість досліджень, проведених у цій площині вивчення індивідуальної релігійності, нині виникла потреба теоретичного аналізу, систематизації та узагальнення накопичених матеріалів для уточнення змісту та розмежування понять, які використовувалися вченими для позначення феноменів, наявних у сфері релігійного досвіду особистості (наприклад, «релігійні почуття», «релігійне переживання», «релігійний досвід» тощо, на яких фундується повсякденне життя віруючих).

Зрозуміло, що першим таким поняттям буде віра. Для віри як релігійного явища притаманні наступні характеристики: домінування емоційно чуттєвого компоненту над раціональним (віра як певний психічний стан «прагне» до реалізації в діяльності, поведінці, вчинку); релігійна віра зачіпає фатальні проблеми людського буття, має високий ступінь інтенсивності впливу на свідомість, виступає інтегратором, стабілізатором та іноді мобілізатором психічних процесів. Вона виражає сенсожиттєві виміри особистості – для чого вона живе, яке її призначення, як вона може самоактуалізуватися і тим самим здійснити себе. В даному випадку релігійна віра торкається особистісно значимих, екзистенційних проблем і тим самим сприяє вибудові Я-концепції [32].

Релігійна віра є особливим знанням – знанням безпосереднього, внутрішнього досвіду, який є певним релігійним досвідом, в якому людина відчуває на собі вплив божественного. Поперше – релігійна віра – особливий вид знання, в порівнянні з досвідним і раціональним; подруге – віра може виступати, як можливий спосіб подолання суперечності свідомості в процесі ствердження особистості.

Процеси навіювання, наслідування та релігійні почуття, уявлення, досвід, які є складовими психологічного механізму формування релігійної віри, сприяють її кумулятивному ефекту як на груповому, так і на індивідуальному рівнях. Отже, віра бере участь у створенні своєрідного проекту людського існування, а довіра уможлиблює його реалізацію.

Проведене теоретичне дослідження дало нам можливість виокремити взаємопов'язані складові релігійної віри, завдяки яким людина стверджується у ній [19; 34; 147; 225]. Це, з одного боку, впевненість у кому-небудь, чи чому-небудь через визначення їх істинності та цінності. У цьому випадку мова йде про об'єкт віри, в існуванні якого знімається будь-який сумнів, оскільки він не потребує аргументації, власне, є тією істиною, яка відома заздалегідь (впевненість включає в себе елемент знання). З іншого, віра - це довіра (можна не лише бути впевненим в існуванні Бога, а й довіряти Його слову).

Відтак, релігійна віра як впевненість та довіра конструює відповідні форми, способи та стереотипи поведінки та діяльності, уможлиблює внутрішню узгоджуваність та відносну стійкість дій та поведінки віруючої людини, на основі чого вона вибудовує свою взаємодію з навколишнім світом, іншими людьми.

Наступним важливим феноменом, який потребує уваги, є релігійні переживання. Загалом історія дослідження феномена переживання та релігійного переживання зокрема є тривалою й продуктивною. Їх вивченню присвячені роботи у галузях психології (Ф. Є. Василюк [24], В. Джемс[44], А. Ленгле [107], А.Улановський [172]); філософії (Ю. Борейко [16-18], В.

Дільтей [56], С. Франк [182],); релігії (Е. О. Торчинов [164]); соціології (Т.О. Серга [151]). Але спільним у згаданих дослідженнях є обґрунтування тези про принципову відмінність релігійних переживань від переживань повсякденних (буденних).

Ідею релігійного переживання як сутнісного компонента релігійної свідомості та аналіз його ролі у прийнятті основ вчення здійснено у працях Г. Гефдінга [37]. Він указував, що релігійне почуття є суттєвою особливістю усіх релігій, однак ототожнював їх з релігійним досвідом, оскільки вважав, що такий досвід є за своєю суттю релігійним переживанням. На наш погляд, продуктивною тут є ідея поєднання релігійного переживання з релігійним досвідом, оскільки вона дає можливість розглянути їх одноцілість в повсякденному житті людини.

Н.Савелюк зазначає, що «зростання релігійної активності особистості при переході з нижчих на вищі її рівні супроводжується істотним посиленням, насамперед, її афективної складової (більшість релігійних переживань від показників «дуже рідко» та «час від часу» поступово набувають суб'єктивної міри інтенсивності «дуже часто»), майже повним зникненням зовнішньої на користь внутрішньої релігійної мотивації та набуттям домінантного статусу релігійними аспектами світогляду» [141, 97], що, на наш погляд, засвідчує чільну роль переживання у визначенні індивідуальної релігійності (зокрема, її орієнтованості).

На інший важливий аспект вказував Е. Фромм, описуючи переживання як один з елементів релігії: «Під переживанням я маю на увазі релігійне почуття та служіння» [184]. На наш погляд, у повсякденному житті людини служіння втілюється у звичні дії й стосункові приписи, такі, як турбота, жертвність, готовність допомагати.

Така перспектива уможлиблює рельєфне бачення специфіки релігійного переживання та процесу сакралізації повсякденності особистості, що завжди цікавило філософів, психологів, релігієзнавців, соціологів. Попри значну кількість досліджень з проблеми релігійного переживання, тема

сакралізованої інтерпретації повсякденності залишається мало розробленою. Про актуальність обраного ракурсу свідчить також і те, що проблематика розробляється у міждисциплінарному просторі і привертає увагу фахівців інших дисциплін.

Але обрана для дослідження проблема вимагає особливого детального розгляду співвідношення таких ключових понять, як «переживання» й «релігійне переживання». Цей напрям аналізу будемо вважати пріоритетним.

Задля уточнення цих термінів у конкретному контексті було проаналізовано особливості їх використання в науковому середовищі. Принагідно зазначимо, що існує кілька розрізнених трактувань переживання: «переживання-проживання», «переживання-споглядання», «переживання-дія» (Ф. Василюк [24]), «ключове переживання» (Л. Виготський [33]), «підпереживання»/ «вершинне (містичне) переживання» (А. Маслоу [110]), «трансцендентальне переживання» (Р. Ленг) [106], «трансперсональне переживання» (Р. Уолш, Ф. Воон [173]).

Більшість вчених доходять висновку, що феномен переживання є складним, багатограним явищем, яке у кожному конкретному випадку стає неповторним і унікальним надбанням особистості, здійснюючи істотний вплив на індивідуалізацію її досвіду. Г. Гефдінг, як зазначалося вище, у своїх працях ототожнював релігійне почуття з релігійним досвідом, оскільки вважав, що такий досвід спирається на переживання особистості та є, за своєю суттю, емоційночуттєвим, а переживання, в свою чергу, сенсоутворювальними [37].

Варто зазначити, що смисловий компонент у структурі переживання виділяють більшість дослідників. Зокрема, він фігурує у роботах Ф. Василюка: «Переживання розуміється нами як особлива діяльність, особлива робота по перебудові психологічного світу, спрямована на встановлення смислової відповідності між свідомістю і буттям, загальною метою якої є підвищення осмисленості життя» [24, 30]. Такої думки дотримується й А. Ленгле, який зазначав, що в основі чутливості – здатність

людини сприймати цілісність життя, його смак і силу завдяки переживанням, адже «саме із них наше буття черпає велику кількість основних смислів» [107, 31]. Наприклад, якщо зміст переживання і сконструйовані під час його перебігу смисли мають потужний вплив на внутрішній світ особистості, змінюючи його, то результатом такого переживання може стати формування почуттів до предмета чи явища, з приводу якого це переживання виникло. Досить часто це можна простежити, аналізуючи релігійні переживання, які, виникаючи в момент душевного підйому від дотику до сфери сакрального, позначаються на усій системі цінностей та смислів особистості.

У контексті вищезазначеного варто звернутися до особливостей тлумачення почуття. Його серед усіх емоційних явищ вважають найскладнішим, адже воно поєднує у собі розмаїття емоцій, а також гамму минулих, актуальних і потенційних переживань. Однією з важливих особливостей релігійних почуттів є їх інтенціальність, спрямованість на об'єкт. Тобто психологічний зміст почуття залежить не лише від особистості, а й від об'єкта, результатом переживання якого воно є. Саме переживання є тією ланкою, на якій відбувається конструювання вищих форм емоційного охоплення релігійного життя. Останнє дає підстави розташовувати релігійне переживання у центрі дослідницької уваги і говорити про його конструкціоністський потенціал.

Сьогодні в науковій літературі поняття «релігійне переживання» використовується для позначення складних комплексних форм безпосереднього досвіду людини, пов'язаного із її повсякденням [16; 172; 198]. У цьому сенсі говорять про переживання, які втілюються у «переживанні релігійного звернення», «переживанні гріховності», «переживанні каяття», «екстатичному релігійному переживанні» тощо. Однак, на наш погляд, релігійні переживання не зводяться лише до людських емоцій. Така редукція позбавляє їх сутнісного змісту, а саме: вони – переживання божественного, сакрального.

На наш погляд, релігійні переживання слід тлумачити як переживання людиною “надприродного сакрального”, не від’єднуючи від їхнього змісту під час здійснюваного аналізу обумовлену ними життєву стратегію особистості [198].

Принциповим залишається питання про винятковість релігійних переживань: чи становлять вони особливий тип переживань або ж вони в психологічному сенсі нічим не відрізняються від звичайних переживань? (Одні автори вважають, що релігійні переживання – це повсякденні переживання, які набувають своєї специфіки завдяки інтерпретації їх людиною як пов’язаних з якимись вищими силами; інші ж наполягають на їх винятковому характері). Іншим ракурсом аналізу виключності цих переживань є з’ясування міри їхньої специфічності залежно від особливостей релігійного світогляду, а саме: чи є подібними такі переживання у представників різних релігій?

Ми вважаємо, що неправомірно говорити про універсальність характеру релігійних переживань. На наш погляд, ці переживання є специфічними й значно різняться в православ’ї, католицизмі, ісламі, іудаїзмі та ін.

Доволі дискусивним є питання стосовно зв’язку релігійних переживань і релігійного дискурсу: окремі дослідники вважають, що феноменологічний склад релігійного досвіду тісно пов’язаний з особливостями категоризації та інтерпретації подій в кожній з релігій. При цьому вважається, що релігійні категорії і способи інтерпретації не просто висловлюють, але значною мірою визначають, що і як переживається людиною в повсякденному житті і релігійній практиці [13; 27; 84; 112; 139; 149]. Перш за все мова йде про особистісне ставлення до релігійних феноменів у формі переживання. Інтенсивність такого переживання може бути різноманітною: від легкого переживання до пристрасті. Його посилення залежить від міри усвідомлення почуття, від світосприйняття та світорозуміння людини, її особистісних якостей. Інтенсивність переживання почуття залежить від предмета чи особистості, які його викликають і на які це почуття спрямоване.

На нашу думку, доволі цікавим є аналіз останнього, а саме: яким чином

індивідуальна значущість постає як утворювальна при конструюванні релігійного переживання? Адже у повсякденному житті саме надзвичайна їх значущість сакралізує окремі події, відокремлюючи від фонових, поточних, звичних.

Тому наразі потрібно розкрити особливості тлумачення повсякдення та його функцій у життєбудові. Ряд авторів визначає повсякденність як природну умову життєдіяльності людей, сукупність тих функцій, цінностей, норм і заснованих на них відносин і дій індивіда, яка становить “життєвий світ” людини з моменту її народження і до самої смерті (навчання, трудова діяльність, спілкування, сімейнопобутові відносини тощо). Це – світ людських уподобань і турбот, потреб і можливостей. І саме повсякденність є тим простором, у котрому віруюча людина намагається втілити приписи релігійного вчення. Життю, за словами В. Дільтея, саме в повсякденних його проявах, властива повнота, цілісність, різноманіття переживань. Події в повсякденному житті пов’язуються між собою не лише на основі їх раціонального сприйняття, а пізнаються й за допомогою переживань, інтуїтивного «схоплення» цілісності життя [56]. А отже, відносини з оточенням, турбота про них, переживання виключності життя «переводить» повсякденні дії в надзвичайні значущості та цінності, і тому потребує благоговійного до них ставлення. Сакралізація виступає формотворчим елементом як всієї релігійної системи, так і релігійної ідентичності, виступає їх центром, розгортаючись у різноманітній формі релігійної дійсності, яка присутня повсякчас в житті особистості, знаходить вираження у культових діях і виступає основою устрою життя людини.

А, оскільки у релігійному переживанні тісно взаємодіють між собою найрізноманітніші виміри особистості (емоційний, когнітивний, інтелектуальний, смисловий, ціннісний, мотиваційний, екзистенційний тощо), ці переживання постають як складна й багатовимірна психологічна реальність, що набуває різноманітних форм і проявляє себе у різних психологічних ефектах, та наповнює повсякденне життя особистості. Саме ця



виразна неповторність і універсальність аналізованого феномена, який є головним механізмом важливих суб'єктивних трансформацій, найяскравішим чином характеризує унікальні особливості повсякденного життя окремої особистості.

Очевидно, що бути православним для багатьох не означає бути віруючим і тим більше - практикуючим віруючим (виконуючим релігійні практики, наприклад, такі як пости, молитви, регулярна участь в богослужіннях тощо). Тут ми погоджуємося із Н.Савелюк, яка зазначає, що «релігійна особистість – реально функціонуюча людина, цілісність функціонування психіки якої ситуаційно або диспозиційно забезпечується сукупністю певних релігійних цінностей» [143, 473], а тому слід говорити про серйозне (досвід) освоєння православної традиції, що означає:

1) поступове визрівання такої життєвої ситуації, яка породжує в людині потребу звернення до віри;

2) момент набуття віри;

3) рішення (усвідомлення бажання) стати (практикуючим) віруючим;

4) процес соціалізації в релігійній (православної) культурі через освоєння її цінностей, норм і практик поведінки;

5) воцерковленість, яка свідчить про закінченість процесу навернення. Її ознаками є: досить послідовне і регулярне дотримання релігійних практик (пости, молитовні правила, відвідування богослужінь, участь в таїнствах) і приналежність до певного приходу.

Це «фінальний» стан (при всій умовності існування чого б то не було «фінального», якщо це стосується живої людини) характеризується наявністю сформованої релігійної ідентичності, а також докорінною зміною її способу життя завдяки привнесенню в сферу повсякденності нових релігійних практик.

Внаслідок постійної, нехай непомітної, зміни релігійних практик як в житті приватних осіб, так і в житті парафіяльних спільнот і Церкви в цілому,

виникає тема співприсутності в релігійному досвіді переживань гетерогенності і єдності.

Згодом у віруючого змінюється сприйняття одних і тих самих норм. Відбувається переоцінка їхнього змісту і значущості. У сучасній соціально-психологічній науці ми можемо виокремити декілька підходів до класифікації релігійної ідентичності як різновиду соціальної ідентичності. У першу чергу, визначальним буде приналежність людини до певної конфесії, що може визначати світобачення і виконувати функцію соціальної регуляції в ситуації міжособистісної і міжгрупової взаємодії [54; 135; 230; 232; 253; 254; 255].

Проте змінюваність сучасного світу – так звана «плинна сучасність» (З. Бауман) – не може не позначитися на процесах конструювання ідентичності, що віддзеркалено у теоретичних інтерпретаціях аналізованого феномену [7]. Йдеться про те, що в результаті процесів глобалізації (та пов'язаних із ними трансформацій соціальності) докорінним чином змінилися умови конструювання ідентичності, зокрема, її стійкість, стабільність, стаціонарність перестали бути найбільш значущими її характеристиками [8; 38; 40; 45; 66; 67; 175; 252; 275].

Адже людство переходить від чітко структурованого й впорядкованого світу до гнучкого, позбавленого жорстких інституційних меж світу. Тому вказуючи на принципово нові аспекти глобалізованої реальності, З. Бауман виділяє іншу її відмінну рису і одночасно наслідок – індивідуалізацію [7]. Індивідуалізація є своєрідною відповіддю на впливи глобалізованого світу, основним змістом яких є розмивання фіксованих позицій особи в суспільстві, а отже – заміщення «стандартної» ідентичності (тут – у сенсі узагальненої, такої, що збігається за своїм змістом, властивостями і параметрами у всіх членів спільноти) на індивідуалізовану, персоналізовану, тобто таку, що більшою мірою враховує «мікропараметри» соціального простору особистості, специфіку саме її життєвого світу. В остаточному підсумку можна стверджувати, що ідентичність може трактуватися як феномен, що є «компромісом» між процесами інституціалізації та індивідуалізації.

### **1.3. Теоретична модель конструювання православної ідентичності в секулярному полі України**

Актуальність дослідження особливостей конструювання православної ідентичності обумовлена тим, що сучасна ситуація в українському суспільстві характеризується підвищеним інтересом до проблеми релігійної ідентичності взагалі. Ставлення до релігії виступає важливим компонентом свідомості, від якого значною мірою залежать поведінка, діяльність, спілкування, взаємодія конкретних людей, а також соціальних спільнот, що нерідко супроводжується соціокультурними і конфесійними конфліктами [23; 94; 199].

Єдиного визначення ідентичності, також як і принципів її конструювання не існує: скільки дослідницьких підходів, стільки і визначень. Історія вивчення ідентичності загалом і релігійної ідентичності зокрема, є досить тривалою, а предметом уваги тих чи тих досліджень ставали у різні часи різноманітні їх аспекти. Питанню ідентичності приділялося багато уваги з боку таких науковців як І. Гоффман [41], Е. Еріксон [221], Дж. Марсія [цит. за 1], А. Ватерман [цит за 1], І. Кон [89], С. Макєєв [156], Фрейд [183], В.А. Ядов [222] та інших. Ідентичність як результат процесів соціального конструювання розглядали у своїх працях О. Злобіна [61-63], В. Климчук [77; 78], О. Кочубейник [93; 94; 137], Т. Титаренко [159–162], К. Черемних [204]. Проблема релігійної ідентичності в теоретичному і практичному аспектах окреслюється працями закордонних і українських дослідників: П. Бергера [9], В. Єленського [59], А. Забіяко [60], І. Клімука [79], А. Крилова [95], І. Папаяні [130; 131], С. Рижової [140], К. Ходжаєвої, О. Шумілової [193], М. Ярощук [226]. Так, у праці М. Ярощук можна знайти спільний знаменник таких тлумачень: «релігійна ідентичність як ототожнення себе з конкретною релігійною спільнотою [ ...] релігійна ідентичність є стрижнем релігійності особистості» [226, 94].

Т. Лукман і П. Бергер, пояснюючи ідентичність, пропонують розглядати її як основний «рамочний» процес соціалізації, де остання виступає і процесом і результатом суб'єктивного упорядкування індивідом соціального досвіду одночасно. Ідентичність – що важливо для нашого аналізу – є ключовим елементом суб'єктивної реальності, і оскільки вона формується соціальними процесами, то зрозуміло, що її основою є різномірні соціальні взаємодії (у тому числі і в релігійній сфері).

Таким чином ідентичність – це те, що особа демонструє «іншим», це – узагальнені очікування і установки, які спрощують встановлення емоційних зв'язків та інших форм спільності (у тому числі і належності до однієї спільноти, групи) [4; 15; 41; 156]. Тому при конструюванні ідентичності важливими є очікування особистості та групи, відповідність вимогам групи тощо. «Загальні очікування» у певному сенсі постають корелятом соціального порядку, тобто тієї сукупності, норм, правил, ритуалів, ієрархій, що утворює зрештою специфічність певної спільноти чи групи, у тому числі і релігійної [10; 60; 95; 129].

Також автори (Т. Лукман і П. Бергер) зазначають, що ідентичність формується в процесі первинної та вторинної соціалізації спочатку під впливом тієї соціальної реальності, якою є сім'я (родина), де відбувається свого роду кристалізація основ ідентичності, далі – до її вибудовування долучаються соціальні інститути і значущі інші. Отже, ідентичність виступає наслідком соціального конструювання реальності. Вона тлумачиться як феномен, функціонування котрого забезпечує збереження / відтворення соціального порядку, певної інституційної реальності в суспільстві [10]. Таке визначення ідентичності є справедливим і для релігійної самототожності, адже норми та цінності, що декларуються інститутом сприяють вибудовуванню релігійної самосвідомості особистості та посилюють вплив та значення самого інституту релігії.

Тож вивчення релігійної ідентичності є важливою комплексною проблемою для психології загалом та соціальної психології зокрема. Тому,

соціально-психологічний підхід до аналізу православної ідентичності, як однієї з форм релігійної ідентичності, пропонує розглядати її не як самостійну психологічну даність, а в контексті різних соціокультурних процесів (зокрема, процесів секуляризації суспільства), підкреслюючи її зв'язок зі складним контекстом сучасного світу. Оскільки православна ідентичність є формою релігійної ідентичності, то розглянемо деякі загальні положення та висновки, зроблені щодо останньої.

Ми погоджуємося із висновком О. Бусигіна, що «сучасна православна ідентичність - це перш за все комплексна ідентичність, яка увібрала в себе безліч компонентів релігійної, культурної, національної, громадянсько-політичної ідентичностей, при цьому кожна окрема ідентичність складається з елементів, які мають тісні взаємозв'язки і взаємозалежності» [21, 57].

*Православна ідентичність*, отже, є результатом соціальної ідентифікації, що відбувається в процесі релігійної соціалізації особи в інституті релігії (інституційна складова) через включення людини в систему конфесійних відносин, через реалізацію релігійних практик повсякденності (позаінституційна складова) та через сприйняття і внутрішнє засвоєння нею релігійних доктрин, цінностей і норм (інтимно-особистісна складова).(рис. 1.2).

Перш ніж перейти до характеристики самих компонентів православної ідентичності, зупинимося більш детально на елементах, які конструюють та увиразнюють її змістове наповнення в умовах секуляризованого суспільства.

У теоретичному огляді напрацювань щодо соціально-психологічних умов та наслідків процесу секуляризації, нами було проаналізовано трирівневу модель цього процесу, запропоновану К. Доббеляром. Це дало можливість окреслити ті площини в межах яких буде здійснюватися вплив на конструювання особистістю православної ідентичності: суспільство, найближче оточення (родина) та особистісні прагнення та ставлення людини. У моделі ці рівні виступають у якості незалежної змінної, яка є відображенням секулярних процесів у суспільстві. Саме у такому просторі

формується релігійний досвід особистості, який може мати різну природу, залежно від залучення людини до православної традиції.

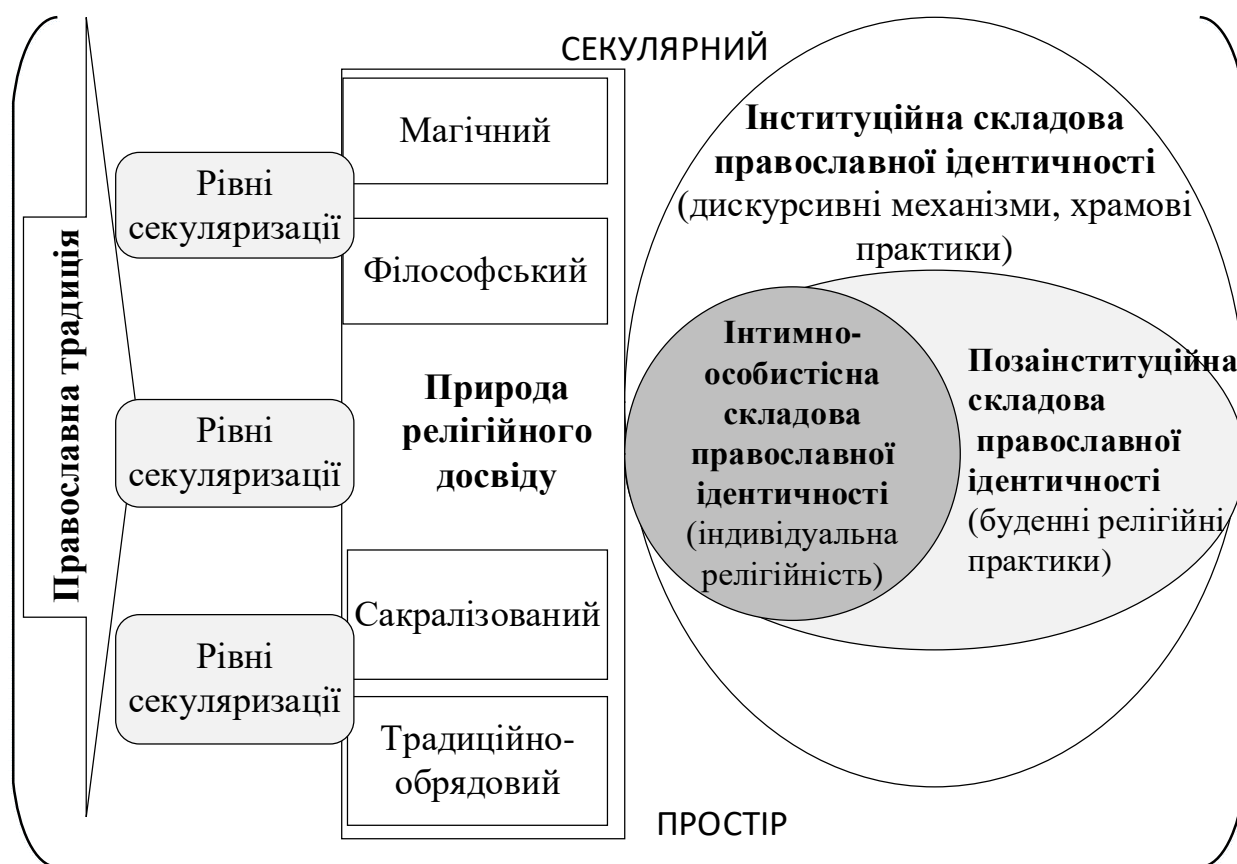


Рис. 1.2 Модель конструювання православної ідентичності в секулярному просторі

Універсалістське тлумачення релігійного досвіду (й відсутності специфікації переживань) традиційно має чимало прихильників, оскільки у такий спосіб доводяться спільні основи походження різних релігійних світоглядів. Прикладом може слугувати позиція Е. Торчинова, який говорить про подібність релігійного досвіду. Виділяючи в ньому рівень *власне переживання* і рівень *вираження і опису*, він вважає, що перший є тотожним в різних релігійних традиціях, тоді як другий різниться, позаяк проходить через «фільтри» мови та різних обрядів та традицій [164]. Частково ми погоджуємося з таким розумінням релігійного досвіду, але вважаємо, що переживання, які лежать в його основі є більш специфічними і мають різну

природу, яка може ґрунтуватися на сакралізації світу та повсякдення, магічних уявленнях про релігійне, участі у обрядах, які є дотичними до релігійної традиції, а також, філософському тлумаченні явищ, які може спостерігати людина [16; 55; 196].

На наш погляд, найбільш продуктивним є визначення, за яким релігійний досвід постає як похідна від особливостей категоризації та інтерпретації подій особистістю, оскільки ці особливості значною мірою визначають, що саме і як саме переживається людиною в повсякденному житті і релігійній практиці та інтегрується у формі православної ідентичності.

Крім того, питання про сутність та причини виникнення у конкретної людини уявлень про надприродне та його сакралізацію тісно пов'язане з розумінням божественного. Воно може розглядатися або як таке, що існує об'єктивно, або ж як щось суб'єктивне, що існує лише в уяві. Незалежно від цього, на формування релігійного світосприйняття впливають також взаємовідносини «особистість – середовище» і суб'єктивні фактори (наприклад, конкретна життєва ситуація) [151; 198; 256; 259; 263].

Тож, духовне життя не є просто накопиченням релігійних знань і виконанням релігійних практик, в першу чергу, воно передбачає надбання особистого духовного досвіду. Враховуючи означене, можна припустити, що особистий духовний досвід є стрижнем релігійного життя для всіх вірян незалежно від їх воцерковлення і послідовності виконання релігійних практик. У такий спосіб виробляється власне відчуття і розуміння того шляху, який приведе до Бога. Інституційні практики релігійного життя для всіх однакові (молитовне правило, дотримання посту, участь у Таїнствах), проте кожна людина (вірянин), докладають різних зусиль задля їх привнесення у власну буденність, щось може змінювати, а до чогось поставитись як до традиції, щось буде обов'язковим для вибудовування православної ідентичності, а щось ні [87; 105; 137].

Враховуючи ідеї взаємодоповнення й взаємозв'язку «пластів» православної ідентичності, можна говорити про те, що православна

ідентичність як соціальна конструкція реалізується у трьох вимірах, що становлять водночас компоненти індивідуальної православної ідентичності:

- *інституційна складова православної ідентичності*, яка формується в результаті соціалізації в секулярному соціумі, де православ'я виступає традиційно-культурною основою релігійної взаємодії. Процес соціалізації відбувається через залучення до норм віросповідання, цінностей та інституційних практик. Інституційна православна традиція виконує функцію обслуговування сакральної сфери людської діяльності, постаючи механізмом закріплення та передачі релігійно-конфесійних цінностей. Через залучення до інституційних основ православної традиції людина отримує готову світоглядну модель у вигляді вірувань та догматів, а також сталі поведінкові практики. Можна говорити, що у процесі інституціоналізації відбувається “приручення” релігійного досвіду (П. Бергер) його структуризація та наповнення (збагачення). Завдяки своїм інституційним рамкам православна традиція істотно підтримує відчуття психологічної безпеки, даючи можливість реалізації багатьох соціальних та екзистенціальних потреб людини.

- *позаінституційна (буденна) складова православної ідентичності*, що формується як наслідок відтворення релігійних практик у побуті, щоденному житті, відносинах зі світськими закладами тощо. Варіативність інтерпретацій повсякденного життя через релігійну основу буття надає доступ до індивідуальних форм релігійності людини. Пропускаючи зміст подій власного життя через призму переживань, особистість – частково чи повністю – інтерпретує їх, співвідносячи з релігійними переконаннями, що надає окремим подіям ціннісного, виключного статусу. У повсякденності православна традиція постає механізмом трансляції релігійного досвіду особистості. Повсякденне життя, з його приватними інтересами та звичайними заняттями виступає своєрідним фільтром кристалізації релігійного досвіду особистості. А з огляду на те, що феномени



повсякденності мають зовнішній та внутрішній горизонти, ми можемо говорити про зовнішню та внутрішню спрямованість релігійності людини.

- *особистісно-інтимна складова православної ідентичності*, що формується в результаті особистого спілкування з Богом. Вона залучає людину в простір православного віровчення, включає елементи індивідуального релігійного досвіду та містить власні рефлексії з приводу проходження духовного шляху, опанування релігійними переживаннями. Релігійний досвід відображає дієвість усіх складових психологічного механізму формування релігійної віри, власне, він інтегрує та цементує релігійність. У досвіді релігійна віра проходить «апробацію», актуалізується процес відчуття реальності, спричинений присутністю трансцендентного. Віра, що є центральним елементом свідомості релігійної особистості, визначає її ціннісні орієнтації, вона підтримує цілісність і стійкість релігійних поглядів, незважаючи на їх протиріччя повсякденному життєвому досвіду людини. Стійкість релігійної віри пояснюється її значимістю в системі особистісних, насамперед моральних орієнтацій людини. А для цього людині необхідна довіра як глибинне настановлення на світ і на себе. Саме тому співвіднесення довіри й релігійної віри є таким важливим для розуміння досвіду окремої особистості, розуміння унікальності її духовних переживань та пошуків сакрального змісту життя загалом. Ці відтінки виникають внаслідок того, що для особистості у різних ситуаціях набуття нею релігійного досвіду на перший план виходять внутрішні переживання, пов'язані з прийняттям Таїнств, знайомством з сакральними діями та відчуттям присутності Бога у власному житті.

### **Висновки до першого розділу**

1. Розглянувши соціальні та соціально-психологічні обставини секуляризації, а також проаналізувавши її вплив на суспільство в різних сегментах соціальної реальності, виокремлено кілька висхідних тенденцій,

серед яких 1) реструктуризація релігійного життя, що відбувається внаслідок рутинізації релігійного досвіду, формалізму і бюрократизації релігійного життя, промислової модернізації та технологізації; 2) зростання формальної релігійності, появу нового типу вірянина («близького до світського») та зміна ролі церкви в соціальному житті, 3) відносна легкість проникнення або виникнення неорелігій, поширення неформальних релігійних рухів, груп, асоціацій, 4) посилення релігійного синкретизму, що призводить розмивання меж релігійних систем, 5) виникнення глобальних релігійних рухів якнового соціокультурного феномену.

2. Конструювання православної ідентичності відбувається у такому соціальному просторі, який можна охарактеризувати як багатовимірний та суперечливий. Різні соціальні процеси – від зовнішньополітичних до внутрішньоконфесійних, від глобалізаційних до глокалізаційних, від секуляризаційних до ресакралізаційних – виявляються релевантними до такого конструювання. Релігійні ідентифікації українців внаслідок вищезгаданого також не мають єдиного наскрізного процесу, що забезпечував би тотожність (подібність) результату. Становлення і розвиток православної ідентичності відбувається у тісному зв'язку з різноплановими соціокультурними трансформаціями. Православна традиція відіграє роль ключового системоутворювального фактора культури і суттєво впливає на процес самоідентифікації етнічних та національних спільнот.

3. Внаслідок процесів секуляризації українське суспільство, відійшовши від обов'язкового монорелігійного домінування, отримало натомість множинність різноманітних релігійних формацій, надавши особистості безмежну свободу вибору, що одночасно полегшує і ускладнює пошуки ідентичності. Процеси секуляризації призводять до того, що більшість вірян є зовсім не воцерковленими або слабо воцерковленими, схильні до самостійності у виборі тих складових релігійного вчення, які вони готові приймати, поділяють уявлення про відділення релігії від держави (чи, принаймні, про небажаність втручання Церкви в політику). Крім того, для

значної частини вірян належність до Церкви скоріше формальною, обмеженою виключно магічно-ритуальною складовою, відповідно, Церква не є авторитетом у світських справах, а її доктринальні позиції істотно не впливають регулювання повсяденних дій.

4. Індивідуальна релігійність є феноменом, який в інтегрованому вигляді передає рівень впливу релігії на окремого індивіда, а також усвідомлення процесів і тенденцій, що відбуваються різних релевантних сегментах життя соціуму. Поняття «індивідуальної релігійності» включає в себе силу релігійних переживань, вдосконалення релігійного знання, інтенсивність культової поведінки, взаємозв'язок загальноприйнятої поведінки з нормами релігійної моралі. Індивідуальна релігійність може адаптувати ті чи інші релігійні положення до особистих релігійних уявлень і ідей, еkleктично поєднувати суперечливі релігійні погляди без їх осмислення, або синкретизувати «старі» і «нові» релігійні уявлення, систематизуючи і структуруючи їх згідно з особистим досвідом віруючого, рівнем його освіти і інформованості. Наслідки згаданої особливості простежуватимуться у різних конструкціях православної ідентичності

5. Православна ідентичність визначається як результат соціальної ідентифікації, що відбувається в процесі релігійної соціалізації особи в інституті релігії (інституційна складова) через включення людини в систему конфесійних відносин, через реалізацію релігійних практик повсякденності (позаінституційна складова) та через сприйняття і внутрішнє засвоєння нею релігійних доктрин, цінностей і норм (інтимно-особистісна складова).

Через залучення до інституційних основ православної традиції людина отримує готову світоглядну модель у вигляді вірувань та догматів, а також сталі поведінкові практики. Позаінституційна (буденна) складова православної ідентичності формується як наслідок відтворення релігійних практик у побуті, щоденному житті, відносинах зі світськими закладами тощо. Варіативність інтерпретацій повсякденного життя через релігійну основу буття надає доступ до індивідуальних форм релігійності людини.

Особистісно-інтимна складова включає елементи індивідуального релігійного досвіду та містить власні рефлексії з приводу проходження духовного шляху, опанування релігійними переживаннями.

Основні наукові результати розділу опубліковані у таких публікаціях авторки:

1. Цукур О. Г. Довіра як складова віри у релігійному досвіді особистості. *Вісник Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка*. Чернігів: ЧНПУ, 2014. Вип. 121 (2). С. 193–196.

2. Цукур О. Г. Структурна модель конструкту православної ідентичності особистості. *International Scientific-Practical Conference Actual questions and problems of development of social sciences: Conference Proceedings*. (Kielce, 28-30 June 2016). Kielce: Holy Cross University, 2016. P. 148–149.

3. Цукур О. Г. Особливості комунікативного конструювання соціального діалогу в релігійному дискурсі // *Соціальний діалог у вимірах когнітивного спілкування: [монографія]* / [О. М. Кочубейник, В. М. Духневич, З. Ф. Сіверс, І. В. Петренко, Н. О. Довгань, О. Г. Цукур, О. В. Івачевська]; за наук. ред. О. М. Кочубейник; Національна академія педагогічних наук України, Інститут соціальної та політичної психології. Кропивницький, 2018. С. 133-157.

## РОЗДІЛ 2

### ЕТАПИ І ПРОЦЕДУРА ЕМПІРИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ МОДЕЛЕЙ КОНСТРУЮВАННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У розділі описано етапи емпіричного дослідження особливостей конструювання православної ідентичності в умовах секулярного суспільства. Визначено особливості комбінованої стратегії вивчення православної ідентичності: синтез двох методологій та об'єднання дослідницьких процедур. Представлено основні методи і визначено психодіагностичний інструментарій, що дало змогу дослідити особливості конструювання різних складових православної ідентичності.

#### **2.1. Програма емпіричного дослідження особливостей конструювання православної ідентичності в умовах секулярного суспільства**

Проведений теоретичний аналіз стану проблеми дослідження особливостей конструювання особистістю православної ідентичності в умовах секулярного суспільства дав змогу сформулювати основні завдання емпіричної частини роботи, виконання яких забезпечить верифікацію теоретичного припущення про варіативність моделей конструювання православної ідентичності під впливом секуляризаційних процесів у суспільстві.

Оскільки досягнення мети дослідження передбачало виконання завдань різного спрямування, було складено програму емпіричної частини дослідження із визначенням основних етапів та інструментарію. Така презентація змісту етапів та процедури дозволяє у стислій формі представити дизайн дослідження у цілому. Доцільність використання обраних методів та методик буде обґрунтовано у наступних параграфах розділу. Також буде описано формування вибірки при проведенні мішаного дослідження

Основні етапи реалізації програми емпіричного дослідження наведені у таблиці 2.1.

Таблиця 2.1.

### Етапи емпіричного дослідження

	<b>Зміст етапу</b>	<b>Процедури, методи та методики</b>
1.	Аналіз наявного діагностичного інструментарію, оцінювання міри його придатності до поставлених завдань, їхньої надійності та валідності.	Теоретичний аналіз літератури
2.	Визначення процедур забезпечення репрезентативності вибірки	Теоретичний аналіз літератури
3.	Розроблення методики, призначеної для вимірювання чутливості особистості до процесу секуляризації	Визначення специфікації методики
4.	Забезпечення репрезентативності вибірки змісту майбутнього опитувальника	Бесіда з експертами
5.	Формування первинного пулу опитувальника, визначення дискримінативності пунктів	Діагностичний зріз
6.	Формування основного пулу опитувальника, встановлення основних психометричних показників	Експертне оцінювання, діагностичний зріз, методи математичної статистики (аКронбаха, δ Фергюсона та ін.)
7.	Забезпечення змістової валідності опитувальника, перевірка структури опитувальника, доведення критеріальної валідності	Кореляційний аналіз (кореляції нульового та першого порядку), факторний аналіз

8.	Пілотажне дослідження, апробація та уточнення діагностичного інструментарію	Діагностичний зріз, методи математичної статистики
9.	Збір основного масиву емпіричних даних	Вибірка «снігової кулі», вибірка, керована респондентами
10.	Виокремлення субвбірок за вимірами секуляризації	Ієрархічний кластерний аналіз (за методом «найближчого сусіда»)
	Аналіз змісту інституційної складової православної ідентичності та механізмів її формування	Дискурс-аналіз текстів
	Аналіз особливостей позаінституційної складової православної ідентичності та релевантних практик повсякденності	Однополюсний семантичний диференціал, якісний аналіз
	Аналіз особливостей інтимно-особистісної складової православної ідентичності та ключових відмінностей	Опитувальник Г. Олпорта, методика Ю. Щербатих, дисперсійний аналіз
	Виокремлення моделей конструювання православної ідентичності та їхня соціально-психологічна характеристика	Інтерпретаційні методи аналізу

Крім того, враховуючи різноплановість завдань, важливим є питання формування вибірки при проведенні змішаного дослідження. Тож, доцільним буде спочатку обґрунтувати адекватність вибору стратегії побудови вибірки як у якісному так і у кількісному дослідженні.

Д. Де Пауло проблематизує питання про обсяг вибірки в якісному дослідженні. У визначенні розміру вибірки він вказує, що в якісних

дослідженнях збільшення вибіркової сукупності здатне зменшити ймовірність існування невисловлених респондентами думок, подібно до того, як в кількісних дослідженнях збільшення вибірки веде до зменшення помилок і похибки вибірки [цит.за 65]. «Чим менше розмір вибірки, тим більш вузький діапазон думок і фактів», які дослідник може почути, чим більше розмір вибірки, тим повнішу картину явища він отримує. Мінімальним в якісному дослідженні є розмір вибірке менше 30 респондентів / випадків. За таких умов можна говорити про повноту і валідність отриманої інформації. У якісній методології найбільш відомою соціологам є «теоретична вибірка» (А. Страуссом в рамках «обґрунтованої теорії») [157].

Даний вид вибірки задає принцип відбору випадку через логіку викладеної теорії, яка визначає важливі для дослідника особливості даного явища [157]. Мета теоретичної вибірки полягає в тому, щоб «відібрати випадки, що вказують на категорії та їх властивості, з метою їх виявлення, а також тих концептуальних зв'язків, які є між ними» [157, 92]. Питання і порівняння направляють теоретичну вибірку і допомагають досліднику виявляти і пов'язувати категорії, що мають відношення до дослідження. Е. Ковальов і І. Штейнберг вказують, що «якісне дослідження зазвичай засноване на відносно невеликих вибірках, навіть поодиноких випадках, обраних в залежності від мети всієї роботи» [80, 31].

Вибірка в якісній методології є цільовою і целеорієнтованою. В ході дослідження відбираються випадки, на підставі яких можна зробити висновки, що мають велике значення для мети дослідження [22; 31; 51; 65; 73; 86; 210].

У своїй книзі Е. Ковальов і І. Штейнберг виділяють кілька стратегій для формування целеорієнтованої вибірки якісного дослідження: вибірка екстремальних або девіантних випадків (логіка полягає в отриманні інформації з унікальних випадків, які в подальшому можуть відноситися до всіх проміжних випадків генеральної сукупності); інтенсивна вибірка (принцип полягає у відборі інформаційно багатих і значущих випадків, що



містять великий обсяг інформації про явище, що цікавить дослідника); вибірка максимальної варіації (спрямована на опис основних аспектів досліджуваного явища, які присутні в кожному досліджуваному випадку); гомогенні вибірки (мета її полягає в щільному і детальному описі певної підгрупи випадків); вибірка типових випадків (передбачає виокремлення одиниць спостереження, які вибираються в ході бесід з ключовими експертами для визначення типовості наповнення змісту); стратифікована вибірка (метою є зафіксувати основні відмінності між стратами, кожна з яких представляє собою гомогенну вибірку); вибірка критичних випадків (передбачає, що вигідніше вибрати такий випадок, який несе максимальну кількість інформації і вивчення якого збагатить наукове знання), критеріальна вибірка (логіка її полягає у відборі тих випадків, які повинні відповідати заздалегідь визначеним дослідником критеріями) [80].

М. Маршалл виділяє три стратегії відбору випадків для якісного дослідження та позначає їх як цілеспрямовану, «зручну» і теоретичну вибірки [цит за 65]. Логіка цілеспрямованої вибірки полягає у відборі інформаційно багатих випадків для глибинного вивчення феномена чи явища. «Зручна» вибірка - це найменш суворий тип вибірки, що вимагає найменших затрат часу і матеріальних засобів дослідника. Теоретична вибірка - це відбір випадків через перевірку логічності та правильності виписаної теорії, яка визначає важливі для дослідника особливості явища, що вивчається. Процедура такої стратегії розроблені в рамках «обґрунтованої теорії» [ 50; 157].

Дослідницька практика показала, що з погляду методології вивчення, соціальні групи, яким властиві специфічні характеристики, тобто «вузькі цільові групи» (до них ми можемо віднести і представників релігійних інститутів) мають спільні риси, що дає можливість застосувати напрацьований доробок для отримання емпіричних даних, зокрема і для вирішення завдань нашого дослідження.

На наш погляд, вивчення православної ідентичності потребує роботи саме із такою «вузькою цільовою вибіркою» (вона має відповідати ряду критеріїв: соціальне розшарування (поляризація положення у суспільстві), нетиповість характеристик, представники «специфічних» професій)[].Адже йдеться про роботу із групою респондентів, які об'єднані у певному сенсі незвичною, унікальною характеристикою, що відрізняє її від генеральної сукупності. Вивчення такої групи потребує вирішення певних технічних завдань, оскільки її представники можуть бути розкидані в генеральній сукупності, не будучи маркованими певними формальними ознаками як-то професія, рівень заробітної плати тощо. Отже, представники цієї вузької цільової групи (особи, які ідентифікують себе як православні віряни), не можуть бути виокремлені з основної маси потенційних респондентів за ознакою, яку легко операціоналізувати (базова ознака не позиціонується через відкриті джерела інформації) [51; 51; 223].

Наразі зазначимо, що спроба формувати вибіркочну сукупність за такою формальною ознакою, як регулярне відвідування церковної служби у православному храмі або належність до релігійної громади, не є адекватною, оскільки порушуватиме репрезентативність: православна ідентичність не тотожна інституційній ідентичності.

А, крім того, добровільна комунікація опитуваного з приводу участі у дослідженні, предметом якого є доволі інтимні переживання (пов'язані із усвідомленням власної православної ідентичності) є процесом, який складно організувати «потоково». На цьому постійно наголошують дослідники, які працюють у площині якісних досліджень, зазначаючи, що входження у поле, установлення контакту із представниками досліджуваної групи є одним із найскладніших процесів, про те від нього максимальною мірою залежить внутрішня валідність дослідження (насиченість інформації, що забезпечує надійність та валідність вимірювань) [73; 86;157; 207; 223].

Таким чином, на початковому етапі дослідження виникло кілька проблем: визначення ключових характеристик досліджуваної сукупності, які

дозволять оптимізувати процес доступу до вибіркової сукупності (а також розроблення алгоритму фіксації цих ознак); забезпечення коректного звертання до таких осіб та встановлення контакту з ними.

Практика, коли опитують велику за обсягом вибірку, з якої надалі обирають звужену субвбірку – приміром, високотривожних осіб або осіб із зовнішнім локусом контролю, тут стає дуже трудомісткою, ресурсо- і енерговитратною, оскільки йдеться про вузьку цільову групу, тобто шансу випадкового знаходження особи, що належить до неї, мало.

До того ж потрібно було врахувати такі проміжні змінні, як вік та стать, що очевидно можуть чинити вплив на конструювання православної ідентичності.

На наш погляд, найбільш адекватними процедурами формування вибіркової сукупності є вибірка «снігової кулі» та вибірка, керована респондентами (*respondent driven sampling*) [6; 64; 108; 113].

Ці методи формування вибірки застосовуються у тому числі при вивченні, так званих «прихованих груп». Термін «прихована група» з'явився відносно недавно, він був запропонований Голдбергом, Магдоном-Ісмаїлом і іншими в роботі, датованій 2004 роком. Ці групи характеризуються двома особливостями: 1) відсутністю основної ознаки вибірки, невідомі розміри й межі членства у групі; 2) конфіденційність, що походить від стигматизації членів цієї групи суспільством з тих чи інших причин [231].

Тож, *вибірка методом «снігової кулі»*, коли кожен учасник сприяє рекрутуванню наступного, є мережевою.

Існує чотири проблеми, пов'язані з методом «снігової кулі» [ 52; 73; 80; 206; 210]:

- 1) нерандомність відбору респондентів;
- 2) більша ймовірність залучення у вибірку більш «кооперативних» членів групи, готових до діалогу з дослідником;

3) «тінізація» окремих членів групи, навмисне відсторонення («неназивання») їх іншими учасниками, що може бути спричинене бажанням захисту або надмірної поваги;

4) різна ймовірність залучення у вибірку респондентів, пов'язана з відмінностями у щільності внутрішньогрупових комунікацій («зірок» називатимуть частіше, ніж «аутсайдерів»).

Ключовим обмеженням зазначеної вибірки є суб'єктивні критерії відбору респондентів (зокрема, виникає така загроза репрезентативності, як подібність характеристик респондента і залучених ним учасників, внаслідок чого така вибірка рідко виходить за межі близького соціального оточення первинних учасників). Тим не менше, така вибірка дає можливість істотно спростити доступ до представників важкодоступної групи, а при дотриманні певних умов - досягти навіть її «прихованої» частини (тобто тих учасників, які за інших умов («не за рекомендацією») відмовилися б від участі у дослідженні).

Тому використання вибірки «снігової кулі» у нашому випадку було доречним, а її недоліки враховувалися при інтерпретації результатів (завдяки процедурі тріангуляції даних, отриманих на інших вибірках, залучених у дослідження, насамперед - вибірки, керована респондентом).

Вибірка, *керована респондентом*, позбавлена згаданого ризику нерепрезентативності за рахунок меншого «суб'єктивного» зсуву. Іншими словами, суб'єктивні критерії відбору респондентів нівелюються елементами випадкового відбору, а параметри включення до вибірки не перетинаються з цільовими параметрами дослідження [6; 108; 113].

Вибірка, керована респондентом, формується наступним чином. На першому етапі проводиться відбір первинних учасників з урахуванням їхньої незалежності та відмінності базових характеристик, важливих для дослідження. Ці учасники, як правило, не включаються до основної вибірки. Їх інструктують, пояснюючи, як слід рекрутувати, залучати до дослідження інших представників цільової групи (перша «хвиля»). Перша «хвиля»

запрошує до участі у дослідженні учасників так званої «другої хвилі», вони, у свою чергу, учасників «третьої хвилі» і так далі [6].

Важливою відмінністю вибірки, керованої респондентом, є те, що при її формуванні респондентів не просять ідентифікувати інших учасників співтовариства, вони залишаються для дослідника анонімними особами, тоді як вибірка «снігової кулі» передбачає надання мінімальних персональних даних.

Це дозволяє уникнути тінізації, відбору найбільш «кооперативних» членів групи та впливу щільності контактів. Крім того, з кожною черговою хвилею респондентів нерепрезентативність вибірки, спричинена подібністю характеристик респондента та залучених ним учасників, зменшується.

Тож, такий метод побудови вибірки є досить надійним, оскільки проблеми, пов'язані із «місцем входу» у групу, навіть якщо воно було нерандомним і ґрунтувалося на особисто встановлених контактах дослідника, нівелюються хвилями розповсюдження он-лайн запрошення до участі у дослідженні.

Крім того, така вибірка має «технічні» переваги, зокрема, за допомогою вибірки, керованої респондентом, можна у відносно короткий часовий проміжок залучити до дослідження досить велику кількість представників важкодоступної групи. Це істотно відрізняє вибірку, керовану респондентом, від вибірки «снігової кулі», коли складно забезпечити обсяг і інтенсивність залучення учасників.

Інтимність контактів, міра якої різниться у вибірках, на наш погляд, має різні наслідки, які, проте, компенсують недоліки обох груп при їх одночасному використанні. Зокрема, вибірка «снігової кулі», фактично, ґрунтується на встановленні довірчих стосунків з малою кількістю респондентів саме через відкриту (неанонімну) рекомендацію, а довірчі стосунки, як зазначалося, – є тим атрибутом організації дослідження, яке кардинальним чином позначається на глибині й валідності отримуваної інформації. Вибірка ж, керована респондентом, будучи опосередкованою

через он-лайн процедури, вибудовує довірчі стосунки через анонімність з великою кількістю респондентів, натомість використання процедур, подібних до глибинного інтерв'ю, є доволі проблематичним з технічного боку.

З огляду на висвітлені переваги й недоліки кожного методу формування вибіркової сукупності, нами було прийнято рішення щодо використання двох вибірок одночасно із подальшою тріангуляцією даних.

#### *Характеристики вибірки «снігової кулі».*

«Молодіжне чаювання», Свято - Троїцький Іонинський монастир (УПЦ). Одна із підструктур Іонинського монастиря, що працює з молоддю. Її метою є збагачення досвіду позабогослужбового інституційного спілкування в Православ'ї молодих людей віком від 18 до 35 років (вікове обмеження є умовним, головна умова, щоб тематика була цікавою та підходящою для відповідної вікової групи). Кожного четверга на території монастиря проводяться бесіди для православної молоді. У атмосфері невимушеного спілкування через живу бесіду відбувається обговорення як духовних питань (основ православного віровчення, питань віри тощо), так і актуальних життєвих питань. Сценарій зустрічей складає: молитва та благословення (ведучий - священнослужитель), анонсування теми, дискусія, відповіді на питання, анонсування соціальних акцій. Учасники: «практикуючі» православні та ті хто лише починає цікавитися питаннями віри, «консервативно» налаштовані та «ліберали».

Державний заклад вищої освіти «Університет менеджменту освіти», Навчально-науковий інститут менеджменту та психології. Метою закладу є надання споживачам і замовникам якісних освітніх послуг відповідно до сучасних галузевих вимог та індивідуальних потреб фахівців. Програма підготовки психологів (окрему групу складали практикуючі християнські психологи). Вік респондентів від 28 до 47 років.

Відділ соціального служіння при Святій Успенській Києво-Печерській Лаврі (УПЦ). Метою відділу є відродження традиції соціального служіння ближнім, які потребують особливої допомоги та підтримки. Таке служіння є

основою соціальної поведінки кожного християнина. До соціального служіння долучаються волонтери з числа як прихожан так і інших небайдужих громадян. Вік респондентів від 20 до 42 років.

Відділ у справах сім'ї та молоді Івано-Франківської єпархії (УПЦ). Основними завданнями відділу є місіонерська робота в молодіжному середовищі, катехизація воцерковленої молоді, створення умов для гармонійного церковного життя молодих християн, підвищення рівня релігійної грамотності, організація дозвілля та спільної позабогослужбової діяльності, залучення молодих людей до соціальної та просвітницької діяльності. Вибірку склали молодь віком від 18 до 35 років.

*Характеристики вибірки, керованої респондентами.*

Першими точками входу для розповсюдження посилання на опитування були:

- відділ благодійності та соціального служіння Вінницької Єпархії УПЦ (керівник – священнослужитель (диякон). Основними завданнями відділу є допомога та підтримка незахищених верств населення, розвиток православного волонтерського руху. До соціального служіння долучаються волонтери з числа як прихожан так і інших небайдужих громадян (молодь, дорослі, люди поважного віку);

- соціальний відділ (проекти та ініціативи) при Храмі «Різдва Божої Матері», м. Київ (контактна особа – священнослужитель (диякон). Добровольці (волонтери) допомагають багатодітним родинам, самотнім людям, дітям -сиротам в дитячому будинку, малозабезпеченим людям похилого віку, погорільцям. Метою соціального служіння є допомогти тим, хто цього потребує (до волонтерста залучаються усі небайдужі (незалежно від віку та статі);

- благодійна організація “Eleos-Lviv” яка діє при Львівсько-Сокальській єпархії ПЦУ (контактна особа – волонтерка Львівського відділення). Основними завданнями організації є підтримка потребуючого населення (допомагають кризовим родинам, а також літнім людям).

Організація Eleos-Ukraine здійснює діяльність у численних містах України (Херсон, Дніпро, Луганськ);

- «Молодіжка» при Свято-Троїцькому Храмі на Троєщині, м. Київ (керівник – священнослужитель (протоієрей), контактна особа – волонтер соціальної служби, прихожанин). Її метою є збагачення досвіду позабогослужбового інституційного спілкування в Православ'ї молодих людей віком від 18 до 35 років;

- православне молодіжне об'єднання (м. Чернівці) (контактна особа – волонтерка молодіжного об'єднання). Метою діяльності є забезпечення представництва православної молоді у формуванні та реалізації молодіжних ініціатив, які сприятимуть активній участі молоді у суспільному житті.

Надалі постало питання про коректність об'єднання в один масив даних отриманих на двох субвибірках, оскільки вибірки формувалися різними методами, що могло позначитися на отриманих даних, зокрема, викликати статистично значущі відмінності за усіма чи окремими змінними, що вимірювалися у дослідженні.

Досвід вирішення подібної проблеми знаходимо у працях науковців [36; 64; 113; 216], а найбільш важливим висновком щодо методології отримання даних вважаємо твердження, що «якість онлайн-даних не залежить від інтерв'юера, а отже, за умови використання якісного інструменту, можливі тільки випадкові, а не систематичні спотворення результатів» [123; 174; 211; 215].

На основі порівняльного аналізу, поведеного за допомогою критерію U-Манна-Вітні, ми можемо стверджувати, що відсутні статистично значущі відмінності, що могли виникнути внаслідок формування двох вибірок двома різними методами. Отже, ми маємо підстави об'єднати масив і робити спільний аналіз.

Таким чином, параметри сукупної вибірки можуть бути ілюстровані наступним чином (див. Рис.2.1 – 2.5):



Відповіді на питання «Сьогодні збільшується кількість вірян. Це відбувається тому, що... 1) повернення до віри (15%); 2) пошук ідеалу, заповнення духовної порожнечі (16,7); 3) розкаяння (31,7%); 4) тепер так прийнято (11,7); 5) політична гра (10%); 6) так модно (5%) 7) відновлення традицій (10%).

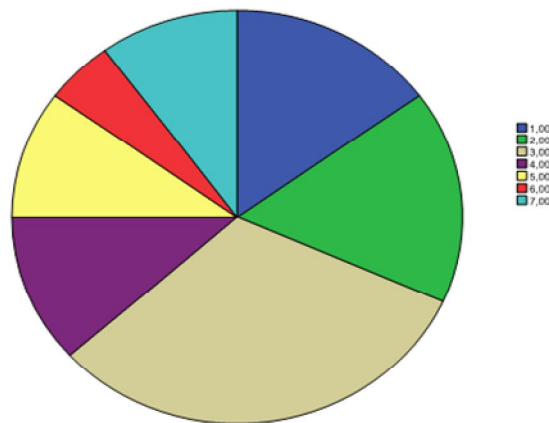


Рис. 2.1. Причини збільшення кількості вірян

Відповіді на питання «Чи дотримуєтеся Ви запропонованих релігією обрядів, ритуалів?»: 1) часто (18, 3%); 2) іноді (36, 7%); 3) рідко (25,0%); 4) ніколи (20,0%).

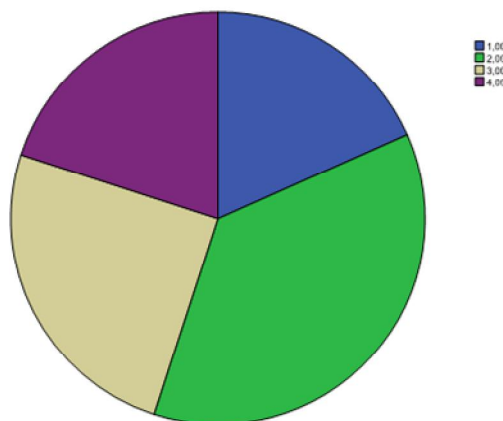


Рис..2.2. Дотримання запропонованих релігією обрядів, ритуалів

Відповіді на питання «Чи відзначаєте Ви релігійні свята?», розподіл відповідей: 1) більшість, запропонованих релігією (23,3%); 2) прийняті в сім'ї (45,0%); 3) найпоширеніші (20,5%); 4) не відзначаю (6,7 %).

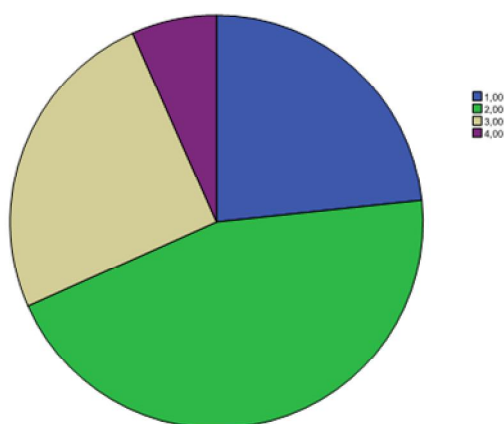


Рис. 2.3. Відзначання релігійних свят

«Ви буваєте в місцях, де проводиться богослужіння ...» 1) часто (20); 2) іноді (36,7%); 3) рідко (33,3%); 4) ніколи (10%).

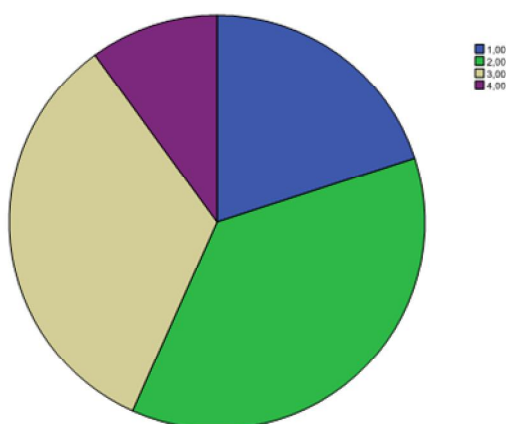


Рис. 2.4. Відвідування місці богослужіння

«Чи читаєте Ви релігійну літературу, вкажіть, як часто?» 1) часто (15,0%); 2) іноді (16,7%); 3) рідко (28,3%); 4) ніколи (40%).

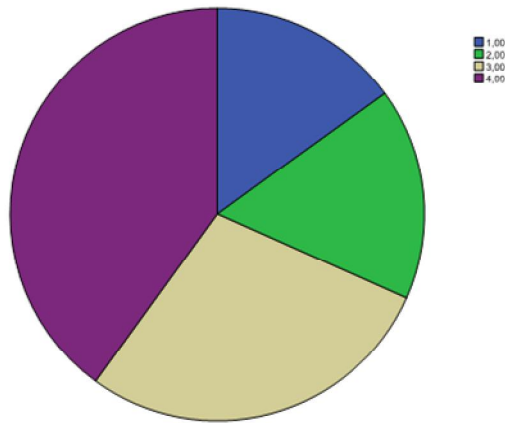


Рис. 2.5. Читання релігійної літератури

Отримані результати дають уявлення про основні характеристики вибірки і будуть враховані при подальшому дослідженні особливостей конструювання православної ідентичності. Дані були отримані за допомогою авторської анкети (див. Додаток А).

## **2.2. Особливості комбінованої стратегії вивчення православної ідентичності: синтез двох методологій та об'єднання дослідницьких процедур**

У процесі теоретичного аналізу нами було визначено, що православна ідентичність як соціальна конструкція реалізується у трьох вимірах, що становлять водночас компоненти індивідуальної ідентичності:

*інституційна складова православної ідентичності*, яка формується в результаті соціалізації в православному соціумі через залучення до норм віросповідання, життя й поведінки;

*позаінституційна складова православної ідентичності*, що формується як наслідок відтворення релігійних практик у побуті, щоденному житті, відносинах зі світськими закладами тощо;

*особистісно-інтимна складова православної ідентичності*, що формується в результаті особистого спілкування з Богом та індивідуального освоєння православної традиції.

Ставлячи питання про адекватність дослідницьких процедур, які можуть бути застосовані до вивчення особливостей конструювання православної ідентичності, нам, насамперед, слід звернути увагу на різнорівневість складових, конституенти котрих, безсумнівно, перебувають на різних рівнях соціальної реальності.

На наш погляд, інституційна складова основним своїм конститuentом має Церкву, яка підтримує та відтворює набір певних дій, орієнтованих на залучення людини до віри, а також специфічну форму комунікації, через яку відбувається соціалізація особи у релігійній спільності. Важливу роль тут відіграє сукупність мовленнєвих комплексів, які супроводжують процес взаємодії комунікантів, включаючи текстові фрагменти, що використовуються в процесі релігійної комунікації (тексти Літургії, проповідей, безпосереднє спілкування вірянина зі священником). За такої взаємодії існує чітке розмежування ролей між учасниками спілкування (з одного боку має місце дистанціювання (чернецтво), а з іншого «зближення у вірі» (через братерство та сестринство). У такому спілкуванні вибудовується та складова ідентичності, яка інтегрує у собі основні змістові положення про християнські чесноти. У змістовному сенсі основна тематика концентрується навколо питань віри в надприродне, страху покарання за гріхи і надії на порятунок. Важливою категорією виступає «прощення», через яке і відбувається порятунок.

Отже, на наш погляд, звернення до дискурс-аналізу є найбільш виправданим, оскільки дозволить виокремити механізми залучення особистості у простір тих норм та цінностей, приєднання до котрих створюватиме основу для відчуття причетності до православної групи.

Підкреслимо також, що релігійний дискурс є вельми специфічним простором, який включає в себе множину відносно автономних і компактних дискурсів, взаємообумовлених, але таких, що відрізняються сталістю, стійкістю [3; 5; 85]. Саме внаслідок цих особливостей ми можемо

стверджувати, що *інституційна складова буде мінімально варіювати в індивідуальних моделях православної ідентичності.*

Стосовно позаінституційної складової слід зазначити, що вона найбільш виразно виявляється у поведінкових ритуалах (певна усталена послідовність дій, в інституційному закріпленні є жорстко регламентованою). Так поведінкові ритуали у храмі включають дії, що здійснюються як священником, так і прихожанами: з метою духовного (внутрішнього) очищення (схиляння голови як вияв покори, каяття, хресне осяяння як захист, уклін як прохання чи подяка) та прояву зовнішніх ознак релігійності (охайний відповідний зовнішній вигляд, дотримання дистанції тощо). Але поведінкові ритуали можуть органічно вплітатися і в повсякденність людини (читання молитовного правила, дотримання посту). Тут вони теж супроводжуються відповідними ритуалами - у буденному житті людина, читаючи молитву заглиблюється у свій внутрішній світ і поза межами релігійного інституту у цьому їй допомагає усамітнення як елемент ритуалізації дії [13; 16-18; 42; 87; 111; 136; 142; 169; 200].

*Фактично, ми можемо говорити про те, що і привнесення елементів релігійного дискурсу в дискурс побутовий, і функціонування, розвиток релігійного дискурсу в нетиповому для нього соціальному (побутовому) контексті є складовими частинами цілісного простору.*

На наш погляд, саме на рівні позаінституційного дискурсу відбувається найбільш щільне наближення особистості до секуляризаційних впливів. Важливо розуміти, що такі поведінкові ритуали завжди суб'єктивні, оскільки пов'язані з особистим трактуванням тих смислів, які вкладає людина у свої дії. Це процес «живого» емоційного переживання дотику до сакралізованого змісту життя.

Отже, для методичного аспекту дослідження це означає необхідність пошуку такого інструментарію, який відкривав би доступ як до загальної, так і індивідуальної моделі репрезентації змісту релігійного досвіду. Таким вимогам, на наш погляд, відповідає метод семантичних універсалій,

розроблений О. Артем'євою [2]. Семантичною універсалією вона назвала список виокремлених для певного стимулу координат (оцінок за шкалами), які однаково оцінюються значущою більшістю однорідної групи досліджуваних. О. Артем'єва використовувала, в основному, біполярні варіанти семантичного диференціалу, методи вільних дескрипцій (тип асоціативного експерименту) і вербальні модифікації проєктивних методик (типу методу незакінчених речень). Найпростішим способом обробки результатів є підрахунок частоти появи певної ознаки в групі досліджуваних. Велика частота свідчить про значущість представленості певної ознаки в свідомості досліджуваних.

Семантична універсалія аналізується лише якісно, проте в основі лежать елементарні описові статистики (частоти, ранги). Валідність методу семантичних універсалій неодноразово була доведена О. Артем'євою та її колегами за допомогою методу семантичної реконструкції: семантичні універсалії, отримані за допомогою однієї групи випробовуваних, пред'являлися іншим групам випробовуваних з проханням назвати об'єкт з такими ж характеристиками (конструювання) або вибрати серед інших об'єктів. З високим ступенем достовірності (0,01) неодноразово доведено конструювання або вибір саме початкового об'єкта [152].

Таким чином, позаінституційну складову православної ідентичності можна досліджувати, застосовуючи метод семантичних універсалій.

Нарешті, інтимно-особистісна складова православної ідентичності може досліджуватися в рамках психометричного підходу до діагностики особистості, оскільки він орієнтований головним чином на кількісний вимір характеристик і параметрів, за допомогою яких описується особистість. А наявність кількісних вимірювань (за умови їхньої надійності та валідності) надасть нам можливість кількісного порівняльного аналізу різних моделей. Варто наголосити на тому, що психологічна діагностика індивідуальної релігійності особистості наражається на проблему складності самого предмета дослідження. Найбільш часто дослідники використовують для

вивчення релігійності методики, розроблені для інших дослідницьких цілей. Подібна позиція має амбівалентний характер, оскільки з одного боку, дозволяє вивчати релігію, не вдаючись до специфічного інструментарію, але, з іншого боку, такі дослідження можуть страждати підміною предмета, коли релігійні феномени редукуються до інших екзистенційних змістів. Проте наявні нині сучасні методики вдало поєднують в собі психологічні та релігієзнавчі аспекти [ 207].

Таким чином, кожна складова православної ідентичності буде досліджуватися за допомогою різних методів і навіть методологій, що відповідатиме специфікації кожної компоненти, але проблематизуватиме загалом дизайн дослідження, оскільки вимагатиме вирішення окремих проблемних питань, пов'язаних із поєднанням двох різних дослідницьких стратегій.

Незважаючи на те, що дискусії з приводу статусу, переваг і недоліків, а також можливостей інтеграції кількісних і якісних методів в гуманітарних і соціальних науках розпочалися ще у минулому столітті, інтерес до питань коректного поєднання якісної і кількісної методології, не слабшає.

У більшості випадків якісний підхід розглядають як конкурентну щодо кількісного підходу парадигму, протиставляючи їх один одному за низкою параметрів. Протилежна точка зору на проблему - так званий методологічний еклектизм - розглядає якісні і кількісні методи як більш-менш рівнозначні, а їх специфіку бачить в тому, що вони призначені для вирішення різного типу наукових проблем, дослідження різного типу об'єктів тощо.

У нашому дослідженні ми будемо дотримуватися останньої позиції. А тому повинні чітко визначити, які властивості досліджуваного предмету (конструювання православної ідентичності) можуть бути дослідженні в рамках кожної із методологій і визначити можливі ризики для дослідження з боку порушення тих чи тих методологічних приписів [22].

Для визначення *особливостей якісної методології* звернемося до фундаментальних питань, на яких ґрунтується методологія соціальної науки.

Біля витоків теоретичних дискусій стоїть проблема об'єктивності. Вона може бути розглянута у двох ракурсах: як наявність об'єктивної і незалежної реальності, яку соціальна наука вивчає, і як відповідність отриманих результатів цієї реальності. [22; 31; 53; 80; 150].

Пізніше в соціальній науці з'являється й інший ракурс вивчення соціальної реальності, за яким увага зосереджувалася на вивченні індивідів як відносно самостійних по відношенню до суспільства суб'єктів. [150].

Дані, отримані таким чином, вважаються об'єктивними і піддаються зовнішньому спостереженню і верифікації. І. Чудова пише: «Суб'єктивність проявляє себе в здатності дослідника зануритися в мову інших (культур), зрозуміти і ретранслювати їх смисли в науковий дискурс» Таким чином, специфіка об'єкта дослідження, яка полягає в здатності до саморефлексії, свободи вибору, наділенні сенсом дій і предметів соціальної реальності, вимагає наявності суб'єктивності, «яка забезпечує дискурсивну чутливість, відкриває доступ до «картини світу» інших, стає корисною для інтерпретації» [204].

В якісній методології передбачається, що на підставі розуміння і переживання самого себе як представника досліджуваної спільноти у дослідника формується розуміння «чужих» життєвих виразів і особистостей – тобто у цьому разі суб'єктивність постає інструментом, який досзволяє зрозуміти світ досліджуваного.. Як визначає В. Семенова, розуміння передбачає безпосередній контакт і пряме осягнення об'єкта шляхом «співпереживання йому всіма силами нашої сутності... в живому занепокоєнні» [150, 78]. Пояснення в рамках якісної стратегії не заперечується, а радше набуває менш яскравої форми.

Можна назвати кілька напрямків критики якісних досліджень представниками кількісної науки:

- 1) суб'єктивність дослідника і результатів дослідження. Натомість, якісна методологія вважає суб'єктивність дослідника важливим методологічним принципом;



2) складності в узагальненні якісних даних. Якісна методологія використовує аналітичне узагальнення, яке протистоїть статистичному, що активно використовується в кількісних дослідженнях [206].

За теорією А. Шютца, «інтерпретація соціальної реальності несе в собі одночасно індивідуальне сприйняття і типізовані образи, які відтворюють ситуації, що мають певну схожість» [218, 402].

У результаті в кожному об'єкті навколишнього світу можна виділити індивідуальні та типові характеристики, які увиразнюються в попередньому досвіді і дають підстави для істинності підсумків. Про процедуру застосування вибірки в якісному дослідженні В. Семенова пише: «За будь-якої тактики відбору одиниць спостереження необхідно логічно обґрунтувати свій вибір, хоча б на рівні здорового глузду, для підтвердження в подальшому достовірності своїх висновків.» [150, 72]

*Особливості «кількісної» методології.* Кількісна методологічна парадигма, яка лежить в основі психологічних досліджень, допомагає іншим чином організувати наукову діяльність, орієнтовану на отримання нового знання, пропонує інші способи інтерпретації результатів проведеного дослідження, проте також сприяє виявленню закономірностей, забезпечує створення нових підходів і теоретичних концептів.

Кількісні дослідження, будучи історично першими, – отримали репутацію таких, що є корисними тоді, коли необхідні точні та надійні кількісні дані про предмет дослідження. Вони засновані на використанні великих вибірок, що обробляються математико-статистичними методами. Це дозволяє створювати статистичні моделі, а в подальшому – екстраполювати результати досліджень на досліджувану генеральну сукупність (водночас при опитуванні респондентів для отримання додаткової інформації разом з ними можуть використовуватися різного роду малоформалізовані методи на кшталт анкети, бесіди, або проєктивні методики). Кількісний аналіз вважається доцільним у разі, коли необхідно здійснити перевірку попередньо сформованої в ході якісного дослідження гіпотези про предмет вивчення [].

До основних функцій кількісних методів можуть бути віднесені [44; 53; 99]:

- перевірка статистичних гіпотез, яка дає можливість зробити висновки про достовірність отриманих результатів, тобто екстраполювати їх на генеральну сукупність (при виконанні вибіркового дослідження), на інші ситуації, об'єкти або процеси;

- кількісний опис досліджуваного об'єкта, визначення його кількісних характеристик, наприклад показників центральної тенденції (середнього значення змінної, моди, медіани, середнього квадратичного відхилення) або характеристик кореляції тощо.

- побудова інтерполяційних і екстраполяційних математичних моделей, які дозволяють на основі обмеженого набору даних отримати інформацію про поведінку досліджуваного об'єкта (його характеристики) всередині вимірюваного інтервалу (інтерполяція) і поза ним (екстраполяція);

- визначення спрямованості зміни досліджуваного об'єкта (процесу), тенденцій його розвитку (прогрес, регрес) на основі математичних моделей через вивчення (вимірювання) його складових (їхньої динаміки), зміни зв'язків між ними;

- виявлення наукових фактів шляхом аналізу великих обсягів статистичного матеріалу, виокремлення закономірностей та значущих змін.

Прихильники кількісного підходу, вважають головною його перевагою достовірність і доказовість. Але слід звернути увагу на одне вразливе місце кількісних методів. Закономірності, отримані на основі обробки статистичного матеріалу (кількісних даних), можуть описувати поведінку (зміну, динаміку) всієї системи (сукупності елементів, вимірювання яких і дало необхідний кількісний матеріал), але вони не можуть бути застосовані до опису поведінки конкретної особи, навіть у тому випадку, коли достовірність висновків підтверджена різними статистичними критеріями [44].

Найчастіше кількісні методи застосовуються у разі, коли їх метою є: вихід за межі індивідуальної свідомості; визначення кількісних характеристик

об'єктів і явищ; виявлення класів об'єктів на основі великої кількості параметрів; виокремлення динамічних тенденцій; перевірка логічних гіпотез. Кількісні дослідження спрямовані на те, щоб отримати кількісну інформацію про предмет вивчення, виміряти його параметри, встановити взаємозв'язки і взаємозалежності між ними [ 44].

Стосовно цілей, поставлених в ході використання кількісних і якісних методів дослідження, то вони швидше є ідентичними. Сильні чи слабкі сторони того чи іншого методу багато в чому обумовлюються метою, поставленою перед вченими. Тому протиставлення «суб'єктивності» і «дедуктивності», характерних нібито для якісних методів, «об'єктивності» і «індуктивності», властивих кількісним методам, є недоречним. Невірно було б стверджувати й те, що кількісні і якісні методи дослідження виразають різні парадигми, оскільки вчені, що постійно працюють в одній і тій самій парадигмі, вдаються і до тих і до інших методів [82; 150].

Принагідно увиразнимо також своє бачення переваги дослідницької стратегії, побудованої за принципом доповнюваності:

1. Мішана стратегія повинна розглядатися як новий тип методології, відмінний як від принципів кількісних, так і якісних методів наукового пошуку, а отже, вона має власні критерії науковості, власні процедури оцінювання надійності, валідності отриманих результатів та репрезентативності вибірки.

2. Проведення якісного та кількісного збору даних окремо один від одного без інтегрування процедур тріангуляції перетворює результати цих досліджень лише в самостійні ізольовані частини.

3. Проведення мішаних методів з використанням комплексного підходу дає цілісності більше, ніж сума окремих його частин. Доцільність використання мішаної методології ґрунтується на припущенні, що у результаті комплексного використання мішаних методів буде отримано принципово новий тип знання про досліджуваний предмет. У протилежному випадку доцільним є звернення до монометодного підходу.

Ми очікуємо, що поєднання кількісних і якісних методів в дослідженні (вимірювання, обробці, інтерпретації результатів) надасть нам можливість глибше зрозуміти, як саме відбувається конструювання різних моделей православної ідентичності.

### **2.3. Дискурс-аналіз як метод вивчення специфіки змісту інституційної складової православної ідентичності**

Варто відзначити, що становлення і розвиток православної ідентичності відбувається у тісному зв'язку з різноплановими соціокультурними трансформаціями. Православна традиція відіграє роль ключового системоутворювального фактора культури і суттєво впливає на процес самоідентифікації етнічних та національних спільнот. Її можна аналізувати через взаємозв'язок із процесами національного відродження, національної консолідації, через взаємодію з суспільно-політичною та духовною сферами суспільства.

«Лінгвістичний поворот», що відбувся у науці, сформулював тезу про те, що сучасна людина живе переважно в дискурсивній, а не предметній реальності, тобто у світі конструйованих цінностей і смислів, а не речей і фактів; у світі залежних від контексту конвенцій, а не універсальних норм; у світі знаків, а не предметів, які вони позначають.

Нові критерії раціональності, сформовані постнекласичною парадигмою, пропонують, відповідно, новий підхід до аналізу психічних явищ, феномену ідентичності й особистості загалом. Нині для наукового знання симптоматичним є звернення відразу декількох галузей - філософії, соціології, психології - до аналізу мови. Дослідницькі інтереси фокусуються на вивченні її ролі в конструюванні соціокультурної реальності, в обґрунтуванні повсякденності, її ролі як ідеологічного інструменту упорядкування соціокультурних відносин. Акцентується той факт, що специфіка використання мови залежить від екстралінгвістичних чинників

соціального, історичного, комунікативного та інших, в тому числі і релігійного контекстів, а отже, мова може бути інструментом вивчення особливостей соціальних інститутів. По суті, сформульовано новий предмет для дослідження: вплив дискурсу на формування суспільної та індивідуальної свідомості, а одним з методологічних міждисциплінарних проектів вивчення ідентичності стає дискурсивний підхід (дискурс-аналіз), де мова набуває статусу конститутиву соціальної реальності.

Специфіка критичного дискурс-аналізу як наряду (або школи) полягає в тому, що він розглядає письмовий і усний дискурс як форму соціальної практики і зосереджується на аналізі комунікації в інституційних сферах. А у зв'язку з розвитком ідей М. Фуко, де дискурс трактується як єдність знання і влади, а розгляд різних галузей знання і соціальних інститутів як сфер дисциплінарного контролю з боку владних інстанцій, виникає значний інтерес до інституційних видів дискурсу, зокрема релігійного [ 11; 85].

Поряд з безперечно значущими для вивчення проблеми результатами досліджень вищевказаних шкіл та авторів, їх аналіз дає підставу зробити наступні висновки про дослідницькі лакуни й перспективи сучасної методології дискурсивного аналізу інституційних основ православної ідентичності:

- нині відсутнє чітко сформульоване уявлення про можливості дискурсивного аналізу інституційних основ православної ідентичності;
- досі не представлено комплексного теоретичного дослідження інституційних основ феномена православної ідентичності, хоча в цьому полі існує уніфікована, диференційована і конвенційно закріплена система категорій і базових понять;
- не достатньо розкрито нормативні елементи інституційного релігійного дискурсу, що організують компоненти православної ідентичності особистості (канонічні та проповідницькі тексти, ритуалізовані дії, звернення до авторитетів, релігійна регламентація життя);

- не достатньо повно розкриті механізми, елементи і підстави специфікації інституційного релігійного дискурсу, які б сприяли ефективнішій ідентифікації конкретних текстів (основні мовні та лінгвостилістичні засоби оформлення інституційного релігійного дискурсу, що виступають як його дискурсивні формули).

Одиним із завдань дослідження є вивчення можливостей аналізу змістів інституційних основ православної ідентичності. У контексті цього завдання вважаємо за необхідне зробити кілька коментарів.

По-перше, православ'я ми будемо тлумачити як упорядкований набір відповідних ідей, знань, уявлень та образів, що використовуються для відтворення і підтримки певного соціокультурного порядку й конструювання життєвого досвіду агентів. У контексті релігії цей корпус має комунікативно-семіотичну форму і може бути вивчений з позицій критичного дискурс-аналізу.

По-друге, православна ідентичність визначається як форма колективної та індивідуальної самосвідомості, побудована на визнанні своєї належності до православної традиції і формує уявлення про себе і світ за допомогою відповідних інституційних норм і практик. Православний дискурс будується відносно вирішення проблеми віри як феномена індивідуальної та масової свідомості, що виражається в принциповій неможливості доведення тези, що фіксує істину, яка трактується як найвища цінність. Ця проблема виражається в параметрах дискурсу.

По-третє, православний дискурс в інституційних межах описується і як структура, що припускає ієрархію відносин і значень; і як практика, що припускає створення, інтерпретацію і поширення необхідних значень; і як спосіб говоріння, спрямований на відтворення життєвого досвіду і підтримку (встановлення) соціокультурного порядку. Ці способи опису і вивчення дискурсу дають можливість підтвердити правомірність виокремлення таких двох основних типів дискурсу, як інституційний (у нашому випадку - релігійний) і побутовий (у тому числі повсякденний), причому обидва ці типи

дискурсу мають відношення до конструювання, відтворення та актуалізації ідентичності. Також можна говорити про відокремлення глибинних, відносно постійних структур інституційного середовища (інституційних основ) від зовнішнього, динамічного, мінливого, поверхневого шару (інституційних форм). Слідом за С. Кірдіною інституційні основи можна визначити як такі, що є «історично стійкими, інваріативними по відношенню до дій окремих агентів і постійно відтворюються в практиці соціальних відносин» [75].

Релігійна комунікація є одним з найдавніших типів людського спілкування, але її наукове вивчення почалося порівняно недавно. Питання релігійної комунікації розглядали, переважно, лінгвісти, філософи, теологи, соціологи. Так, проблемами релігійних стилів і жанрів займалися В.Є. Чернявська [208], І.В. Бугайова [20]. Вивченню релігійного дискурсу в художньому тексті та діалогічності християнського дискурсу приділяли увагу У.С. Баймуратова [5], В.І. Карасик [69]. Лінгвістичному опису цього типу дискурсу присвячені праці Н.Д. Арутюнової [3], Ю. Караулов [70]. Інтереси наукової діяльності О.М. Прилуцького розгортаються в площині вивчення міфологем в просторі теологічного дискурсу [136]. Релігійний дискурс в системі типів спілкування досліджувала О.В. Бобирьова [11]. Особливості розуміння особистістю релігійного дискурсу досліджувалися Н. Савелюк [142].

Для глибшого розумінні релігійного дискурсу варто звернути увагу на саме поняття «дискурс». Цей термін тісно пов'язаний з прізвищами таких вчених як Ю.Хабермас (дискурс як особливий ідеальний вид комунікації, який здійснюється з максимально можливим усуненням від соціальної реальності, традицій, авторитету, комунікативної рутини і має на меті критичне обговорення та обґрунтування поглядів і дій учасників комунікації), М.Фуко (дискурс як практики, що систематично створюють ті предмети, про які вони говорять).

Під дискурсом розуміється множинність висловлень, які належать до певної „дискурсивної формації”, тобто дискурс – це мовне вираження певної

соціальної практики, яка упорядкована та систематизована особливим використанням мови, зумовленим певною ментальністю, що ідеологічно укорінена та історично зумовлена). За час існування церковної комунікативної практики сформувалася система цінностей, яка є основою релігійного дискурсу. Релігійні цінності пронизують усі сфери людської діяльності – від фундаментальної науки, мистецтва до педагогіки і масової культури в цілому. Склалася розгалужена система жанрів – від усного переказу і проповіді до офіційного диспуту.

Дискурс являє собою систему виробництва знання, тому ідентичність пов'язана з прийняттям значень, смислів і правил поведінки, вироблених в дискурсі. Дискурсивні підходи розглядають ідентичності як сформовані різними комунікативними практиками, в яких втягнутий суб'єкт. У процесі комунікації індивід інтерналізує зміст дискурсу, таким чином, набуваючи уявлення про себе як суб'єкта певних соціальних взаємодій. Іншими словами, індивід, стаючи суб'єктом дискурсу, приймає задану дискурсом систему цінностей практик, які змінюють його уявлення про себе.

Формування ідентичності – це результат відносин влади (Е.Лакло, Ш. Муф), яка «розсіяна всередині дискурсу» і проявляється у встановленні внутрішньої гомогенності дискурсу, і визначенні його меж. Під впливом влади суб'єкти починають сприймати дискурс і суб'єктну позицію як щось природне [цит за 178].

Встановлення влади всередині дискурсу можливо в тому випадку, якщо визначені «символічні кордони співтовариства», якщо дискурс визначає власне відміну від інших дискурсів через фіксування таких [48]. У церковному дискурсі в якості останніх можуть виступати такі концепти, як «церква» і «християнство». Дискурс не завершений, а прагне до завершеності. Для фіксації відмінностей важлива конкуренція різних груп за вироблення значень, тобто формування ідентичності в дискурсі відбувається через співвіднесення з зовнішніми дискурсивними структурами. Це робить



значущим дихотомію Ми / Інші (визнання або антагонізм) для формування ідентичності.

Інша важлива риса дискурсивних підходів - те, що ідентичність деесенціалізується, немає незмінних стабільних ідентичностей, які б визначали автентичність суб'єкта, його уявлення про себе як незмінне в часі. Індивід має набір ідентичностей, який визначається множинністю дискурсів, в які її включено. Набір ідентичностей не передбачає існування цілісності: різні ідентичності можуть перебувати в суперечності одна з одною [4; 15: 21; 41; 60; 156].

У сучасних суспільствах можна виділити два способи того, як конструюється релігійна ідентичність. Релігійна ідентичність може формуватися через виконання релігійних приписів і взаємодії усередині релігійної громади. В цьому випадку релігійна ідентичність проявляється у високому рівні релігійності. Більш поширене, коли релігійна ідентичність є частиною культури, і не передбачає глибокого залучення в культу [29; 167; 192]. В обох випадках формування релігійної ідентичності засноване на інтерналізації через систему комунікативних практик норм і правил церковного дискурсу.

З точки зору дискурсивних підходів, ідентичність формується через прийняття суб'єктної позиції в дискурсі. За допомогою різних форм встановлення контролю дискурс формує цінності і взаємодії суб'єктів [177]. Ідентичність є роль, яку індивід виконує, стаючи учасником дискурсивних взаємодій; суб'єкт приймає і виконує як щось природне, обов'язково, не помічаючи її дискурсивної природи. Ухвалення дискурсивних ролей суб'єктом неможливо без предискурсивної суб'єктивності, яка забезпечує реакцію суб'єкта на пропоновані дискурсивні ролі. При цьому психіка суб'єкта розглядається як матеріал, який підлягає дискурсивному формуванню. Ідентичності множинні, мінливі, нестабільні внаслідок конкуренції різних дискурсів за визначення суб'єкта.

Ухвалення релігійної ідентичності – це результат дії влади, розсіяної всередині церковного дискурсу.

Реалізація дискурсивного підпорядкування відбувається через сакралізацію доктрини, через мовні ритуали, а також процедури відбору учасників дискурсивного співтовариства і форми соціального присвоєння релігійного знання. Доктрина формує кордони дискурсу через конструювання незмінності традиції (незмінність створюється через вказівку на зв'язок з вічним і незмінним божеством), опис релігійної спільноти як позачасової єдності. Включеність суб'єкта в церковний дискурс тісно пов'язана з психологічними потребами в стабільності, осмисленості існування, подоланні страху смерті. У сучасному суспільстві релігійні ідентичності не є завершеними; невизначеність, нестабільність релігійних ідентичностей пов'язана з секуляризацією суспільства, конкуренцією секулярного і релігійного дискурсів.

Під церковним дискурсом ми розуміємо дискурс, який відтворюється і функціонує під контролем Православної Церкви як релігійного інституту.

Через систему релігійних уявлень і ритуалів інститут задає напрямки і межі діяльності релігійних громад. В результаті виникає особлива сутність, що демонструє розгалужену багаторівневу систему дискурсивних елементів, кожен з яких несе містичне і / або символічне навантаження. Таким чином, релігійний дискурс є найбільш складним типом дискурсу, оскільки, крім письмової та усної мовних форм, об'єднує множну семіотичних невербальних одиниць.

Зараз ми дамо загальну характеристику розуміння ідентичності як конструйованої в інституційному дискурсі категорії, зупинившись детальніше на таких аспектах, як: визначення дискурсу, особливості вибудовування ідентичності в дискурсі, значення інституційності в цьому процесі, розуміння ідентичності як багатокомпонентної та змінної. Далі ми будемо використовувати вироблені в рамках дискурсивних підходів процедури для

опису особливостей конструювання православної ідентичності. Також, будуть визначені та враховані механізми вибудовування інституційного дискурсу.

Існує безліч визначень дискурсу, які сформульовані виходячи з цілей і предмета вивчення. Розуміння дискурсу можна обмежити лінгвістичними аспектами. У цьому випадку дискурс - це сукупність значень, метафор, репрезентацій, образів, історій, положень, які в сукупності забезпечують певну версію подій; дискурс як сукупність комунікативних актів [5]. Цьому визначенню слідують дослідні програми, сфокусовані на вивчення мови, наприклад, критичний дискурс аналіз Н. Феркло [177]. Інший шлях - включити в розуміння дискурсу систему практик, як операцій над матеріальними об'єктами (наприклад, спілкування при будівництві будинку включає не тільки вербальну комунікацію, а й комунікацію за допомогою речей). Вчені, які досліджують соціальні та політичні процеси, частіше йдуть цим шляхом. Найбільш впливовим підходом в рамках цього напрямку є теорія дискурсу Е. Лакло і Ш. Муфф [цит. за 178].

Н.Савелюк визначає дискурс як «потенційно не завершуваний процес контекстуально зумовленого й водночас активного вибору суб'єктом (суб'єктами) певних мовних і, частково, немовних засобів з метою об'єктивації для іншого (інших, світу загалом) власних унікальних психологічних утворень (процесів, станів), що в найбільш завершеному своєму вигляді виступають індивідуальними моделями світу та його окремих фрагментів» [144, 262].

Оскільки релігійна ідентичність є продуктом соціальних взаємодій, тобто сукупності матеріальних і лінгвістичних практик, ми слідуємо розширеному нелінгвістичному трактуванню дискурсу: дискурси - це способи вказівки на або конструювання знання про певні аспекти практики: це кластер ідей, образів і практик, які обґрунтовують способи говоріння, форми знання і поведінки, пов'язані з деяким аспектом, соціальною активністю чи інститутом в суспільстві [61; 62; 77; 105; 137; 162; 204].

Ми розуміємо церковний дискурс як встановлену і контрольовану релігійним інститутом сукупність вірувань, цінностей, норм (лінгвістичний рівень), а також систему ритуалів і інших практик усередині спільноти (наприклад, обмін подарунками між учасниками спільноти, способи матеріальної взаємодопомоги всередині приходу та ін.).

Вірування, цінності і норми передаються через тексти і усну традицію; вони сприяють соціалізації індивідів всередині групи, забезпечують дотримання порядку, задають мету існування групи. Ритуали і практики мають велике значення для прийняття і закріплення індивідом дискурсивних позицій. Зокрема, М. Фуко визначає ритуал як один із способів упорядкування дискурсу [185].

У церковному дискурсі зміст доктрини, прийняте всіма учасниками спільноти, комунікативні ритуали, а також процедури відбору учасників дискурсивного співтовариства і форми соціального присвоєння виступають як форми дискурсивного підпорядкування, що формують відповідну модель поведінки, характерну для церковного дискурсу. В ході інтерналізації церковного дискурсу, ця поведінкова модель стає підставою для формування релігійної ідентичності, суб'єктів, включених в церковний дискурс.

Також виокремлюють різні етапи включення індивіда в релігійну спільноту, на яких включення забезпечується через відповідність вимогам, ідентифікацію, інтерналізацію цінностей і норм та ін. Інтерналізація цінностей і норм передбачає те, що індивід є щонайменше лояльним до цінностей і вимог релігійної спільноти, або ж – протилежне – жорстко їх дотримується [ 98; 135; 146].

Релігійна ідентичність формується через інтерналізацію інституційно закріплених вірувань, норм, правил поведінки. Займаючи активну позицію в релігійному дискурсі, особа приймає ціннісні, мовні, поведінкові особливості, підготовлені для неї дискурсом [81; 82].

У цьому параграфі ми опишемо особливості конструювання релігійної ідентичності особистості всередині інституційного дискурсу, послідовно описуючи такі аспекти:

- 1) специфіку вибудовування владних проявів в інституційному дискурсі;
- 2) процедури дискурс-аналізу, що дозволяють виявити механізми конструювання інституційних основ ідентичності;
- 3) текстове оформлення конструктів для вибудовування ідентичності.

З точки зору Е. Лакло і Ш. Муфф [цит за 178], влада і форми дискурсивного підпорядкування формують символічні кордони співтовариства, тобто встановлюють семантичну гомогенність дискурсу як основу його відмінності від зовнішніх дискурсивних структур.

Отже, для формування гомогенності дискурсу і встановлення дискурсивного підпорядкування найбільше значення мають ті елементи доктрини, які дозволяють визначити винятковість релігійної спільноти, цінності і цілі його існування. Тому релігійні традиції і інститути формують почуття незмінності, надійності в змінюваному соціальному світі. Традиція розуміється як щось позачасове; те, що долає відмінність між минулим, сьогоднішнім і майбутнім. Через звернення до релігійної традиції особи вважають можливим знайти ідентичність, ґрунтуючись на системі не змінних загалом, або, принаймні дуже повільно змінюваних значень. Це дає відчуття психологічної стабільності, яке бажають набути особи, які приєдналася до релігійної спільноти.

Дискурсивні значення відтворюються в повсякденній комунікації; для членів релігійної громади важливо створювати і розповідати історії, де актуалізується викладена в доктрині система уявлень і цінностей. Розповідання історії дозволяє актуалізувати релігійну ідентичність, актуалізувати зв'язок між релігійною традицією і сучасністю.

У сучасному суспільстві релігійні ідентичності не є завершеними; невизначеність, нестабільність релігійних ідентичностей пов'язана з секуляризацією суспільства, конкуренцією секулярного і релігійного

дискурсів. Дискурсивна ідентичність не буде стабільною і завершеною, якщо існують конкуруючі за визначення значень дискурси; конкуренція між ними - політична.

У сенсі церковного дискурсу, ця боротьба реалізується в двох площинах: *антагонізм між секулярним і церковним дискурсами, протистояння різних груп всередині.*

Православний церковний дискурс сформований системою вірувань, цінностей, норм, встановлених релігійним інститутом, а також системою ритуалів і інших практик, що діють всередині спільноти (наприклад, обмін подарунками між учасниками спільноти, способи матеріальної взаємодопомоги та ін.).

У православному церковному дискурсі ми виділяємо **два типи значень**:

- 1) значення, пов'язані з «первинними текстами», з релігійної доктрини;
- 2) елементи ідеологій, що пропонують інтерпретацію і адаптацію релігійної доктрини до реалій секулярного суспільства.

Найбільш значимі ті елементи доктрини, які дозволяють визначити специфіку релігійної спільноти, підкреслюють незмінність релігійної традиції, дозволяють віруючим знайти рішення життєвих питань.

Релігійна ідентичність включає в себе два вектора: інтерналізація релігійної доктрини, адаптація до секулярного суспільства релігійної моделі життя.

Різниця в ланцюжках значень пов'язано з інтерпретацією недогматичних положень віровчення, відноситься до ідеологічного компоненту. Зміст ідеологій пов'язано з тим, як інтерпретується релігійна доктрина в контексті сучасності, на які актуальні проблеми суспільства релігія здатна запропонувати рішення. В обох групах ланцюжка значення формуються під впливом зовнішнього секулярного дискурсу.

Релігійний дискурс вибудовується суб'єктами таким чином, що кожна повсякденна ситуація може бути оцінена з позицій релігійного вчення, їй може бути приписаний певний ціннісний статус. Цей аспект свідчить про

ідеологічний характер дискурсу, який вміщує не тільки релігійний, а й інші типи «інституційного» дискурсу: політичний, педагогічний, художній. Релігійний дискурс оперує такого роду індуктивною схемою, за якої кожен окремий випадок категоризується в інституційно фіксовані цінності, принципи, ідеї, закони [82 - 94].

Однією з визначальних рис релігійного дискурсу є відкрита, а не завуальована, як, наприклад, часто в політичному дискурсі, презентація та відтворення цінностей і норм як життєдіяльності, так і самої релігійної комунікації. Загальна мета даного типу дискурсу полягає у створенні ситуації довіри в рамках певної конфесії. Цінності його - це цінності віри (визнання Бога, спасіння душі, розуміння гріха і чесноти, відчуття дива, дотримання обрядів). Особливістю даного дискурсу є відкрите декларування його цінностей [20]

Говорячи про структуру релігійного дискурсу як про один з різновидів інституційного дискурсу, В.І. Карасик вирізняє ряд структурних компонентів цього виду дискурсу: учасники; цілі; цінності та способи їх вираження; ключовий культурний концепт; стратегії; тематика; різновиди і жанри; прецедентні тексти. Метою релігійного дискурсу є передача вищої істини, божественного знання; він є концентрацією знання. Час релігійного дискурсу фіксується жанровою специфікою спілкування [69]. (Наприклад, проповідь проводиться в спеціально відведені для служби години).

Дослідники релігійного дискурсу також відмічають і частотність конкретних дискурсивних актів в усіх можливих типах мовної комунікації – аргументованої, експресивної, соціальної, ритуальної.

Цей тип дискурсу орієнтований на відтворення положень релігійного світогляду, включаючи характерні для нього цінності, норми, ідеї, міфи, наративи. Те, що відрізняє реалізацію цієї мети в релігійному дискурсі від інших типів «інституційного» дискурсу - це проповідницький характер трансляції релігійного знання [200].

Дискурс-аналіз є скрупульозним і ретельним дослідженням текстів з

метою виокремлення тих впливів, які здійснюються на особистість у соціальній реальності та формують нормативно-ціннісні регулятиви її самоідентифікації. Будучи одним із якісних конструктивістських методів аналізу та інтерпретації феноменів соціальної дійсності, він дає можливість дослідити, як в соціумі поширюються та утверджуються певні нормативи, що забезпечують логічність соціально-ідентифікаційних процесів особистості.

Застосовуючи його, ми маємо на меті пояснити значення феномену православної ідентичності, що конструюється у просторі секулярного суспільства і визначити механізми, у який спосіб цю ідентичність було сконструйовано.

Продуктивність дискурс-аналізу як процедури дослідження, на наш погляд, повинно ґрунтуватися на дотриманні таких *принципів роботи із текстами* [3; 5; 11; 27; 48-49; 69; 81-85; 144; 177; 178; 199-202]:

- *контекстуальність значення*, тобто врахування тієї особливості, що окремий текст не має внутрішньо притаманного значення; натомість його значення конструюється в окремих контекстах, врахування котрих є необхідною умовою адекватного виокремлення значення. Отже, неможливо відділити значення тексту від контексту, у котрому цей текст функціонує, а тому поточний аналіз повинен враховувати мінливий характер значення;

- *сукупність категорії аналізу* є похідною від матеріалу дослідження, проте теоретична модель дослідження, визначення його предмету, робоча гіпотеза тощо, формують початкову мережу категорій аналізу, яка поступово збільшується;

- *достовірність* результатів дослідження визначається тією мірою, до якої вони є зрозумілими і правдоподібними відносно інших;

- *валідність* результатів дослідження визначається тією мірою, якої вони демонструють роль одиниць аналізу та тексту у конструюванні соціального феномену (зокрема – православної ідентичності);

- *рефлексивність* результатів дослідження повинна враховувати роль автора у створенні значення.



Визначимо основні *процедурні особливості реалізації дискурс-аналізу* конструювання православної ідентичності, які характерні для нашого дослідження.

Як матеріал дискурс-аналізу нам представляється адекватним вибір не самих прецедентних текстів, а вторинних інституційних джерел, де є можливість виокремити «прецедентні осадки». На наш погляд, найбільш відповідним до такого завдання є такі жанрово-стильові тексти як проповіді. Цей вибір продиктовано низкою причин. Проповідь як мовний жанр має певний набір характеристик. До них належать, тематична обмеженість, канонічність, діалогічність, інтертекстуальність.

Саме інтертекстуальність розглядається як синтаксичний взаємозв'язок дискурсів. А оскільки цей зв'язок здійснюється через включення фрагментів одного тексту до складу іншого, звідси важливість вивчення вторинних текстів.

Вторинний текст розкриває особливості релігійного світогляду, декларує моральні цінності й допомагає своєрідному «осучасненню», що дає можливість врахувати реальні умови вибудовування особистістю власної ідентичності. Також слід відмітити адаптивність вторинних текстів до сучасної реальності. В аналітичних проповідях є можливість для послівного аналізу фрагментів прецедентних текстів. Останні визначаються як тексти, які є важливими, значущими для певної особи в пізнавальному і емоційному сенсі. Такі тексти мають надособистісний характер, тобто вони добре відомі і оточенню особистості, включаючи її попередників і сучасників. Фактично, вони – певні «маркери» свого, оскільки звернення до таких текстів означає можливість ідентифікувати особу зі свого соціального чи іншого кластеру.

Мова йде про семіотичну і психологічну значущість для певної групи людей в межах конкретного історичного хронотопу, соціокультурного контексту. Оскільки прецедентні тексти постійно відтворюються в мікро- та макрокультурі, знання подібних текстів сприймається представниками певної соціокультурної спільноти як цілком природне. Мова релігійного дискурсу

формально і змістовно консервативна, що викликано необхідністю збереження догматичного потенціалу дискурсу. Це дозволяє ідентифікувати прецедентні феномени (тексти, імена, висловлювання й ситуації) з обов'язковим визначенням того, як і коли, з якої причини вони виникли.

З огляду на зазначене, тексти варто обирати з урахуванням інтертекстуальних одиниць аналізу для розпізнавання інституційного дискурсу:

- 1) прямі цитатні уривки (з прецедентних текстів);
- 2) прецедентні номінації, зокрема, іменування;
- 3) порівняння, метафори прецедентних текстів;
- 4) догматичні категорії, прецедентні феномени (відносяться до віровчення інституту).

Критичний дискурс-аналіз дає можливість виокремити та проаналізувати елементи інституційного дискурсу, до головних слід віднести наступні:

#### 1. Звернення до прецедентних текстів.

Мова релігії орієнтована на пошук можливостей для адекватного вираження системи референцій. Мовними засобами виступають евфемізми, експресивно-піднесена лексика, позитивні і негативні експресиви, - те, що забезпечує не точну раціоналізацію референта висловлювання, а його «інтуїтивне розуміння».

Текстовий параметр релігійного дискурсу вирізняється широким спектром джерел різного жанру, в той же час їх «смісловий центр» - це Сакральний текст, який містить у собі базові положення релігії, служить орієнтиром і відправною точкою в реалізації дискурсивної практики. Сакральний (канонічний) текст фактично є записом релігійного вчення і може бути використаний для пояснення повсякденних вимірів життя і побудови нових текстів.

#### 2. Тематичний репертуар.

Змістовий рівень є інституціональною макрокатегорією, конструкцією, яка організується відповідно до інституційних установок і обмежень.

Тематичний репертуар в межах інституту може бути присвячений релігійним святам, важливим церковним подіям, релігійним практикам тощо.

3. Наступним елементом дискурсивного горизонту, що дає можливість аналізувати змістові особливості інституційних основ православної ідентичності є інтерпретаційний репертуар, тобто набір понять та концептів, який використовується для опису дій і подій і зазвичай вибудовується навколо специфічних метафор і фігур мовлення.

До базових концептів православного дискурсу належать «віра», «Бог», «порятунок-спасіння», «любов» тощо.

Інституційний православний дискурс виступає як механізм актуалізації ціннісно-нормативних і догматичних основ релігії, а також як засіб контролю та регуляції відповідності дій і думок особистості встановленим релігійним стандартам. Він являє собою сугестивне і рефлексивне явище; його рефлексивність не зводиться виключно до раціональних механізмів обґрунтування і пояснення, але має відношення також і до догматичних норм інтерпретації [2]. Процедури дискурс-аналізу дозволяють виявити механізми конструювання інституційних основ ідентичності.

#### **2.4. Обґрунтування процедури вимірювання показників позаінституційної складової православної ідентичності**

Повсякденність є буденною сферою і певним способом життя особи, простором, у якому відбувається ретрансляція інкорпорованих інституційних змістів у потік життя. Вона визначається в більшості джерел як цілісна, впорядкована, систематизована в зразках (типова), доступна, зрозуміла, регулярно повторювана, релевантна, об'єктивована реальність, що має темпоральний і прагматичний (раціональний) характер [10; 72, 137].

Таким чином, релігійну повсякденність, яка стає основним

«наповненням» позаінституційної складової православної ідентичності ми можемо виявити у особливостях функціонування релігійних норм та приписів в щоденних соціальних умовах. Мова може йти про соціальну функцію релігійної повсякденності, її ролі, цінності і норм, відносин, що реалізуються у буденності, щоденну активність особистості, що вибудовуються в її межах, а отже сукупно становлять осередок релігійно-конфесійного життя особистості та його проекцію у зовнішній, соціальний світ.

Ця повсякденність є умовою, принципом, правилом конституювання, створення інститутів, соціальних практик тощо. Категоріями, тісно пов'язаними з повсякденністю, є буденність, досвід, життєвий світ, спосіб життя. Поняття «буденність» використовується для опису побутового, буденного життя людей, яке насамперед стосується забезпечення фізичного існування і може вважатися синонімом побуту як певного звичного укладу життя. Традиції, які виникли при вивченні феномена повсякденності, виходили з протиставлення буденного і незвичайного. Надалі з'явилася ще одна традиція, що розділяє життя на приватне (побутове) і публічне (громадське). Повсякденне життя знаходить своє відображення і в людському досвіді – трудовому, сімейному, комунікативному тощо. І одночасно збагачує, формує його [ 10; 72; 84; 105; 151].

У зв'язку з цим А. Шюц визначав повсякденність як одну зі сфер людського досвіду, що характеризується особливою формою сприйняття і осмислення світу, що виникає на основі трудової діяльності [220].

Спосіб життя – це способи, форми і умови індивідуальної і колективної життєдіяльності людини (трудової, побутової, соціально-політичної і культурної), типові для конкретно-історичних соціально-економічних відносин. Повсякденність, таким чином, включає в себе буденні практики, визначальне значення для яких мають накопичений життєвий та релігійний досвід, а також образ життя, що склався. Ці практики пов'язані, в першу чергу, з побутом, сім'єю, найближчим оточенням, дозвіллям і рутинними щоденними заняттями.

Всі ці практики підпорядковані задоволенню потреб, що є головною функцією повсякденності.

Повсякденне життя в зв'язку з цим, на думку П. Бергера і Т. Лукмана, представляється реальністю, яка інтерпретується людьми і має для них суб'єктивну значимість в якості цілісного світу [10, 37].

Повсякденне життя для особистості є впорядкованою об'єктивованою реальністю. До того ж вона свідомо впорядкована соціокультурними нормами, що склалися в суспільстві, в рамках яких кожна особа змушена вибудовувати своє приватне життя. Отримуючи знання про навколишню дійсність, людина навчається бачити її типові риси, які сприймаються як безперечні і очевидні, а також – будувати типові конструкти відповідно до системи цінностей і інтересів референтної групи.

З погляду П. Бергера і Т. Лукману, вся сума типізації та створених за їх допомогою повторюваних зразків взаємодії відображена в соціальній структурі. У такому сенсі соціальна структура є істотним елементом реальності повсякденного життя. Соціальну реальність повсякденного життя можна зрозуміти в континуумі типізації, анонімність яких зростає за сипенем їх видалення в часі і просторі. На одному полюсі континууму знаходяться ті інші, з якими я часто і інтенсивно взаємодію в ситуаціях віч-на-віч. Це, так би мовити, «моє коло». На іншому полюсі - вкрай анонімні абстракції, які за самою своєю природою ніколи не можуть стати доступними взаємодії віч-на-віч [10, 60].

Для типізації повсякденного світу основоположне значення мають *принципи відбору*, на основі яких здійснюються певні дії і приймаються ті чи інші установки, рішення і зобов'язання (ці принципи відбору А. Шюц називає «релевантність»). Людина вибирає той чи інший спосіб дії, що відрізняється від прийнятого іншою людиною залежно від того, що вважає релевантним (відповідним) щодо своїх переконань та інтересів [219].

До повсякденності належать регулярні звичайні соціальні практики. Причому навіть поверхневий погляд на повсякденні дії людей показує, що

вони протікають за певними правилами, з урахуванням функцій, соціальних статусів і ролей індивідів, системи контролю тощо, що складають ознаки соціального інституту. Повсякденні практики, таким чином, визначаються діяльністю соціальних інститутів і втілюються на індивідуальному рівні з урахуванням засвоєних окремою людиною норм і уявлень, прийнятих у даній системі суспільних відносин. Соціальні інститути забезпечують можливість членам суспільства задовольняти свої потреби схваленим в суспільстві способом, а сукупність усіх наявних інститутів характеризує спосіб організації суспільного життя в цілому [72; 94; 137].

Таким чином, ми приходимо до необхідності розгляду релігійної повсякденності в інституціональному плані, а множинність інститутів вимагає виявлення міжінституційних зв'язків, що може бути здійснено на основі інституціональної моделі, в рамках якої відбувається актуалізація і вирішення повсякденних завдань в життєдіяльності особистості.

Соціальне конструювання повсякденного життя з урахуванням соціальних практик відбувається на макро-, мезо- і мікрорівнях соціальної реальності. На макрорівні здійснюється інституційна регуляція і встановлюються загальні форми інституалізації соціальних відносин. Мезорівень охоплює значимі соціальні інститути, визначає їх місце і роль в суспільстві і формує моделі поведінки. Мікрорівень представлений повсякденним життям, який тісно пов'язаний із задоволенням різноманітних потреб, реалізацією інтересів, мотивів, установок, цілей в тих чи інших соціальних практиках (їх перелік варіюється в кожному індивідуальному випадку). Цей рівень дає можливість простежити соціальну поведінку і міжособистісні взаємодії окремих осіб [ 61; 62].

Соціальні практики в повсякденному житті виступають як постійні рутинні дії і взаємодії, які виробляє особа або спільнота як щось звичне, відтворюючи тим самим впорядкованість життєвого світу. Вони сприймаються й переживаються як певний фон усталеного знання чи вміння або як конкретна діяльність [105; 162].

Проте, повсякденне життя можна розмежувати з соціальними практиками. Повсякденність – характеристика життєвого світу, що реалізується найчастіше автоматично без серйозних роздумів. Соціальні практики об'єктивуються і підлягають опису, коли дії стають інтенціональними, в них проглядається темпоральність часу і досягається результат (або здійснюються дії для його досягнення).

Соціальні практики обмежені в часі і просторі, в той час як повсякденне життя є плинним, неперервним, і в силу своєї буденності, рутинності не підлягають рефлексії. Практики, на відміну від повсякденності, є процедурними, мають свою внутрішню логіку, змістовно тематизовані, мають свої правила, як формальні, так і неформальні [137].

Наповнення позаінституційної складової православної ідентичності бере свій початок з життєвого світу звичайної людини.

Тут важливим є такий феномен, як воцерковлення, тобто добровільне визнання впливу Церкви через засвоєння людиною встановленого в ній способу життя та способу думок. Вчені наголошують, що релігійна повсякденність, як процес, постійно формується впродовж життєдіяльності суб'єкта-носія [79]. Так, релігійні знання, ідеї, мотиви, значення, смисли, цілі, проекти конституюють релігійну ідентичність особи через процеси пізнання, інтерпретації і життєвого проектування. Натомість практична діяльність віруючих утворює форму і структуру релігійної повсякденності, характеризується наявністю рутинізованих (звичних) практик. Життєвий світ православних віруючих, отже, містить не лише повсякденні рутинізовані практики, а й екстремальні - кризові ситуації, драматичні обставини ухвалення рішення, моменти одкровення, пригодницькі ситуації.

Важливо звернути увагу на ступінь спадковості між релігійними інституційними практиками та релігійними практиками повсякденності. Фактично, через осмислення й інтерпретацію перші впливають на формування життєвого та релігійного досвіду особистості, опосередковано відображаючись у повсякденних практиках.

Однак несистематичне виконання обрядів не супроводжується збереженням віри на рівні внутрішніх переконань. Релігійні норми та принципи не стають переконаннями і, отже, не чинять істотного впливу на мотивацію вчинків. Таким чином, несистематичність застосування релігійних практик, прагматична орієнтованість, яка не є закономірним проявом релігійності, не супроводжується формуванням внутрішньої потреби у вірі.

З іншого боку, для значної кількості українців ідентифікація себе як віруючого не передбачає обов'язкового виконання релігійних практик. При низькому рівні значення релігійної практики в цілому, тим не менше, досить високо оцінюється духовно-моральне значення релігії і, перш за все, православ'я.

*Отже, релігійна практика – це спосіб «привнесення» за допомогою символічних дій, змісту релігійної доктрини у внутрішній індивідуальний досвід особистості; механізм збереження і передачі релігійної традиції.*

Для вивчення особливостей процесу такого «привнесення» нами було розроблено перелік застосовуваних у повсякденному житті практик (поведінкових проявів), який пропонували оцінити з точки зору прийнятності/неприйнятності:

1. Дратуватися.
2. Будувати сімейне життя відповідно до релігійного віровчення.
3. Лінуватися.
4. «Більше мовчати, ніж говорити».
5. Брехати.
6. Заздрити.
7. Дотримуватися релігійних свят.
8. Враховувати тільки свої бажання.
9. Читати молитви.
10. Погано виконувати службові і домашні обов'язки.
11. Шанобливо ставитися до батьків.
12. Обманювати чоловіка (дружину), близьких.



13. Допомагати ближнім.
14. Користуватися контрацептивами.
15. Купувати непотрібні речі (або зайві).
16. Брати участь у релігійних практиках.
17. Шукати вигоди для себе.
18. Дотримуватися традиційних релігійних цінностей.
19. Хрестити дітей.
20. Сподіватися на Бога.
21. «Підставляти іншу щоку».
22. Вірити в прикмети.
23. Задовольнятися необхідним мінімумом.
24. Користуватися службовим становищем.
25. Будувати повсякденне життя відповідно до релігійних заповідей.
26. Брати активну участь у соціальному житті конфесії.
27. Дотримуватися посту.
28. Прищеплювати дітям любов до Бога.
29. Носити хрестик.
30. Читати релігійну літературу.
31. Сподіватися тільки на себе.
32. «Любити ближнього як самого себе».

Процедура відбору шкал до остаточного переліку складалася із двох етапів. На першому із них окрему групу (12 осіб) попросили скласти перелік із 25 пунктів, які є релевантним для опису повсякденної поведінки вірянина (як позитивного - того, що вірянин повинен робити, так і негативного - того, що він не повинен робити – змістів. На другому було зведено синонімічні твердження в одну позицію, створено загальний частотний перелік і за медіанним поділом обрано «верхню» частину переліку, тобто найбільш релевантні поведінкові прояви. При формуванні бланку для опитування порядковий номер кожного із поведінкових дескрипторів визначався випадковим чином з метою мінімізації можливих впливів позиційного ряду.

При роботі з основною вибіркою досліджуваним подавався бланк для відповідей, на якому містилася інструкція та власне перелік дескрипторів поведінки (див. Додаток Б).

## **2.5. Обґрунтування коректності операціоналізації показників інтимно-особистісної складової православної ідентичності**

Для дослідження інтимно-особистісної складової православної ідентичності, яка характеризується залученням людини в простір православного віровчення, включає елементи індивідуального релігійного досвіду та містить власні рефлексії з приводу проходження духовного шляху, нами було обрано психологічні методики, що давали можливість дослідити виділені нами в результаті теоретичного аналізу виміри зазначеної компоненти.

Для дослідження структури індивідуальної релігійності особистості в секулярному суспільстві ми використали *тест-опитувальник «Тест на релігійність» Ю. Щербатих* [117]. Обраний нами для дослідження тест-опитувальник був розроблений у лабораторії психології девіантних форм поведінки Воронежського державного університету. Він складається із 40 питань поділених на 8 субшкал, які відповідають основним структурним складовим індивідуальної релігійності особистості. Коефіцієнти значимості для кожної із субшкал та обґрунтування їх надійності можна отримати за посиланням на роботу розробника. Бланк подається у вигляді таблиці, яка містить перелік тверджень та колонки для зазначення відповідей («так», «можливо», «ні»). За кожною субшкалою підраховується загальна сума балів. Максимальне значення за кожною шкалою становить 10, загальне за всіма шкалами 80.

В основі тесту-опитувальника лежить теоретичне припущення *Ю. Щербатих* про те, що інтегральний рівень релігійності залежить від різних за своїм характером мотивацій і потреб особистості, а завданням цієї роботи

був структурний аналіз релігійності, яку автор розуміє, як «певний рівень прихильності, обізнаності та включеності індивіда до відповідного віровчення». Коротко надамо зміст субшкал та визначимо їх особливості.

Перша субшкала опитувальника відображає гносеологічні корені релігійності і схильність до ідеалістичної філософії (ФІЛ). Показники за цією шкалою вказують на прагнення людини до глибинного пізнання природи речей, та явищ реальності, в основі яких лежить не матеріальна, а ідеальна, духовна першооснова: світовий розум, ідея, відчуття тощо. Друга субшкала виявляє ставлення респондента до магічного, культового, обрядового (МАГ). Показники за цією шкалою визначають характер вірування людини, її природу. Третя - визначала тенденцію особистості шукати в релігії підтримку і розраду (ПД). Для людини звичним є бажання отримати схвалення чи підтримку, тому показники за цією шкалою вказують на основну з потреб особистості. За допомогою четвертої шкали вивчаються зовнішні ознаки релігійності (ПОЗАІН). Виявляється як саме увиразнюються релігійні приписи у повсякденності. В п'ятій виявлявся інтерес до загадкових і таємничих явищ, в сприйнятті яких віра відіграє значно більшу роль, ніж знання (ПСН). Ця шкала більшою мірою визначає орієнтацію людини на внутрішній чи зовнішній світ з його об'єктивованими характеристиками. Шоста шкала визначає у випробуваного тенденцію вірити в Творця і визнавати існування вищої сили, що створила світ (ВИС). Дана шкала вказує на радше інтуїтивний досвід пізнання світу. Сьома – дозволяє з'ясувати наявність релігійної самосвідомості, тобто внутрішньої потреби в релігійному віруванні (САМ). За допомогою восьмої субшкали визначається ставлення випробуваного до релігії як зразка моральних норм поведінки (МОР). Моральні норми визначаються як ціннісне наповнення дій людини.

Аргументами на користь вибору опитувальника «Тест на релігійність» Ю. Щербатих для вивчення інтимно-особистісної компоненти ідентичності, а саме: індивідуальної релігійності особистості в секулярному суспільстві, слугують приклади продуктивного впровадження зазначеного інструментарію

численними науковцями у власних дотичних до заявленої проблематики дослідженнях: М. Ярошук – вивчення психологічних особливостей прояву релігійності особистості [226; 227], К. Фоменко, О.І.Кузнецов - дослідження проблематики релігійного світогляду особистості, його структури [181] тощо.

Для дослідження типів релігійної орієнтації особистості в секулярному суспільстві ми використали *опитувальник «Шкала релігійної орієнтації» Г. Олпорта, Д. Росса (Religions Orientation Scale-ROS, G.W. Allport, .* Методика дозволяє вивчити внутрішню і зовнішню сторони релігійності. Вона складається із 20 суджень: 9 (12-20) з них відповідають субшкалі внутрішньої релігійної орієнтації (I), а 11 (1-11) включені в субшкалу зовнішньої релігійної орієнтації (E). Окремі списки тверджень на зовнішню і внутрішню орієнтацію, коефіцієнти значимості для кожного із тверджень та обґрунтування їх надійності можна отримати за посиланням на роботу розробника. Приблизний час тестування 5-10 хвилин.

Самі твердження опитувальника відображають різні релігійні та соціальні погляди. На кожне з суджень запропоновано 4 варіанти відповідей, що виражають різну ступінь згоди з ним («цілком погоджуюсь», «скоріше погоджуюсь», «скоріше не погоджуюсь», «цілком не погоджуюсь»). Кожній відповіді привласнюється визначена кількість балів (1 бал, 2 бали, 4 бали, 5 балів). Якщо респондент пропускає твердження і залишає його без оцінки, то при обрахунку, у такому випадку, нараховується 3 бали. У всіх випадках 1 бал означає найбільшу вираженість внутрішньої орієнтації, а 5 балів - найбільшу вираженість зовнішньої орієнтації. При обробці бали по субшкалам внутрішньої і зовнішньої релігійності підсумовуються.

Величина індексу релігійності дозволяє розділити випробуваних на групи зовнішньо та внутрішньо релігійних людей, а також визначити групу непослідовно релігійних і нерелігійних. При кількісному аналізі отриманих даних необхідно враховувати, що за шкалою внутрішньої релігійної орієнтації низьким числовим значенням буде відповідати висока релігійність, а високим значенням - низька релігійність. Високий інтегральний числовий індекс

релігійності буде при високій зовнішній + низькій внутрішній релігійності, тобто відповідати послідовній зовнішній релігійності. А низький інтегральний числовий індекс релігійності буде при низькій зовнішній + високій внутрішній релігійності, тобто відповідати послідовній внутрішній релігійності. До осіб з непослідовною релігійністю відносяться ті, хто набрав за шкалою внутрішньої орієнтації як мінімум на 12 балів менше, ніж за шкалою зовнішньої орієнтації. (Ця цифра відображає той факт, що респондент дав на 50% більше «внутрішньо орієнтованих» відповідей за відповідною субшкалою, з огляду на кількість його «зовнішньо орієнтованих відповідей»). Непослідовна антирелігійність притаманна тим, хто демонструє стійку тенденцію не погоджуватися з твердженнями з обох субшкал. Оскільки особи, що не вважають себе православними (відбір відбувався за допомогою анкети, яка містила наступні запитання «Чи вважаєте Ви себе віруючою людиною?», «Яку релігію Ви сповідуєте?», «Чи вірите Ви в Бога, і якщо так, до якого віросповідання себе відносите?»). Останнє питання є важливим з огляду на те, що досліджується конфесійно орієнтована релігійність і конструювання релігійної ідентичності обмежується православною традицією) не були включені у вибірку, таких випадків не було зафіксовано. Розгляд відповідей на питання за окремими субшкалами дозволяє виявити найбільш характерні показники прояву релігійної орієнтації особистості.

При інтерпретації було враховано, що опитувальник володіє високою чутливістю до вимірювання релігійної орієнтації, незважаючи на концептуальні відмінності конфесій. В рамках будь-якої конфесії співвідношення типів буде приблизно однаковим.

Для вимірювання релігійного почуття / релігійності Г. Олпорт пропонує континуум на одному полюсі якого - релігійність, яка представляє тільки інструментальну або зовнішню значимість, а на іншому – почуття та переживання, що самі по собі є базовим мотивом, який складає внутрішню цінність, є первинним і не підпорядковується іншому мотиву. На користь вибору такого підходу при конструюванні опитувальника свідчать розробки і

інших вчених: дихотомічна типологія внутрішніх і зовнішніх аспектів релігії В. Джеймса [55], містична і позаканонічна релігія А. Маслоу [110], авторитарний і гуманістичний вектори релігії Е. Фромма [184]. Емпіричні дослідження, які ґрунтуються на запропонованому Г. Олпортом підході (з використанням опитувальника «Шкала релігійної орієнтації») проводяться успішно і по сьогодні, про що свідчать значимі результати таких досліджень, зокрема, Р. Тітовим вивчалася концепція індивідуальної релігійності Г. Олпорта: поняття релігійних орієнтацій [163], О. Девлікамовою вивчалися психологічні особливості мотивів релігійності особистості [47], С. Рижовою у співавторстві вивчено структуру релігійної ідентичності сучасної молоді [140], проведено перевірку застосовності до описуваного конструкту сучасного методичного інструментарію, розробленого в рамках психології релігії та соціальної психології (дослідження побудовано в рамках традиції вивчення релігійності, запропонованої Г. Олпортом) [140], В. Кутішенко у співавторстві вивчала вплив релігійних цінностей на формування морально-ціннісної сфери особистості [98], М. Ясіним у співавторстві досліджено релігійну мотивацію мусульман [228].

### **Висновки до другого розділу**

1. Адекватність застосування дослідницьких процедур, які можуть бути застосовані до вивчення особливостей конструювання православної ідентичності, ґрунтується на потребі врахування різнорівневості складових православної ідентичності, конституенти котрих перебувають на різних рівнях соціальної реальності. Поєднання кількісних і якісних методів в дослідженні (вимірювання, обробці, інтерпретації результатів) забезпечує поглиблене вивчення процесу конструювання моделей православної ідентичності. Доцільність використання мішаної методології ґрунтується на припущенні, що у результаті проведення комплексного використання

мішаних методів буде отримано принципово новий тип знання про досліджуваний предмет.

2. Звернення до дискурс-аналізу при аналізі інституційної складової дозволяє виокремити механізми залучення особистості у простір норм та цінностей, приєднання до котрих створює для неї основу відчуття себе як православного вірянина. Продуктивність дискурс-аналізу як процедури дослідження забезпечуватиметься дотриманням таких принципів роботи із текстами, як врахування контекстуальності значення, трактування сукупності категорії аналізу як похідна від матеріалу дослідження, інтерактивності процесу аналізу та рефлексивності як врахування ролі дослідника у створенні значення. Достовірність результатів дослідження визначається тією мірою, до якої вони є зрозумілими і правдоподібними відносно інших, а валідність визначається тією мірою, якої вони демонструють роль одиниць аналізу та тексту у конструюванні соціального феномену (зокрема – православної ідентичності).

3. Позаінституційна складова проступає у особливих ритуалах та діях, оскільки поведінковий репертуар вірян не обмежується тільки стінами храму, внаслідок чого відбувається і привнесення елементів релігійного дискурсу в побут, і функціонування, розвиток релігійного дискурсу в нетиповому для нього соціальному (побутовому) контексті. Повсякдення релігійна практика представлена як спосіб «привнесення» за допомогою символічних дій, змісту релігійної доктрини у внутрішній індивідуальний досвід особистості; механізм збереження і передачі релігійної традиції. Саме у змісті позаінституційної складової відбувається найбільш щільне наближення особистості до секуляризаційних впливів, адже такі поведінкові ритуали завжди суб'єктивні, оскільки пов'язані з особистим трактуванням вкладених в релігійну дію смислів. Для методичного аспекту дослідження це означає необхідність пошуку такого інструментарію, який відкривав би доступ як до загальної, так і індивідуальної моделі репрезентації змісту релігійного

досвіду. Таким вимогам, як показано, відповідає метод семантичних універсалій (розроблений О.Ю. Артемьєвою).

4. Інтимно-особистісна складова православної ідентичності, як показано, може досліджуватися в рамках психометричного підходу до діагностики особистості, оскільки той орієнтовано головним чином на кількісний вимір характеристик і параметрів, за допомогою яких описується особистість. Наявність кількісних вимірювань надасть можливість кількісного порівняльного аналізу різних моделей. Для виконання поставлених завдань обрано «Шкалу релігійної орієнтації» (Г. Олпорта, Д. Росса) та «Тест структури індивідуальної релігійності» (Ю.В. Щербатих).

Основні наукові результати розділу опубліковані у таких публікаціях авторки:

1. Цукур О. Г. Проповідницький дискурс: підходи до визначення поняття. *Психологічні науки: проблеми і здобутки: Збірник наукових статей Київського міжнародного університету й Інституту соціальної та політичної психології НАПН України*. Київ: КиМУ, 2014. Випуск 6. С. 277-292.

2. Цукур О. Г. Ресурси критичного дискурс-аналізу як методу дослідження інституційних основ православної ідентичності. *Наукові студії із соціальної та політичної психології*. Київ: Міленіум, 2015. Вип. 35 (38). С. 292-301.

3. Tsukur O. G. The application of content analysis for the textual construction of the Orthodox identity. *Наукові студії із соціальної та політичної психології*. Київ: Міленіум, 2016. Вип. 38 (41). С. 73-82.



### РОЗДІЛ 3

## ЗМІСТОВІ ОСОБЛИВОСТІ МОДЕЛЕЙ ПРАВОСЛАВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ, СКОНСТРУЙОВАНИХ В УМОВАХ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

Описано процедуру конкретизації виокремлених моделей православної ідентичності. Досліджено і проаналізовано структурно-змістові характеристики моделей православної ідентичності в умовах секуляризованого суспільства. Виокремлено традиційну, мішану, прагматичну та профанну моделі православної ідентичності.

### **3.1. Розроблення опитувальника «Структура секулярного поля сучасного суспільства»**

Оскільки однією із головних умов (незалежною змінною) є визначення впливу, спричиненого процесами секуляризації суспільства, то першочерговим завданням виявилось розроблення інструментарію, за допомогою котрого можна здійснити подібне вимірювання.

Специфіка українського суспільства полягає у відсутності релігійної більшості, яка походить від відсутності домінантної Церкви, що могла би репрезентувати більшість громадян як своїх членів. На території України функціонують різні релігійні інститути: православні (зокрема, Православна церква України та Українська православна церква), греко-католицькі, римо-католицькі, протестантські, а також мова може йти про досить чисельні представництва мусульман, юдеїв, осередків новітніх релігійних рухів.

Відсутність релігійної більшості (релігійний плюралізм), поєднуючись із секуляризаційними процесами, внаслідок яких відбувається зміна функцій інституту релігії, конфесійна невизначеність серед вірян і втрата окремою частиною довіри до Церкви як провідної соціальної організації, позначилася на характері змін у суспільній свідомості щодо місця та ролі в суспільстві

релігії як соціального інституту. З іншого боку, внаслідок руйнації пострадянського атеїзму відбуваються процеси сакралізації буття людини, що призводять до зворотного ефекту, тобто до розширення сфери функціонального впливу релігії на соціум, до поширення релігійного санкціонування на діяльність соціальних інститутів, поведінку людини. Відповідно, ці два протилежно спрямовані процеси позначилися на особливостях конструювання особистістю православної ідентичності.

Отже, основний вимір, який повинна «вхоплювати» розроблювана нами методика, стосується саме знаходження особистісної координати на вісі «секуляризація – сакралізація».

В рамках психології релігії та соціальної психології відповідного завданням нашого дослідження діагностичного інструментарію не знайдено. Це послужило підставою для розробки психодіагностичної методики, призначеної для вивчення варіантів особистісного реагування на процеси секуляризації.

Застосування розроблюваної методики є доцільним у межах цільової аудиторії, якою є особи, що не тільки ідентифікують себе з православ'ям (в широкому сенсі), але і є практикуючими вірянами (з тим або іншим ступенем регулярності відвідують богослужіння, беруть участь у Таїнствах, здійснюють інші релігійні практики тощо).

В межах процедур розроблення методики, ми підкреслюємо, що під секуляризацією ми розуміємо процеси суспільного характеру, котрі стають очевидними на рівні соціальних інститутів – відокремлення Церкви і держави, Церкви і школи, релігійних норм і юридичних законів тощо. А секулярність, отже – це стан світоглядного самовизначення, якість способу культурно-духовної і ціннісно-праксеологічної самореалізації особистості або спільноти.

Найбільш показова і представницька в цьому відношенні теорія секуляризації П. Бергера. Секуляризацію П. Бергер визначає як «процес, у ході якого сектора суспільства і культури виводяться з-під контролю

релігійних інститутів і символів». Суб'єктивно пересічна особа схиляється до невпевненості щодо основ релігії. Об'єктивно ж вона стикається з великим розмаїттям релігійних та інших інститутів, що пропонують визначення реальності, які змагаються між собою за «звернення» її в свою віру або, щонайменше, за її увагу, і жоден з яких не має сили примусити її до підпорядкування. Іншими словами, феномен, званий «релігійним плюралізмом», є корелятом секуляризації свідомості на рівні соціальної структури [9].

Отже, важливим є те, що секуляризація призводить не стільки до втрати віри, скільки до переформатування *самих умов, які роблять цю віру можливою*.

З метою *забезпечення репрезентативності вибірки змісту* ми застосували таку неформалізовану процедуру отримання емпіричних даних, як бесіда, що проводилася із трьома експертами, які досліджують секулярність з різних точок зору. На наш погляд, це уможливило дотримання основної вимоги репрезентативності вибірки змісту опитувальника: різноплановість феноменології, оскільки різнопланова спеціалізація експертів автоматично означала, що ними будуть «озвучуватися» ті аспекти досліджуваного феномену, які відповідають їхній сфері інтересів. З іншого боку, ця різноплановість водночас виступала як процедура тріангуляції даних, що дозволяло визначити дійсно значущу, наскрізну феноменологію.

*Експертами виступили:*

- архимандрит Свято-Троїцького Іонинського монастиря (безпосередньо працює з молоддю, тривалий час опікується підструктурою «Молодіжне чаювання»);

- науковий співробітник відділу філософії та історії релігії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Національної Академії наук України (сфера наукових інтересів – міжрелігійний діалог, державно-церковні відносини, релігієзнавча освіта, релігія і мас-медіа);

- старший викладач кафедри психології Інституту соціальних технологій Відкритого міжнародного університету розвитку людини «Україна» (навчальні дисципліни – «Психологія релігії», «Соціальна психологія»).

Метою бесіди було виявлення тих сегментів соціально-релігійного простору, де, на думу співрозмовників, найбільшою мірою проявляє себе секуляризація, а також створення переліку конкретних проявів цього процесу. Таку інформацію ми планували використати для визначення структури опитувальника (зокрема, прийняття рішення щодо кількості шкал), а також формування вихідного пулу питань, з котрих надалі обиратимуться найбільш діагностичні.

Зокрема, для обговорення пропонувалися такі питання:

1. Перерахуйте сфери життєдіяльності, де основи православної традиції відіграють важливу роль? Поясніть чому?
2. Чи цікавитеся Ви питаннями державно-конфесійних відносин? Якими саме?
3. Якою мірою, на Ваш погляд, люди в Україні вибудовують своє життя згідно з православним віровченням? У яких сферах життя це найбільш помітно? У яких – найменше?
4. Яку роль, на Вашу думку, відіграє православ'я в українському суспільстві?
5. Наскільки зараз дітей та молодь виховують в православній традиції (сім'я, найближче оточення)?
6. Як слід оцінювати публічну демонстрацію релігійної поведінки (проявів зовнішньої релігійності) у повсякденному житті представниками влади, публічними людьми, пересічними громадянами?
7. Чи є для українського суспільства православ'я суттєвим джерелом моральних норм і цінностей?
8. Чи повинна релігія бути національно орієнтованою?

9. Які якості, на Вашу думку, є важливими для особи, що сповідує православну віру?

10. Наскільки, на Ваш погляд, можливим і припустимим є поєднання суспільних та релігійних норм?

Серед отриманих *індикаторів секуляризації* – які впливають на роль релігії в суспільстві – були такі:

- коливання чисельності представництв релігійних установ в країні;
- зниження значимості релігійних ідей і вірувань у повсякденному житті людей;
- зниження авторитету релігійних організацій, низький рівень релігійної освіти;
- люди «зміщують» своє життя в сферу світського і профанного;
- культурні впливи з боку таких сфер, як література, мистецтво і філософія, що також стали профанованими і секуляризованими, втративши раніше наявний зв'язок з релігією і релігійну інспірацію як джерело ідей;
- зменшення релігійної влади в різних сферах, таких, як практики, цінності, переконання;
- спадковий вплив релігії на традиційну індивідуалізацію суспільства (існування різних періодів посилення чи послаблення «влади» релігії);
- врахування релігійними інститутами світських викликів;
- відокремлення релігії від суспільних інститутів (диференціація);
- трансформація релігійних вірувань й релігійних інституцій у світські альтернативи;
- десакралізація світу;
- перехід від сакралізованого суспільства до суспільства світського;

- люди віддають перевагу народжувати, хворіти та померати у присутності лікарів, які володіють науковими званнями, а не зі священниками, знання яких тримаються на вірі;
- православ'я перебудовується, приймає утилітарні риси;
- релігійні вчення і норми реформуються аж до їх відкидання;
- помітною стає зміна трансляції головних православних уявлень і цінностей;
- з'являються спроби підмінити віру на розум, відмовитися від авторитету Церкви (зокрема на індивідуальному рівні);
- люди позбавляються стабільної системи цінностей, втрачають відчуття самоідентифікації;
- відбувається відторгнення старих цінностей і формування нових;
- виникнення «політичного православ'я» (коли релігія використовується з метою впливу на політичні процеси: політизація релігії, що може призводити до проявів екстремізму та ворожнечі);
- декларація віри без реального релігійного життя;
- люди не намагаються жити за заповідями;
- люди стають «віруючими» у храмі, забуваючи про це на роботі, в суспільстві, в родині (релігійність «включається» під час богослужіння, а виключається після виходу за територію храму);
- досить часто сьогодні релігійне життя має лише зовнішні прояви (не містить у своєму фундаменті релігійного світогляду) та інші.

Систематизація отриманих відповідей (*опис ключової феноменології*) дозволила нам утворити три класи, з яких перший містив відповіді, які стосувалися змін ролі релігії в структурі суспільства загалом, другий – описував поведінкові та інші прояви у найближчому середовищі, третій – містив перелік, що висвітлював особливості свідомості і поведінки окремої особи, які уможлиблювали би діагностику ступеня детермінованості поведінки і оцінок особистості релігійними ідеями.

З огляду на згаданий результат систематизації було вирішено, що опитувальник буде складатися із трьох шкал, кожна з яких вимірюватиме специфіку прояву секуляризації у площинах «суспільство» – Soc, «родина» – Fam та «особистість» – Pers.

Відсутність інтегральної (агрегованої) шкали ми пояснюємо тим, що секуляризація є системою множинних впливів, що можуть здійснюватися із різною інтенсивністю в названих трьох вимірах, а тому і сумарний, і усереднений показники не матимуть самостійного психологічного значення при діагностиці.

Відношення між цими шкалами передбачаються як некорельовані (у тому сенсі, що незначна скорельованість між шкалами вважатиметься припустимою, оскільки йдеться про соціальний процес макрорівня, відповідно, ті чи ті його «залишки» будуть присутніми, оскільки саме вони забезпечуватимуть «надійність як узгодженість». Проте некорельованість самих шкал позначатиме самостійність вимірювання, відсутність загроз мультиколеніарності та, зрештою, – дозволить діагностувати інші форми надійності та валідності опитувальника.

Загальний алгоритм, який ми реалізували при розробленні опитувальника, був таким:

- спочатку проводилася попередня апробація і відсів найбільш невдалих пунктів;
- потім пункти, які залишилися, піддавалися цілеспрямованому відбору відповідно до обраної моделі;
- з пунктів, які витримали перевірку на попередніх етапах, конструювалися шкали і «збирався» цілісний формат опитувальника;
- формат пройшов емпіричну перевірку з метою отримання підсумкових показників внутрішньої узгодженості і дискримінативності.

Прийнятні показники внутрішньої узгодженості і дискримінативності є підставою для затвердження змісту й структури опитувальника.

На основі опису ключової феноменології було розроблено вихідний банк питань, що складався з 90 пунктів (по 30 пунктів на шкалу, 15 із них були «прямими», а 15 інших – «оберненими»).

Формат питання був таким, щоб досліджуваний міг відповідати «так» або «ні». Такий формат було обрано з огляду на застереження, що використання рангової шкали (наприклад Лайкерта) провокуватиме проблеми статистичної обробки даних, оскільки можливість перетворення рангових оцінок («Повністю згоден/повністю незгоден») на бали є доволі спірним кроком і, на нашу думку як розробників, може супроводжуватися проблемами надійності вимірювання. Крім того, формат відповіді «так – не знаю – ні» ми також розцінили як менш бажаний, оскільки можливість відповідати «не знаю» могла створювати ризики надавати більш соціально бажані (прийнятні) відповіді, тим самим «пом'якшуючи» негативізм досліджуваних, проте перешкоджаючи надійності як однозначності відповіді. Отже, двочасна відповідь була обрана як інструмент унеможливлення соціально бажаних відповідей.

Бали нараховувалися відповідно до ключа (пряма/обернена відповідь), але так, що за одну відповідь, яка збігалася із ключем, нараховувався тільки один бал.

Мінімальна відповідь (нуль балів) означає максимальний ступінь секуляризованості, тоді як максимальну відповідь (12 балів) слід інтерпретувати як те, що православна релігія міцно увійшла у цю сферу життя особистості й не залишає простору для секуляризації.

Формулювання пунктів відбувалося за рекомендаціями, наданими П. Клайном [76].

Порядок пунктів у *першому пулі* для пред'явлення складався простим чергуванням (S – F – P – S<sup>1</sup> – F<sup>1</sup> – P<sup>1</sup>), оскільки ми мали на меті, насамперед, «відсіяти» пункти, що мають низьку дискримінативну потужність. Обсяг вибірки – 76 осіб віком від 21 до 65 років.



Підсумком цього етапу роботи виявився відсів 40 пунктів, відповіді на котрі надавалися досліджуваними одностайно (майже одностайно). Ми залишили лише ті пункти, де диференціація досліджуваних відбувалася у пропорції не менше 30% / 70%. Такий підхід, на наш погляд, надав можливість відразу відсіяти пункти, які потім непродуктивно позначаються на показниках дискримінативності шкали (яка обрахувалася за показником  $\delta$  Фергюсона) [114; 176].

Наступним етапом нашої роботи було створення другого пулу, що складався із 50 пунктів (із них 19 – Soc, 18 – Fam та 13 – Pers). Порядок пунктів у пулі на цей раз визначався випадковим чином, оскільки первинний відсів унеможливив «модульну» структуру пред'явлення. Обсяг вибірки – 137 осіб віком від 18 до 65 років.

У остаточний варіант тесту увійшли пункти:

*Шкала «Родина»*

1. Багато сімей намагаються поєднати релігійні цінності з вимогами світського життя.
2. У багатьох сім'ях дотримуються релігійних традицій або звичаїв.
3. У багатьох сім'ях дотримуються однакових поглядів на релігійні питання.
4. У багатьох сім'ях вважають, що зберегти духовну культуру в цілому можна, дотримуючись традиційних релігійних цінностей в сім'ї.
5. Сьогодні в сім'ях часто говорять про Бога, молитву або про інші релігійні й духовні питання.
6. Релігійні переконання батьків визначають життєву філософію дітей.
7. Багато сімей у вихованні дітей спираються на релігійні норми.
8. Спільність релігійних поглядів сприяє зміцненню та збереженню сім'ї.
9. Релігійна практика в сучасному суспільстві є приватною справою кожної сім'ї.

10. Сьогодні багатьох приваблюють релігійні обряди, які стосуються сімейного життя.

11. Формування релігійних поглядів людини відбувається в родині.

12. Багато сімей не допускають впливу релігійних традицій на своє повсякденне життя.

#### *Шкала «Суспільство»*

1. Потрібно вводити в школах і вищих навчальних закладах навчальні дисципліни, які би знайомили учнів з основними положеннями релігійних доктрин.

2. Релігія є важливою частиною духовного життя будь-якого суспільства.

3. Релігія може допомогти виховати в людині моральність.

4. Дотримання біблійних заповідей важливе для ефективної соціалізації в суспільстві.

5. Діяльність релігійних конфесій може зачіпати різні сфери життєдіяльності людини.

6. Державна політика відчутно впливає на життєдіяльність всередині конфесії.

7. Використання релігійної термінології цілком допустиме в офіційних і світських виступах.

8. Встановлення консенсусу між релігійною і нерелігійною «частинами» життя суспільства є необхідним.

9. У суспільстві, де релігійне і світське життя відокремлені одне від одного, виникають різні розуміння сенсу віри і релігійності.

10. Сьогодні обговорення релігійних питань в суспільстві є досить актуальною темою.

11. Суспільству потрібна державно-конфесійна концепція взаємодії (співпраці).

#### *Шкала «Особистість».*

1. Правильно, коли державні ініціативи підтримуються релігійними організаціями.
2. Ви вважаєте себе релігійною людиною.
3. При виборі одягу і прикрас Ви орієнтуєтеся на Ваше віросповідання.
4. Релігія має великий вплив на Вашу професійну або навчальну діяльність.
5. Релігія сильно впливає на Вашу буденну поведінку.
6. Ви здатні здійснити вчинок, який є неприйнятним з точки зору віри, але не осуджується або навіть схвалюється суспільством.
7. Ви здатні виправдати людину, що діє аморально, якщо відступ від моралі не приносить шкоди оточенню.
8. Сучасний спосіб життя і світські цінності сприяють поширенню аморальних вчинків.
9. Біблійні заповіді не втратили своєї актуальності і в наш час (не убий, не вкради, шануй своїх батьків та інші).
10. В сучасних умовах релігійність стає питанням особистого вибору.
11. Більшого значення набуває індивідуальний, а не інституційний досвід освоєння релігійних практик.
12. Дотримання релігійних традицій (дотримання посту, вінчання) скоріше данина моді, а не свідчення релігійності особистості.
13. Намагаюся не допускати впливу релігійних традицій на моє повсякденне життя (принагідно зазначимо, що порядок питань та ключі до опитувальника представлені не будуть з метою превенції некоректного використання інструментарію, оскільки необхідним є дослідження конструктивної валідності опитувальника та розроблення тестових норм, що виходить за межі поставлених у дисертації завдань, проте не заважає використати опитувальник для вирішення парціальних дослідницьких завдань).

На базі отриманих відповідей ми визначали основні психометричні показники, а саме: показники, які доводять здатність тесту розрізняти опитуваних та показники, які засвідчують узгодженість пунктів в межах шкали. Основна мета такого оцінювання – отримати шкали, яким властиві дві важливі характеристики: внутрішня узгодженість і дискримінативність. Це головні вимоги до розроблення діагностичного інструменту у психології загалом. Будь-яка шкала, по-перше, повинна вимірювати тільки одну властивість (вимога узгодженості), по-друге – повинна бути здатна диференціювати респондентів за рівнем досліджуваної властивості. Якщо показники внутрішньої узгодженості та дискримінативності незадовільні, то шкала не зможе забезпечити отримання надійних та валідних результатів вимірювання.

На основі аналізу цих показників відбувалося чергове відсіювання пунктів, що негативно впливали на ефективність майбутнього діагностичного інструменту. Остаточний перелік утворили 36 питань (12 пунктів X 3 шкали). Крім того, ми врегулювали кількість прямих – обернених питань у кожній шкалі: в остаточному підсумку кожна шкала складалася із 8 прямих питань та чотирьох обернених (оскільки пропорція збережена для усіх шкал, то, на наш погляд, це не позначуватиметься на змістовій валідності й не призведе до порушення репрезентативності вибірки змісту тесту). Отже, ми використовували  $\delta$  Фергюсона та показники дискримінативності завдань тесту – для оцінювання спроможності шкали «розрізняти» досліджуваних.

Як вказує С. Морозов, «дискримінативність завдань тесту – це здатність окремих завдань методики розрізняти піддослідних з високим або низьким тестовим результатом, а також суб'єктів з високою продуктивністю реальної (критеріальної) діяльності від тих, у котрих вона низька... Міра збігу успішності розв'язання окремих завдань і всього тесту у вибірці піддослідних є безпосереднім показником дискримінативності завдань тесту,

який обчислюється у вигляді точково-бісеріального коефіцієнта кореляції і має назву коефіцієнта дискримінації (індексу дискримінації) [114].

Індекс дискримінації, як і більшість коефіцієнтів кореляції, може набувати значень від -1 до +1, де високий додатний показник означає, що конкретний пункт тесту надійно розподіляє досліджуваних, які мають високі та низькі бали. Високий від'ємний показник слід інтерпретувати як непридатність тестового пункту, що й спричинює обернений зв'язок часткового результату з кінцевим висновком. Крім того, індекс дискримінативності завдань тесту може слугувати показником критеріальної валідності завдання, оскільки він визначається відносно зовнішнього критерію — підсумкового результату або продуктивності критеріальної діяльності досліджуваного (в SPSS «Кореляцію пункту з сумарним балом» зазвичай називають скоригованою точково-бісеріальною кореляцією) [75; 114].

Для аналізу здатності шкал опитувальника розрізняти респондентів щодо мінімального та максимального значень використано показник дельта Фергюсона (оскільки показник дельта Фергюсона набуває максимального значення за рівномірного (прямокутного) розподілу ( $\delta = 1$ ), то можемо зробити висновки щодо високого рівня дискримінативності усіх трьох шкал) [114]. Показники наведено у таблиці 3.1.

Таблиця 3.1.

### Показники дискримінативності шкал опитувальника

Шкала	Діапазон індексу дискримінативності	$\delta$ Фергюсона	Відповідність нормальному розподілу	
			Статистика тесту (df 137)	Рівень значущості
Суспільство	0,39- 0,75	0,64	0,059	0,200
Родина	0,35-0,77	0,54	0,064	0,200
Особистість	0,49-0,80	0,49	0,066	0,200

Отже, ми бачимо, що показники дискримінативності (як окремих пунктів, так і шкал загалом) засвідчують досить високу спроможність розрізняти досліджуваних за мірою прояву вимірюваних якостей. Зокрема, усі індекси дискримінативності є позитивними, а також – високими. Перше дає підстави стверджувати, що міра змістової валідності пунктів також є прийнятною, а високі індекси дискримінативності пунктів є наслідком попереднього відсіювання невдалих пунктів на першому етапі.

Крім того, у таблиці 3.1 наведено оцінювання розподілення, що здійснене за критерієм Колмогорова-Смірнова. З огляду на отримані показники, можемо зазначити, що шкали працюють адекватно (особливо значущою є у цьому сенсі відсутність показників асиметрії та ексцесу), що може бути підставою для висновку щодо нечутливості шкал до зовнішніх змінних.

Для оцінювання внутрішньої узгодженості шкал (надійності як узгодженості) використовувалися  $\alpha$  Кронбаха, показник Спірмена-Брауна та показник  $\lambda$  Гутмана (див. додаток Г) [114; 176 ]. Показники наведено у таблиці 3.2.

*Таблиця 3.2.*

**Показники узгодженості шкал опитувальника**

Шкала	Показник $\lambda$ Гутмана	Показник Спірмена-Брауна	Показник $\alpha$ Кронбаха
Суспільство	0,801	0,830	0,742
Родина	0,891	0,893	0,77
Особистість	0,765	0,770	0,811

У методі, запропонованому Лі Кронбахом, порівнюється розсіювання кожного пункту з загальним розсіюванням для всієї шкали. Якщо розсіювання результатів шкали менше, ніж розсіювання результатів для кожного окремого питання, отже, кожне окреме питання спрямоване на дослідження тієї самої якості. Результат діагностики, отриманий на основі

таких питань, можна вважати надійним. Випадкове розсіювання у відповідях на питання означає, що тест ненадійний (коефіцієнт  $\alpha$  Кронбаха буде дорівнювати 0).

Оскільки для шкал отримано показники  $\alpha$  Кронбаха, які наближаються до 1, можемо стверджувати, що питання вимірюють одну й ту саму ознаку, а шкали дають надійні вимірювання.

Крім того, ми перевіряли узгодженість за показниками Спірмена-Брауна та  $\lambda$  Гутмана, і також отримали прийнятні показники, що дають підстави стверджувати про надійність вимірювань (одночасність використання двох аналогічних показників ґрунтується на тому, що на коефіцієнт надійності Спірмена-Брауна сильно впливає те, яким саме чином здійснюється поділ тесту на дві половини). Випадковий розподіл пунктів у двох формах (що й обумовлює використання методу розподілу тесту на парні і непарні завдання) підвищує ймовірність рівності дисперсій між формами розщеплення, проте така рівність не гарантується (тому додатково для оцінки надійності тесту ми застосували коефіцієнт лямбда Гутмана, який не вимагає рівності дисперсій між двома розщепленими формами) [88].

*Надійність як стабільність.* Ретестова надійність є ще одним обов'язковим показником, який визначає точність та усталеність результатів під час повторного дослідження. Надійність у цьому разі є мірою збіжності результатів першого і повторного обстежень. Коефіцієнт надійності  $r_t$  дорівнює коефіцієнту кореляції між даними таких обстежень.

С. Морозов вказує на важливий нюанс проведення ретесту, а саме на те, що при «визначенні показника ретестової надійності особливе значення має вибір інтервалу ретесту. Зі збільшенням цього інтервалу показники кореляції між даними досліджень мають тенденцію до зниження. Після значного проміжку часу при ретесті ймовірність виникнення сторонніх факторів суттєво зростає. Можуть також виявитись наслідки цілком закономірних вікових змін психологічних властивостей, що вимірюються за допомогою тесту, можуть статися певні непередбачувані події, що вплинуть

на стан і особливості розвитку досліджуваних психологічних якостей» [114, 36].

Тому ретест проводився через три місяці. Результати ретесту для шкал засвідчують високу стабільність у часі. Показники ретестової надійності наведено у таблиці 3.3 (див. Додаток Д).

Таблиця 3.3.

### Показники ретестової надійності

		Родина	Суспільство	Особистість
Родина	Pearson Correlation	,853**	,255**	,283**
	Sig. (2-tailed)	,000	,003	,001
	N	137	137	137
Суспільство	Pearson Correlation	,192*	,881**	,275**
	Sig. (2-tailed)	,024	,000	,001
	N	137	137	137
Особистість	Pearson Correlation	,193*	,307**	,863**
	Sig. (2-tailed)	,024	,000	,000
	N	137	137	137

Примітка: \*\* – кореляційний зв'язок значущий на рівні 0.01.

\* – кореляційний зв'язок значущий на рівні 0.05.

*Перевірка структури опитувальника.* Першим кроком такої перевірки була діагностика скорельованості шкал. Оскільки шкали опитувальника прогнозувалися як незалежні одна від одної, то відповідно, кореляційні зв'язки між ними повинні бути відсутні (або на незначному рівні). З цією метою було виконано перевірку кореляцій нульового та першого порядку (див. Додаток Ж). Показники наведено у таблиці 3.4.

Отже, кореляції нульового порядку вказують на незначний зв'язок між шкалами, що є прогнозованим наслідком для шкал, зміст котрих стосується



прояву одного макросоціального процесу, але у різних для особистості площинах.

Таблиця 3.4.

**Показники кореляцій нульового та першого порядку**

		Кореляції нульового порядку			Кореляції першого порядку		
		Особистість	Суспільство	Родина	Родина* Суспільство	Родина* Особистість	Особистість* суспільство
Особистість	КК	1	,385**	,253**	259	,240	,370
	р		,000	,003	,028	,048	,000
	N	137	137	137	134	134	134
Суспільство	КК	,385**	1	,266**			
	р.	,000	137	,002			
	N	137		137			
Родина	КК	,253**	,266**	1			
	р.	,003	,002	137			
	N	137	137				

Примітки: КК – коефіцієнт лінійної кореляції Пірсона; р – рівень значущості, N – обсяг вибірки.

\*\* – Кореляційний зв'язок значущий на рівні 0.01.

Кореляції першого порядку дають підстави стверджувати, що опосередкувань не відбувається, позаяк коефіцієнти змінилися несуттєво, а тому шкали дійсно є незалежними.

Другим кроком у перевірці структури опитувальника є *конфірматорний факторний аналіз*, який дозволяє виявляти і аналізувати складніші і узагальнені взаємозв'язки між змінними (латентними і вимірюваними, залежними і незалежними). Його використання допомагає

визначити склад шкал, статистично оцінити, наскільки задана ключем структура опитувальника узгоджується з емпіричними даними. У той час як перевірка на одномоментну надійність за допомогою показника альфа Кронбаха, по-перше, не дає статистичних критеріїв, а по-друге, аналізує кожну шкалу разом зі складовими її індикаторами ізольовано, конфірматорний факторний аналіз долає обидва цих істотних недоліки. Крім показників, що дозволяють провести порівняльне зіставлення, наскільки той чи інший пункт методики дійсно узгоджується з вимірюваним шкалою конструктом, конфірматорний факторний аналіз дає інформацію про статистичні критерії узгодженості моделі з емпіричними даними і одночасно визначає структуру взаємозв'язків усіх латентних характеристик, які визначаються цією методикою.

На основі аналізу матриці інтеркореляцій було прийняте рішення про адекватність процедур ортогонального обертання.

Найбільш інформативною у цьому сенсі є матриця, отримана після процедур обертання, що оптимізують факторний простір відносно даних – у напрямі досягнення простої структури.

Аналіз матриці (див. Додаток Е) дає підстави стверджувати, що у результаті факторизації ми отримали підтвердження шкальної будови опитувальника, оскільки усі пункти увійшли із домінуючим цільовим навантаженням у шкалу (фактор), а нецільове навантаження для переважної більшості шкал є таким, що не загрожує інтерпретації отриманого рішення як простої структури.

*Оцінювання валідності.* У сучасній психометрії найчастіше використовують три основних види валідності: 1) змістовна; 2) конструктна; 3) критеріальна.

*Змістовна валідність.* Один з основних типів валідності методики, що характеризує ступінь репрезентативності змісту пунктів вимірюваної області психічних властивостей. Валідність за змістом закладається вже при підборі пунктів майбутньої методики.

Фактично, інструментом забезпечення високого ступеню змістовної валідності є розроблення конкретного змісту пунктів методики, які, забезпечуючи репрезентативність вибірки змісту водночас слугують інструментом забезпечення змістової валідності. Процедурою забезпечення змістової валідності у нашому дослідженні постали систематичне опрацювання відповідної літератури, матеріалів сайтів православних спільнот, а також консультації з фахівцями-експертами із різних галузей (психологи, релігієзнавці, священники). На основі зібраної таким шляхом інформації утворено специфікацію методики, де вказано сфери, які вимірюються, а також психологічні властивості і характеристики.

Крім того, після формування вихідного пулу пунктів, його було передано на експертне оцінювання спеціалістам, які мають досвід у конструюванні психологічного інструментарію. Експерти повинні були оцінити зміст пунктів та їхню відповідність змістові шкали, до якої передбачалося включити пункт. З цією метою експертам (5 осіб) було надано специфікацію опитувальника, список пунктів та шкальну належність кожного із них. Якщо пункт – на думку експерта – повністю відповідав специфікації, то експерт позначував його як відповідний.

Процедурною особливістю такої експертизи є «узгоджене відсівання» однакових пунктів як таких, що не відповідають специфікації опитувальника. Але, оскільки феноменологія змісту та репрезентативність вибірки пунктів розроблялася нами тривалий час, а також відбувалася триангуляція трьох джерел (бесіда з експертами, що досліджують процеси секуляризації у суспільстві в різних галузях знання, аналіз літератури, результати дискурс-аналізу матеріалів, розміщених на православних сайтах), то увесь вихідний пул було оцінено більшістю експертів як прийнятний. Принаймні, жоден пункт не був «відбракований» більш ніж двома експертами (як зазначалося, решта процедур відсіювання здійснювалася на етапах, що мали іншу психометричну мету).

*Критеріальна валідність.* Ідея критеріальної валідності полягає у визначенні здатності опитувальника слугувати індикатором або підставою для прогнозу певної психологічної особливості або форми поведінки людини. Для вимірювання цієї властивості опитувальника обчислюється коефіцієнт кореляції між показником опитувальника із зовнішнім критерієм.

Величина кореляції між таким показником опитувальника та обраним заходом критерієм дає можливість опосередковано оцінити міру критеріальної валідності.

В якості коефіцієнта валідації можуть використовуватися лінійний коефіцієнт кореляції (Пірсона), рангові коефіцієнти кореляції Спірмена, Кендала, фі-коефіцієнт ( $\phi$ ) зв'язаності тощо. Коефіцієнт повинен бути статистично значно значущий (інтерпретується як будь-який коефіцієнт кореляції).

Як зазначають у науковій літературі (наприклад, М. Фер) в якості критерію може виступати будь-який показник, який незалежно вимірює ту саму психологічну характеристику, що і опитувальник, критеріальна валідність якого встановлюється [176].

Питання про вибір критерію для нас було важливим, оскільки аналогічні опитувальники, які зазвичай використовуються із цією метою та які адаптовано на українському просторі, відсутні. Також ми не знайшли релевантних шкал у інших опитувальниках, оскільки наша спроба створити інструмент, який вимірював би проникність секуляризаційних ідей у конструювання православної ідентичності, є першою в Україні.

Тому проблема вирішувалася через вибір поведінкового критерію. Експертний критерій, який передбачає використання експертних оцінок для незалежного вимірювання властивостей особистості, для нас виявився непридатним, оскільки ми не працювали зі сталою групою, над якою здійснюється супервізія. Інші експертизи є ще більш проблематичними у нашому випадку.

Однак на етапі розроблення специфікації опитувальника нами була врахована необхідність встановлення критеріальної валідності, тобто валідності по відношенню до конкретного критерію. З цією метою бланк опитування містив анкетні питання, які ми планували використати як критерії. Отже, йдеться про те, що критерієм виступала характеристика реальної поведінки, які визначалися на основі самозвіту.

З огляду на ризики, які виникають під час самозвітів, ми формулювали необхідні питання у максимально «емоційно незабарвлений спосіб», щоб уникнути відповідей, детермінованих соціальною бажаністю, а, також, таких питань було кілька.

А саме: 1) «Чи дотримуєтеся Ви запропонованих релігією обрядів, ритуалів?» (пропоновані відповіді: 1) часто; 2) іноді; 3) рідко; 4) ніколи); 2) «Чи відзначаєте Ви релігійні свята?» (пропоновані відповіді: 1) більшість, запропонованих релігією; 2) прийняті в сім'ї; 3) найпоширеніші; 4) не відзначаю); 3) «Ви буваєте в місцях, де проводиться богослужіння ...» (пропоновані відповіді: 1) часто; 2) іноді; 3) рідко; 4) ніколи); 4) «Чи читаєте Ви релігійну літературу, вкажіть, як часто?» (пропоновані відповіді: 1) часто; 2) іноді; 3) рідко; 4) ніколи).

Пропоновані варіанти відповіді розроблялися як шкала, яка може бути використана як номінальна і як рангова. Таким чином, сума рангів відповідей на чотири питання могла коливатися від 4 до 16. Що вищою була сума рангів, то вищим був рівень секуляризації (для кожної зі шкал окремо). Показники наведено у таблиці 3.5.

Отже, усі показники засвідчують прийнятний рівень критеріальної валідності. Проте, зважаючи на важливість таких оцінювань, подальші вивчення критеріальної валідності залишаються як перспектива дослідження.

Також зазначимо, що конструктна валідність також є доволі важливим показником того, як працює розроблений опитувальник. Проте дослідження критеріальної валідності потребує самостійного окремого вивчення, що відбуватиметься у подальших наукових розробках проблематики через

використання представленого опитувальника як інструментар. Іншими словами, валідизація конструкту вимагає поступового накопичення інформації з різних джерел. Тому, як зазначає М. Фер [176], йдеться не про перевірку чи доказ, а саме про вивчення конструктної валідності: широке і різнобічне дослідження того, що представляє собою емпіричний конструкт, отриманий за допомогою розробленого опитувальника. Для вивчення конструктної валідності необхідне проведення низки незалежних досліджень, спрямованих на перевірку конкретних і продуманих гіпотез, що виходить за рамки дисертаційного дослідження.

Таблиця 3.5.

### Показники критеріальної валідності

	Суспільство	Родина	Особистість
$\rho$ Спірмена	,581**	,538* *	,638**
Sig. (2-tailed)	,000	,000	,000
N	137	137	137

Примітки: \*\* – Кореляційний зв'язок значущий на рівні 0.01.

І, нарешті, стандартизація опитувальника (зокрема вироблення тестових норм) ми також вважаємо питанням, яке буде вирішуватися у перспективі. Оскільки для поточного завдання достатньо обмежитися лише впевненістю у тому, що тест дає надійні вимірювання й досить успішно диференціює досліджуваних за мірою діагностованих якостей.

Таке детальне представлення основних психометричних показників та опису процедури розробки опитувальника «Структура секулярного поля сучасного суспільства» обумовлюється поставленим у роботі дослідницьким завданням (розробити методичний інструментарій для визначення впливу, спричиненого процесами секуляризації суспільства). Наразі, усі отримані

показники засвідчують, що опитувальник є придатним для визначення «індивідуальної міри» секуляризації у трьох окремих сегментах.

### **3.2. Формування субвибірки для проведення емпіричного дослідження особливостей конструювання православної ідентичності в умовах секуляризації суспільства**

Одне із наших теоретичних припущень полягало у тому, що секуляризація – це макропроцес, який зачіпає усі сфери життя й особистості, й суспільства, відбувається на різних рівнях, а отже – результує у сукупність чинників, що із різною потужністю позначаються на процесах конструювання православної ідентичності.

Так, Н. Смелзер зазначає, що секуляризація корелює зі змінами у таких сферах суспільства, як розвиток науки; розвиток держави; розвиток капіталізму; компроміси стосовно спірних питань релігії; втрата згуртованості навколо релігійної організації; інші інститути, які переймають на себе деякі функції Церкви [153, 483-484].

Е. Гіденс у якості проявів секуляризації називає: рівень членства в релігійних організаціях і участі в релігійних ритуалах; рівень соціального впливу, престижу і багатства релігійних організацій у суспільстві; рівень релігійності членів суспільства, їхні вірування і цінності [38, 538].

Підхід К. Доббеляра [240] до аналізу секуляризації ґрунтується на виділенні трьох рівнів секуляризації (детально розглянуто у параграфі 1.3.).

Отже, багатоаспектність процесу секуляризації, нерівномірність її активізації у різних сферах життя виявилися підґрунтям того, що ми відмовилися від розроблення інтегрального показника секуляризації під час обговорення структури опитувальника.

Ми вважаємо, що різноплановість секуляризації, її нерівномірний прояв у різних сегментах соціального життя та різні її рівні по-різному

позначуватимуться на конструювання моделей православної ідентичності (що становить основний інтерес нашого дослідження).

Ми впевнені у тому, що – залежно від специфічної чутливості до того чи того секуляризаційного впливу – конструюватимуться різні моделі ідентичності, що, відповідно, позначуватиметься переважно на варіативності позаінституційної та особистісно-інстинктивної складових ідентичності.

На наш погляд, доцільно проаналізувати те, наскільки є чутливими особи до парціальних впливів секуляризації. З цією метою ми вдалися до процедури кластерного аналізу, висловивши припущення, що у разі відсутності такої чутливості ми отримаємо відсутність диференціацій, а отже – фактично, єдиний кластер для усієї вибірки. Якщо в результаті кластеризації ми отримаємо надмірну кількість кластерів. Це означатиме, на наш погляд, що теоретично прогнозовані нами вектори секуляризації не є дієвими, визначальними, а утворення кластерів відбувається на інших підставах. І, нарешті, у разі, якщо розмірність простору кластеризації, що утворений обраними векторами («суспільство», «родина», «особистість»), буде відповідати розмірності простору організованих кластерів, то ми можемо стверджувати, що дійсно обрані вектори «структурують» вибірку на окремі субвибірki мірою чутливості до обраних векторів.

Кластеризація – це, як правило, процедура групування подібних між собою даних таким чином, що точки в одній групі («кластері») більш подібні одна на одну, ніж точки в інших групах («кластерах»). Кластерний аналіз – це загальне завдання, виконання якого може бути реалізоване за допомогою різних алгоритмів, які суттєво відрізняються своїм розумінням того, як утворюється кластер і, відповідно, різниться інтерпретація його змісту.

Методи кластерного аналізу можуть бути ієрархічними і неієрархічними. Ієрархічна кластеризація починається з трактування кожного спостереження як окремого кластеру. Потім він неодноразово виконує наступні два кроки: 1 – ідентифікує два кластери, які є найближчими один до одного, і 2 – об'єднує два найбільш схожих кластери. Це триває, поки всі



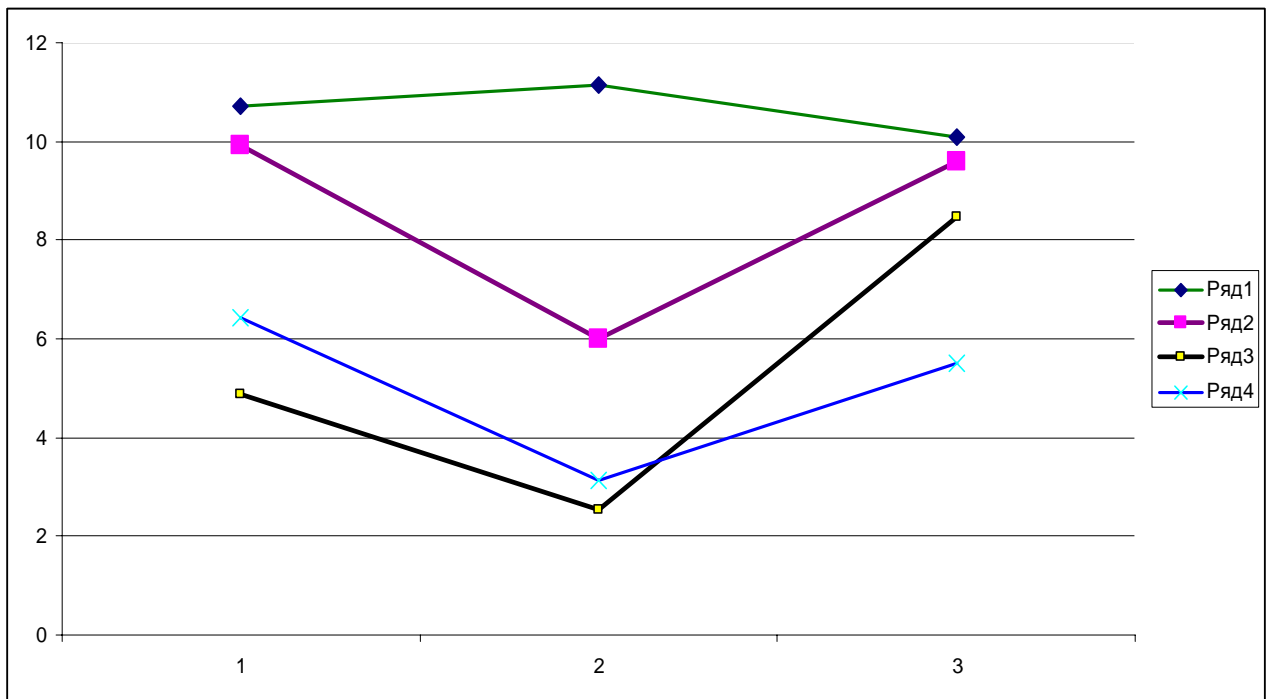
кластери не об'єднуються. На наш погляд, для досягнення мети нашої роботи саме кластерний ієрархінчий аналіз є найбільш придатним для виокремлення субвибірок, що різнитимуться за своїми психологічними показниками.

Ми вирішили, що найбільш ефективним буде агломеративний алгоритм (рух процесу кластерізації «знизу верх»). Іншими словами, на початку роботи алгоритму кожна точка розглядається як кластер, потім алгоритм намагається об'єднати найближчі «сусідні» точки в більший кластер. Процес повторюватиметься, допоки не відбудеться об'єднання всіх кластерів в один великий кластер. Процедурними особливостями використовуваного нами алгоритму є такі: використовується метод одноканального зв'язку «найближчий сусід» та матриця відмінностей; вузли, що мають найменші відмінності, зливаються; всі вузли об'єднуються в один кластер.

Мірою подібності кластерів обрано метод «найближчого сусіда», а саме: подібність двох кластерів – це подібність між їх найбільш подібними членами (найближчий сусід). Ця міра, на наш погляд, має такі переваги: приділяється увага найближчим точкам, ігнорується структура кластера; існує можливість будувати кластери неправильної форми; такий вид зв'язку чутливий до даних «з шумами» та «викидів».

Отже, нами було проведено ієрархінчий кластерний аналіз. Його мета – зрозуміти структуру множини об'єктів (тобто людей, які входять до складу вибірки), розбивши їх на однорідні групи (субвибірки) і, тим самим, спростити подальшу обробку даних для прийняття рішень, працюючи з кожним кластером окремо. Змінними було обрано три показники, які ми отримали за шкалами опитувальника «Структура секулярного поля сучасного суспільства» (тобто «суспільство», «родина», «особистість»).

Основні описові статистики отриманих кластерів (субвибірок) наведено у додатку К, а за показниками середніх арифметичних ми побудували профілі субвибірок (рис. 3.1).



Примітки: ряд 1 – традиційна модель (44 особи); ряд 2 – мішана модель (112 осіб); ряд 3 – прагматична модель (56 осіб), ряд 4 – профанна (195 осіб)  
 Вісь абсцис: 1 – родина, 2 –соціум – 3 особистість

Рис 3.1 Профілі отриманих кластерів (за середніми арифметичними шкальних вимірювань)

Наше наступне завдання полягає у тому, щоб надати психологічну характеристику отриманим вибірковим сукупностям. Вирішення такого завдання передбачає, що необхідно:

1) проаналізувати профіль кожної зі субвбірок з точки зору впливів секуляризації (тобто до яких саме секуляризаційних впливів виявилася чутливою ця підвбірка);

2) спрогнозувати можливий вплив цих особливостей дії секуляризації на позаінституційну та особистісно-інтимну складові ідентичності.

Отже, перша субвбірка (до складу якої увійшло 44 особи і яка отримала у подальшому назву «традиційної моделі»), характеризується високими балами за усіма трьома змінними: «родина» ( $D=1,17294$ ,  $M=10,7045$ ), «суспільство» ( $D=0,79507$ ,  $M=11,1364$ ) та «особистість»

( $D=1,42760$ ,  $M=10,0909$ ). Низький показник дисперсії вказує на однорідність вибірки, що свідчить про відсутність значимих індивідуальних відмінностей осіб, що увійшли до її складу. Зазначена підвибірка, з огляду на отримані дані, виявилася нечутливою до секуляризаційних впливів, які відбуваються у суспільстві. Можна зробити висновок, що відокремлення релігійної складової від світської відчутно не позначається на організації людиною буденного життя, а, отже, і на вибудовуванні нею конфесійної ідентичності. Особи, що увійшли до субвибірки схильні підтримувати налагодження конструктивної взаємодії у державно-конфесійних відносинах, що свідчить про цікавість до питань, що є актуальними у суспільстві з огляду на останні події (активізація міжконфесійних та міжрелігійних діалогів, залучення громадськості до обговорення питань, які стосуються соціальної складової діяльності релігійних організацій тощо). Також, ми можемо припустити, що для них важливим, у першу чергу, є вибудовування релігійної ідентичності з опором на інституційну православну традицію: дотримання традиційних релігійних цінностей та привнесення їх у власну повсякденність, виховання дітей відповідно до релігійних заповідей, спільність поглядів на релігійні питання у сім'ї. Крім того, високі бали за показником «особистість» (схарактеризований питаннями, які стосуються внутрішньої релігійності) вказують на значимість релігійних норм для особистісного зростання самої людини, формування її переконань (співвіднесення вчинків із релігійними цінностями тощо). У цілому, отримані дані свідчать про низький вплив секуляризаційних процесів на конструювання православної ідентичності особами, що склали означену субвибірку.

До складу другої субвибірки, яка у подальшому дістала назву «мішаної моделі», увійшло 112 осіб. Вона характеризується високими балами за двома змінними: «родина» ( $D=1,40322$ ,  $M=9,9375$ ) та «особистість» ( $D=1,68382$ ,  $M=9,6071$ ), та середнім балом за показником «суспільство» ( $D=2,49684$ ,  $M=6,0000$ ). Виокремлена підвибірка виявилася чутливою до секуляризаційних впливів, які зачіпають переважно організацію життя

суспільства в цілому. Це може бути результатом орієнтації політики держави на світські форми взаємодії, що сприяє поглибленню секуляризації, яка, в першу чергу, виражається в реструктуризації релігійного життя. З огляду на зазначене вище, правомірним буде припустити, що особистість здійснює світоглядне самовизначення, маючи можливість, до певної міри, вільного конструювання «власного священного», що сприяє формуванню індивідуальної релігійності особистості. Для осіб, що склали цю субвибірку поділ на «світське» та «релігійне» у повсякденному житті є важливим, але, враховуючи інші показники, не визначальним. Це може свідчити про те, що експансія соціальних інститутів, не призвела до звуження соціального поля для «розгортання» православної традиції у буденності осіб, що увійшли до підвибірки. Зокрема, низький вплив секуляризаційних процесів на особистісну та шлюбно-сімейну сфери (пояснюється високими балами за змінними «родина» і «особистість») говорить про активне залучення людиною релігійних норм у сімейне і особисте життя (поєднання релігійних цінностей з вимогами світського життя, важливість індивідуального, а не лише інституційного досвіду освоєння релігійних практик, обговорення релігійних та духовних питань у колі сім'ї), де вони залишаються одним з головних механізмів соціалізації і найважливішим джерелом цінностей (збереження духовної культури через дотримання традиційних релігійних цінностей та традицій).

Третя субвибірка (до складу якої увійшло 56 осіб) отримала у подальшому назву «прагматичної моделі». Вона характеризується низькими балами за двома змінними: «суспільство» ( $D=1,11133$ ,  $M=2,5357$ ) та «особистість» ( $D=2,15736$ ,  $M=3,4821$ ), що свідчить про досить високий вплив секуляризаційних процесів на конструювання особистістю православної ідентичності та організацію нею повсякденного життя. За змінною «родина» було отримано середній бал ( $D=2,20794$ ,  $M=4,8750$ ), що дає підстави говорити про важливу роль релігійних традицій для вибудовування взаємовідносин у родині поряд із нормами та цінностями, що пропонуються

світськими інститутами (укладання цивільного шлюбу та вінчання тощо). Особи, що склали цю субвибірку є чутливими до змін у релігійному житті, які продиктовані секуляризаційними процесами, що відбуваються у суспільстві. З огляду на отримані дані, ми можемо говорити про те, що «привласнення» релігійних норм, цінностей стає приватним вибором, а в повсякденному житті починають домінувати світські звичаї і звички.

Четверта субвибірка, за результатами кластерного аналізу, є найчисельнішою. До її складу увійшло 195 осіб. У процесі подальшої роботи вона отримала назву «профанної моделі». Ця субвибірка характеризується середніми балами за двома змінними: «родина» ( $D=2,93920$ ,  $M=6,4359$ ), «особистість» ( $D=2,88145$ ,  $M=5,4923$ ) та низьким балом за змінною «суспільство» ( $D=1,50349$ ,  $M=3,1333$ ). Високий показник дисперсії вказує на неоднорідність вибірки, що свідчить про наявність значимих індивідуальних відмінностей осіб, що увійшли до її складу. З огляду на це, ми можемо припустити, що при можливих змінах у секулярному полі, людина буде по різному вибудовувати релігійну ідентичність. Отримані дані свідчать про високий вплив секуляризаційних процесів на конструювання особистістю православної ідентичності на різних рівнях. Це може говорити про зростання формальної релігійності (зовнішньої), коли буденність людина зорганізовує на основі хаотично сформованих релігійних уявлень. Йдеться про те, що тип вірянина зазнає трансформацій, з'являється новий, близький до світського образ людини, яка сповідує православне віровчення. Тут доречно наголосити про зміну (послаблення) ролі релігійних інститутів у становленні православної ідентичності, а іноді і заміщення її новими типами релігійності.

Отже, отримані у ході дослідження результати, дають підстави стверджувати, що різноплановість секуляризації, її нерівномірний прояв у різних сегментах соціального життя та на різних рівнях неоднаково позначаються на конструюванні моделей православної ідентичності.

### 3.3. Аналіз інституційної складової у структурі моделей православної ідентичності

Дослідження інституційної компоненти православної ідентичності відбувалося з урахуванням догматичності основ православної традиції. На підставі того, що твердження, які постулює релігійний інститут є незмінними у просторово-часовому вимірі, нами було обрано стратегію репрезентації православної ідентичності у релігійних текстах [149]. І, якщо сам інституційний дискурс є ідеологічно незмінним, то конструювання особистістю релігійної ідентичності виступає процесом, який вибудовується відповідно до викликів контексту (секуляризації суспільства) і може бути представлений у вигляді динамічного руху. Саме тому, вивчення дискурсної актуалізації концепту «православна ідентичність» передбачає звернення до вторинних релігійних текстів, які містять основні положення православного віровчення і забезпечують зв'язок із соціальним контекстом. Адже конструювання особистістю ідентичності детермінується соціокультурною реальністю, в рамках якої й відбувається її оформлення. У зв'язку з цим, для нашого дослідження продуктивним є визначення дискурсу запропоноване Н. Мироною. Під дискурсом автор розуміє сукупність тематично співвіднесених текстів, зміст яких розкривається не окремим самостійним текстом, а інтертекстуально - через комплексну взаємодію окремих текстів [112]. Це дозволило нам звернути увагу на жанрову специфіку відтворення релігійного дискурсу і, у якості аналізованих джерел, обрати тексти православних проповідей, в основі яких лежать акти комунікації спрямовані на залучення особистості до православної віри. Наведемо декілька тез на користь такого вибору.

По-перше, проповідь як особливий жанр інституційної релігійної комунікації забезпечує її *відкритість та доступність*. У текстах означеного жанру контекстуально подаються основи віровчення. Вони відтворюються через опис подій, вчинків чи ситуацій в історіях, які мають зрозумілу

структуру і містять тлумачення уривків, взятих із канонічних (сакральних) текстів. Тому адресату простіше долучатися до православної традиції, незалежно від ступеня обізнаності (компетентності). Крім того, звернення, що у них міститься, робить особистість співпричетною до події і тим самим полегшує засвоєння декларованих норм та цінностей.

По-друге, проповідь містить *елементи конфесійної самопрезентації*, які виокремлюють її з поміж інших релігій та визначають роль у секулярному суспільстві (через протиставлення «святості» «гріховному світу»). У змісті проповіді відображаються головні концепти православної віри («Бог», «спасіння», «прощення» тощо). Вони чітко визначаються, що не допускає варіативності їх тлумачень (не підлягають трансформації, але у вторинних текстах можуть бути інтерпритовані для пояснення різних життєвих ситуацій). Через проповідь особистість отримує не лише необхідні їй знання, а й відповідне розуміння основ віровчення. Таким чином відбувається її долучення до релігійної групи.

По-третє, зміст проповіді характеризується чіткою *категоризацією*. Щоб існувати у релігійному просторі, особистість має вирішувати задачу самовизначення, пошуку ідентичності. Цей простір, так само як і соціальний, є певною мірою структурованим (через дуальність категорій: «благо» - «зло», «світське» - «релігійне» тощо). Відмінність полягає у ступені їх об'єктивації. Соціальний світ є більш об'єктивним, має рамки, а релігійний є інтуїтивним, безмежним. Тож, категоризація дозволяє зробити його зрозумілішим для людини. Це підштовхує особистість до більш чіткого самовизначення.

Виходячи зі знань про об'єкт дослідження ми відбирали ті матеріали, які є релевантними обраній проблематиці. Враховуючи, що на цьому етапі нас цікавило саме інституційне оформлення православної ідентичності, до теоретичної вибірки аналізованих релігійних джерел увійшло 3 видання, які містять тексти проповідей:

1. «Іонинський листок»- видання Свято-Троїцького Іонинського

монастиря (друкується з 1998 року);

2. «Почаївський листок»- видання Свято-Успенської Почаївської Лаври (поновлено з 1990 років);

3. «Печерський Благовісник» - видання Свято-Успенської Києво-Печерської Лаври.

Більшість відібраних текстів мали характер завершеної історії. Тому, крім аналізу іменувань, ми фіксували те, як описуються та презентуються різні категорії, що є значимими для розуміння православної спільноти і секулярного суспільства. Критеріями відбору проповідей для реалізації *дискурс-аналізу* було визначено наступні:

1. Тематична відповідність текстів фокусу проблеми. Цей критерій дозволить виділити основні тематичні презентації досліджуваного явища. Тому доцільним є відбір текстів, які містять одну тему, яка проходить через увесь зміст. Це дасть можливість зосередитися на аналізі конкретного досліджуваного явища без ризиків розпорошення уваги на виділення додаткових (супутніх, паралельних) тем.

2. Змістова насиченість текстів. Тексти за цим критерієм відбиралися, по-перше, на основі їх інтертекстуальності (вони мали містити прецедентні осади, як то цитатні уривки зі Священного Писання, «житія святих» тощо). По-друге, зверталася увага на модальність, яка відображає особисте ставлення того чи іншого автора до повідомлення, а, враховуючи специфічність змістового наповнення проповідей та їх завдання (залучення до православної віри), можна говорити і про інституційну декларацію відповідних норм.

3. Заданий контекст (контекстуальність). Цей критерій дозволить визначити темпоральні (минуле, теперішнє, майбутнє) та просторові (де саме) особливості розгортання інституційного дискурсу. Дасть можливість проаналізувати наявність чи відсутність відображення у змістовому наповненні текстів актуального соціального контексту.



При відборі текстів визначальною є «теоретична чутливість», яка вказує на об'єм проаналізованого матеріалу та його достатність. А сама процедура такого відбору ґрунтується на висхідних положеннях дослідження. Теоретична вибірка передбачає постійну перевірку цих положень та наявність необхідного досвіду самого дослідника об'єктивно оцінювати отриману інформацію із текстових джерел [52]. Відбір та аналіз текстів проводиться до того часу, поки всі регулятиви та механізми конструювання православної ідентичності у межах інституційного дискурсу, виходячи з визначених вище критеріїв, не будуть розглянуті, і виникнення нових змістових характеристик не зупиниться. Саме їх вичерпання і слугує способом обмеження обсягу інформації для аналізу.

Далі ми розглянемо інституційну складову православної ідентичності відповідно до виокремлених векторів дослідження.

Першим вектором дослідження було визначення механізмів релігійного дискурсу, під впливом яких конструюється зміст інституційної складової православної ідентичності. На основі теоретичного аналізу положень теорій Т. Ван Дейка [48-49], Є. Кожемякіна [81–85], Л. Лаклау та Ш. Муфф [цит. за 178] було виділено три основні механізми.

*Механізм ідеологічної універсалізації.* Забезпечує декларацію постійності, незмінності основ православної традиції, що дозволяє особистості «впізнавати» абстрактні явища та поняття та адаптувати їх до повсякденних ситуацій. Прикладом ідеології всередині релігійного дискурсу є консервативність основ православ'я. У даному, конкретному випадку вона закріплюється у елементах доктрини, через її інтерпретацію та переноситься на життя усіх вірян конфесії, з урахуванням відповідного соціокультурного контексту: соборна (об'єднуюча) молитва; протиставлення секулярного суспільства, як значущого «Іншого» при визначенні приналежності до релігійної спільноти; переважання духовних та моральних значень при оцінці процесів, які відбуваються у суспільному житті («*Ми закликаємо духовенство, чернецтво та всіх вірних бути уважними до спільної молитви,*

*пильнувати, щоби кожного дня підносилася до Бога молитва про справедливий мир для України.», «Релігійні цінності, духовні інтереси реалізуються в діяльності не лише релігійних інститутів, а й, органічно влітаючись в існуючу соціальну систему сучасного суспільства ...»).* Тож конструювання православної ідентичності передбачає не подолання секулярного, а привнесення «релігійного» у секуляризовану повсякденність і його закріплення.

*Механізм концептуалізації.* Забезпечує внутрішню узгодженість православного віровчення та підтримання відповідної унікальної картини світу, що сприяє освоєнню особистістю системи знань у відповідності з православними цінностями та догмами («Христос, Істинний Бог наш...», «Основою всього християнського віровчення є той факт, що «Христос воскрес із мертвих», «Бог не є Богом мертвих, але Богом живих...», «В Євангелії зосереджена суть християнської віри. Це добра звістка про те, що Христос врятував людство від вічного рабства гріха, що Він переміг головне зло світу - смерть - тілесно, душевно і духовно через Свої втілення, смерть і воскресіння»). Інституційний православний дискурс виступає як механізм актуалізації ціннісно-нормативних і догматичних основ релігії, а також як засіб контролю та регуляції відповідності дій і думок особистості встановленим релігійним стандартам. Він являє собою сугестивне і рефлексивне явище, але його рефлексивність не зводиться виключно до раціональних механізмів обґрунтування і пояснення, а має відношення також і до догматичних норм інтерпретації [201].

*Механізм уніфікації.* Відтворює символічне конструювання форм інституційності та повсякденності через стандартизацію та ритуалізацію практик, що дозволяє уніфікувати множинність можливих вчинків, намірів особистості і «вмістити» їх у єдину рамку православного віровчення («Кожного дня моліться. За все дякуйте: бо така щодо вас воля Божя у Христі Ісусі», «Усі свої вчинки співвідносьте з заповідями Божими...» тощо).

Перераховані механізми не вичерпують усього розмаїття дискурсивного інструментарію, що використовується для трансляції тих чи тих смислів, значень, ідей і образів, однак доведено, що саме вони є найбільш визначальними при дослідженні інституційних основ.

Другим вектором дослідження було визначення особливостей конструювання образу «православного християнина» (його змісту та структури). Як було зазначено вище, збір емпіричного матеріалу здійснено завдяки аналізу вторинних релігійних текстів, зміст яких інтертекстуально відтворює основи православного віровчення. У результаті було виокремлено *інструменти комунікативної репрезентації образу у тексті*:

- ілюстративна кристалізація - «вписування» бажаної чесноти (характеристики поведінки), якою має володіти вірянин, у розповідь. Цілісність історії дає можливість людині на прикладі увиразнити той образ до якого вона має прагнути на «шляху до Бога» та спосіб, у який можна цього досягти (через храмові та повсякденні практики);

- узвичаєння ідеального - конструювання образу «православного християнина» через представлення образу Ісуса Христа Сина Божого, апостолів, подвижників як уособлення ідеалу, як взірця для наслідування;

- етична подієвість - оціночне ставлення до дій та вчинків через аналіз різних подій та ситуацій. Для конструювання ідентичності у тексті використовуються різні пропозиції модальності та оціночні судження, що виражаються за допомогою слів «ніколи», «обов'язково», «добре», «погано» тощо, а також подається етична характеристика дій та вчинків.

Крім того, у ході аналізу змістового наповнення текстів, було визначено *структурні елементи* такого образу: особистісні, ціннісно-нормативні, мотиваційні й поведінкові регулятиви.

Зупинимося на їх увиразненні у текстах проповідей більш детально.

*Особистісні регулятиви* в текстах проповідей представлені сукупністю якостей, які є важливими та бажаними для вірянина відповідно до православної традиції, а способом моделювання того, якою людина повинна

бути, виступає цілісна закінчена історія (див. Додаток В). У ній вивірено є усе, починаючи від теми («Подвиг терпіння», «Віра та послух», «Не судіть, щоб вас не судили») і закінчуючи підсумком («Отже, чого хочемо і ми від нашого ближнього?... Є і у нас про що піклуватися. Нехай кожен дослухається до себе і своїх гріхів», «Нам іноді здається, що бути християнином досить легко: треба ходити до церкви на недільну службу, треба молитися вдома, треба читати Євангеліє і намагатися жити за заповідями Божими - ось і все. Але це «все» - тільки засоби для досягнення мети. А сама мета - стягання терпіння, набуття досвіду байдужого ставлення до радощів і скорбот...»). Самі теми проповідей уже містять вказівку на ту чесноту, про яку буде йти мова, а у заключних словах звучить заклик до зміни людиною власного життя («жити за заповідями», «є про що піклуватись», «дослухатись до себе»). Через вплетення у структуру тексту цитатних уривків створюється зразок для наслідування, з цією метою здійснюється опис життя святих та мучеників: «Свята Ксенія є приклад того, як ми повинні жити, як ми повинні вірити, адже нас багато, а шлях до Бога один - це глибока віра, це любов до світу, який нас оточує, це терпіння одне одного, це віра в Ісуса Христа як в свого Спасителя, Який не хоче смерті грішника, але бажає всім спасіння», «Ось справжній ізраїльтянин (Нафанаїл), - сказав Господь, - в якому немає лукавства». Тож, в проповідницьких текстах православний віруючий характеризується як людина, яка «уособлює образ Творця», «живе з довірою до Бога та надією на нього», «любить та поважає ближніх», «протистоїть пристрастям».

Крім того, увиразнення образу «православного християнина» відбувається через протиставлення чеснот гріховній природі людини («До цього дня дуже багато таких людей, які уподібнюються фарисеям і здійснюють молитву лукавства і лицемірства....Господь бачить, хто щиро молиться, а хто не має в собі духу покірності...»), але поряд з тим у тексті подається шлях, яким вірянин може змінити своє життя («І для того ми

*повинні покійно підносити свої молитви до Господа, уподібнюючись митарю, який тільки просив Бога бути милостивим до нього грішного!»).*

У цілому тексти, основною темою яких є опис якостей «православного християнина», є помірно насиченими емоційно. Переважно це відображається у засудженні гріховних пристрастей, які потрібно «долати», «викорінювати» та піднесенні чеснот, що сприяють «спасінню» людини (любов, доброта, працелюбність тощо). Контекст задається умовно («до цього дня», «і сьогодні»), що говорить про універсальність змістового наповнення текстів, яке не залежить від зміни умов життя. Така постійність полегшує вибудовування особистістю релігійної ідентичності.

*Нормативні регулятиви в текстах проповідей представлені системою цінностей, які є визначальними для вірянина (див. Додаток В). Під час аналізу, було виокремлено наступні духовні цінності, які найчастіше зустрічалися у текстах: любов до Бога та ближнього («...не шкодує нічого заради ближнього...»), пріоритет духовного життя («Шукайте ж найперш Царства Божого й правди Його, а все інше подасться», «...ми бачимо безліч матерів і дружин, що полюбили вчення Христа і Святу Церкву більше, ніж своє знатне походження, земну славу, почесні, багатства, насолоди світу...»), утримання від гріховності («...християнська свобода - це свобода від гріха...»), усвідомлення своєї вразливості без Бога («І коли Господь ховається від нас - не відступає, просто ховається від нас - то натхнення від людини йде, зникає, і тоді вона повинна показати свої добрі наміри, зусилля, вона повинна себе змушувати. Як правило, у людини це виходить дуже погано. Коли благодать Божя здійснює з людиною будь-яку справу, то все відбувається красиво і струнко»)*

Але головною цінністю є «любов». Саме вона проходить наскрізною темою через більшість текстів. Любов визначає духовне життя вірян, ставлення до інших людей, до світу і суспільства.

Крім того, в інституційній православній традиції підкреслюється цінність покійного прийняття життєвих викликів через довіру до Бога («От

*якби ми могли лише на мить опинитися в Царстві Божім, то ми б з вами відразу переконалися, дізналися б, зрозуміли, що все наше земне життя нічого не варте в порівнянні з тим світом... і нам Господь дає і кличе нас доторкнутися до життя духовного і зрозуміти, що все те, що ми маємо на землі - минує. Не варто про це так багато піклуватися, потрібно своє серце зовсім по-іншому влаштувати, потрібно Господа полюбити, потрібно до Нього прагнути всім серцем. Все інше - це така дрібниця, такі дрібниці ...»).* Цінністю виступає не скороминущість буденності, а «подвиг» духовного життя особистості через «стягання любові Божої».

Більшість висловлювань у текстах проповідей мають яскраво виражену аксіологічну модальність з чітким розмежуванням «світської» та «релігійної» площин. Артикульовані у них положення є чутливими до соціального контексту чим підкреслюється актуальність релігійних цінностей у конкретній ситуації та часовому проміжку (*«Але та свобода, яку сьогодні проповідують з екранів телевізорів, - це свобода гріха, вона працює на те, щоб підкорити людину гріху. Христос прийшов на землю для того, щоб показати людині справжнє поле її життя, рамки її діяльності. Якщо людина перебуває в середині цього поля, вона є вільною», «Сьогодні людина стикається з великою кількістю інформації. У цій інформації є щось позитивне, але більше негативного. Для того щоб убезпечити себе від цього впливу інформації, наскільки це можливо для людини, потрібно в собі зрощувати християнський дух, обов'язково потрібно молитися, обов'язково потрібно читати Святе Письмо і житіє святих отців»).*

Визначено, що представлена у текстах система цінностей протиставляється цінностям зовнішнього секулярного світу - світу індивідуалізації людського життя, егоїзму та споживацтва. Способом привнесення ціннісних основ православного віровчення у секулярну повсякденність є вибудовування особистістю власної буденності відповідно до норм релігійної моралі.

*Мотиваційні регулятиви* в текстах проповідей представлені через спонукання людини до духовного розвитку (див. Додаток В). Основною їх метою є формування релігійної самосвідомості особистості («*Ось тому один святий (Ніл Сінайський) так говорив, що є чітка ознака, коли душа відвернулася від Бога, це коли людина стала байдужою до богослужіння. Ось тому потрібно завжди намагатися зігрівати в собі до цього любов. Тільки через це ми можемо доторкнутися до справжнього Божественного життя*»). Мовними конструктами, які вказують на необхідність постійної роботи над собою задля духовного зростання, виступають дієслова у поєднанні з вказівкою на часовий вимір: «*потрібно завжди намагатися*», «*це має бути щоденна робота, потрібно щодня боротися*», «*у жодному разі ми не маємо ніколи зупинятися*». Обов'язковим елементом виступає актуалізація очікуваної винагороди за докладенні зусилля: «*зможемо доторкнутися до справжнього Божественного життя*», «*побороти пристрасті*», «*відродитися духовно*». Головним підтримуючим фактором постає «*безмежна любов Бога до кожної людини*», «*можливість змінити своє життя, навіть у безнадійній ситуації*».

Як правило, тексти містять численні звороти та метафоричні конструкти, безпосереднє звернення до адресата та приклади, що здатні викликати емоційний відгук у людини. Така форма презентації віровчення дозволяє формувати та підтримувати потребу у вірі не лише на емоційному рівні, а й на когнітивному (через розуміння необхідності віри у житті людини). Соціальний контекст увиразнюється через приклади життєвих ситуацій, зрозумілих і близьких кожному, які стосуються усіх сфер людської життєдіяльності (позаінституційної, інтимно-особистісної). Таким чином відбувається перенесення особистістю основ віровчення у повсякденні практики.

*Поведінкові регулятиви* у текстах проповідей представлені сукупністю релігійних практик (див. Додаток В). В їх основі лежить принцип діяльної любові. Саме такий вияв любові є містком між релігійними приписами та

буденним життям людини, де вона реалізуються. Вона обумовлює як ставлення до вірян, які належать або відносять себе до релігійної спільноти, так і до людей, які не сповідують жодну релігію. Крім того, у вигляді декларованої цінності «діяльна любов» не обмежується лише релігійною площиною і є загальнолюдською цінністю. Повертаючись до православного віровчення, необхідно зазначити, що у текстах (сакральних і вторинних) означаються ті практики, які допомагають людині організувати своє життя відповідно до релігійних приписів (*«Тому не будемо пояснювати своє байдуже або дратівливе і немилосердне ставлення до ближніх тим, що наші ближні погані і що у нас немає можливості проявити любов. По всіх усядах православний християнин може і зобов'язаний виконувати заповіді. Спаситель не тільки говорить про те, що потрібно жити за євангельськими заповідями, але і вказує засоби до їх виконання», «Коли ворог тіснить гріховним помислом і почуттям, і в серці немає свободи, осяйте себе хресним знаменням, то раптом і гріх відпаде і тіснота зникне...», «А втім, близький усьому кінець. Отже, будьте розсудливі і пильуйте в молитвах», «Через покаяння наблизитесь до Царства Божого»*). Більшість практик реалізується людиною і поза інститутом, тому це спрощує набуття нею православної ідентичності.

Ми свідомо зупинилися на аналізі текстів, де образ «православного християнина» характеризується якнайширше, адже це дозволить простежити його вибудування у позаінституційній площині через змістове наповнення виокремлених моделей.

Тож можемо зробити висновок, що православна (конфесійна) ідентичність вибудовується, з одного боку, через залучення до системи значень відповідної релігійної традиції шляхом інтерпретації текстів, а з іншого, через осмислення релігійною спільнотою своїх інтересів у секуляризованому суспільстві (врахування умов соціальної реальності).

Доведено, що зміст інституційної складової конструюється під впливом основних механізмів релігійного дискурсу, дія яких спрямована на залучення



особистості до православної віри та підтримання віри, внаслідок чого ця складова має спільну основу (для змістового наповнення) у визначених моделях, але увиразнюється по-різному: загалом традиційна модель православної ідентичності специфікується інституційним способом освоєння православної традиції; мішана - через поєднання інституційних релігійних норм з вимогами світського життя в освоєнні православної традиції (з опорою на православну доктрину); прагматична модель - вибіркоким освоєнням православної (інституційної) традиції; прагматична модель православної ідентичності характеризується непослідовним освоєнням православної (інституційної) традиції. У параграфах 3.3. та 3.4. ми детально проаналізуємо виявлення інституційних основ у інтимно-особистісній та позаінституційній складових православної ідентичності відповідно до моделей.

#### **3.4. Особливості змісту позаінституційної складової у різних моделях православної ідентичності**

Дослідження особливостей *позаінституційної складової* православної ідентичності особистості дало підстави розглядати саму релігійну ідентичність через зв'язок її характеристик. Реконструкція варіативності моделей здійснювалася через узагальнення змісту практик у межах моделі та виокремлення релевантних ключових практик.

Для осіб із *традиційним* типом ідентичності найвищими у рейтингу є такі десять практик:

1. Хрестити дітей.
2. Носити хрестик.
3. Читати молитви.
4. Шанобливо ставитися до батьків.
5. Дотримуватися традиційних релігійних цінностей.
6. Дотримуватися посту.

7. Допомогати ближнім.
8. Брати участь у релігійних практиках.
9. Будувати повсякденне життя відповідно до релігійних заповідей.
10. Дотримуватися релігійних свят (див. Додаток И).

Практики, що виявилися основними для зазначеного типу ідентичності стосуються:

- 1) культової системи релігійної діяльності особистості;
- 2) релігійних цінностей, привнесених особистістю у власну повсякденність.

Першу групу практик становлять стандартизовані (канонічні) обряди, які складаються із уніфікованих, ритуалізованих дій і символізують конкретні ідеї, норми, ідеали та уявлення. На першому місці респонденти зазначили одне з головних Таїнств православ'я – *Таїнство Хрещення* (S = 216,00). Саме ця практика дозволяє людині долучатися до інших Таїнств у православній традиції. Вона підкреслює важливу роль релігійного інституту у становленні ідентичності особистості. Вказує на приналежність людини до відповідної конфесійної групи і символізує початок її духовної діяльності. Тут доцільно вказати на іншу практику, що характеризує традиційний тип ідентичності – *«Читати молитви»*. Молитовні практики (спільна молитва, молитва-прохання, молитва-подяка тощо) стають логічним продовженням процесу інтеріоризації інституційних доктрин у внутрішні переконання особистості, що супроводжуються відповідними переживаннями та збагачують релігійний досвід людини, викристалізуючи віру та зміцнюючи довіру до Бога. Адже *«Не Богу потрібні наші молитви! Він знає, що ми потребуємо ще до того як ми щось попросимо,... молитва необхідна нам: вона присвоює Бога в людині»* (Єпископ Ігнатій (Брянчанінов). Залучення до православної традиції відбувається як на груповому (конфесійному) так і на індивідуальному рівнях, про що свідчить наявність у рейтингу таких практик як *«Дотримуватися релігійних свят»*, *«Дотримуватися посту»*.

Другу групу практик становлять ті, що стосуються релігійних цінностей. Це такі поведінкові прояви як *«Шанобливо ставитися до батьків»*, *«Допомагати ближнім»*. В православній традиції вони ґрунтуються на заповідях, що складають основу релігійних законів і організують повсякденність вірян: *«Шануй свого батька та матір...»*, *«Любіть ближнього свого, як самого себе»*. Дотримання наведених приписів впорядковує життя людини відповідно до віровчення та сприяє засвоєнню релігійних норм і цінностей, що виявляється у повсякденних практиках.

Православну традицію *«Носити хрестик»* можна розглядати і як практику і як релігійну цінність. Для осіб із традиційним типом ідентичності вона має символічне значення і передбачає готовність слідувати Євангелію: *«Коли хто хоче йти за Мною, нехай зречеться себе, і бере хрест свій щоденно, та йде за Мною»* (Лк 9, 22-25). У повсякденному житті така готовність розкривається у щоденних (у тому числі і побутових) діях людини. Це яскравий приклад того, як сакральне, зустрічаючись із буденним, співіснує з ним у повсякденності.

На переважний вплив інституційної складової в конструюванні особистістю православної ідентичності вказує високий рейтинг практики, яка стосується не лише культової діяльності, а й соціальної складової життя конфесії *«Брати активну участь у соціальному житті конфесії»* (позиція у рейтингу 11, (S = 209,00)). Цей вибір стає результируючим щодо організації людиною власного життя, реалізації потреби у залученні до певної православної групи та спільної діяльності. Таке вибудовування повсякденності вирізняє осіб із традиційним типом ідентичності з поміж інших, виокремлених нами, типів.

Ключовими, для зазначеного типу ідентичності, виступають наступні поведінкові прояви: *«Брати участь у релігійних практиках»* (S = 211,00), *«Дотримуватися традиційних релігійних цінностей»* (S = 212,00), *«Будувати повсякденне життя відповідно до релігійних заповідей»* (S = 210,00).

Традиційний тип ідентичності схарактеризували практики, що покликані

забезпечувати постійність та незмінність доктринальних основ православ'я, структурувати повсякденне буття людини відповідно до конкретної ціннісної системи, сформованої на догматичній основі. Загалом процес становлення традиційного типу ідентичності передбачає визнання людиною самої себе як релігійної, співвіднесення суб'єкта ідентифікації з православною традицією, поступовий процес практичного впровадження засвоєних норм та цінностей у повсякденність.

Для осіб із **прагматичним** типом ідентичності найвищими у рейтингу є такі десять практик:

1. Користуватися контрацептивами.
2. Шанобливо ставитися до батьків.
3. Дратуватися.
4. Сподіватися тільки на себе.
5. Лінуватися.
6. Шукати вигоди для себе.
7. Допомогати ближнім.
8. Користуватися службовим становищем.
9. Купувати непотрібні речі (або зайві).
10. Враховувати тільки свої бажання (див. Додаток II).

Практики, що виявилися основними для зазначеного типу ідентичності стосуються:

- 1) соціальної амбівалентності (суперечлива система цінностей);
- 2) процесів комерціалізації та індивідуалізації життя;
- 3) переважання світських цінностей та норм.

Практики, що описують прагматичний тип релігійної ідентичності можна умовно розподілити на три групи: ціннісно орієнтовані – *«Шанобливо ставитися до батьків», «Допомогати ближнім»*; особистісно орієнтовані (виокремлювати себе з поміж інших у православної групі, протиставляючи загальним приписам, індивідуалізоване бачення релігійного у власному житті) *«Сподіватися тільки на себе», «Враховувати тільки свої бажання»*;

практики, що конструюють та підтримують двоїсте інструментальне, нормативне та ціннісне ставлення до соціального оточення, релігійних явищ, подій *«Допомагати ближнім»* – *«Враховувати тільки свої бажання»*, *«Шанобливо ставитися до батьків»* – *«Шукати вигоди для себе»*. У буденній свідомості така двоїстість фіксується через розрізнення світського та релігійного у діях, прагненнях, переживаннях.

Проілюструвати це можна, розглянувши увесь ранжований перелік практик (див. Додаток И).

Ми чітко бачимо розмежування двох складових (світської та релігійної) у повсякденному житті людини: *«Користуватися контрацептивами»* (S = 240,00) – *«Дотримуватися традиційних релігійних цінностей»* (рейтинг 11, S = 209,00). На нашу думку, розміщення поведінкових практик, які безпосередньо стосуються нормованих релігійних приписів, ближче до другої половини ранжованого списку (але не відмова від них), свідчить про ситуативну, вибіркочу (зручну, вигідну) стратегію вибудовування взаємодії надприродного та повсякденного. Про це говорить і високий рейтинг практик, що конструюють буденність людини з її світськими «земними» переживаннями та вчинками: *«Купувати непотрібні речі (або зайві)»*, *«Дратуватися»*, *«Лінуватися»* тощо.

Загальними, для зазначеного типу ідентичності, виступають наступні поведінкові прояви: *«Сподіватися тільки на себе»* (S = 240,00), *«Допомагати ближнім»* (S = 229,00), *«Користуватися службовим становищем»* (S = 216,00).

Для осіб із прагматичним типом ідентичності прагнення свободи в межах релігійного самовизначення реалізується в процесі конструювання, уже тепер, власного священного, у якому немає місця для абсолютних релігійних догм, табу, зобов'язань та заповідей. Утім здійснюється не стільки відмова від релігії чи заперечення її, а руйнування цілісного догматичного уявлення про неї. У секулярному суспільстві особи із прагматичним типом ідентичності у повсякденному житті обстоюють своєрідну свободу в релігії.

Вибірковість і довільне конструювання торкається не лише релігійних практик, а й цінностей та норм. Загалом здійснюється дистанціювання від традиційних форм репрезентації релігійності, відбувається процес генерування суб'єктивних, унікальних категорій розуміння релігійного у буденності. Так, на нашу думку, реалізується індивідуалізація релігійної ідентичності, де релігійна практична діяльність людини стає елементом приватного життя і виражається в бажанні самостійно вибирати, яким моральним нормам слідувати й за допомогою яких практик виражати свою релігійність.

Загалом, можна говорити про трансформацію традиційних норм, що знаходить відбиток у повсякденності: людина вірить у те, що їй подобається, і так, як їй зручно. Сконструйований тип ідентичності, переважно, формується через комерціалізацію та індивідуалізацію релігійного у повсякденному житті. Відмова від інституалізації релігійного знання, заперечення уніфікації норм поведінки актуалізує проблему амбівалентності цінностей, що репрезентують прагматичний тип релігійної ідентичності.

Для осіб із *профаним* типом ідентичності найвищими у рейтингу є такі десять практик:

1. Сподіватися тільки на себе.
2. Шанобливо ставитися до батьків.
3. Вірити в прикмети.
4. Користуватися контрацептивами.
5. Шукати вигоди для себе.
6. Допомогати ближнім.
7. Лінуватися.
8. Користуватися службовим становищем.
9. Враховувати тільки свої бажання.
10. Дотримуватися релігійних свят (див. Додаток II).

Практики, що виявилися основними для зазначеного типу ідентичності стосуються:

- 1) соціальної амбівалентності (суперечлива система цінностей);
- 2) зовнішніх проявів релігійності;
- 3) хаотично сформованих релігійних уявлень.

Як і особи із прагматичним типом ідентичності, респондентам, що склали цю групу, притаманний прояв соціальної амбівалентності. На відміну від зазначеного типу (де суперечлива система цінностей формується як спроба індивідуалізації релігійного життя, що ґрунтується на виборі та закріпленні окремих норм православної традиції) профанний тип характеризується переважно звичасвим наповненням релігійного у повсякденному житті. Про це свідчить вибір таких поведінкових проявів як «Вірити в прикмети» та «Дотримуватися релігійних свят».

Загальними, для зазначеного типу ідентичності, виступають наступні поведінкові прояви: «Сподіватися тільки на себе» ( $S = 878,00$ ), «Шанобливо ставитися до батьків» ( $S = 814,00$ ), «Дотримуватися релігійних свят» ( $S = 696,00$ ), «Вірити в прикмети» ( $S = 799,00$ ).

Тож, профанний тип ідентичності схарактеризували практики, що дозволяють говорити про радше магічне (загадкове) ніж суто релігійне сприйняття світу, де на перше місце виходять буденні потреби людини, а суть релігійного віровчення губиться у розмаїтті сформованих уявлень, преломлюючись крізь світський досвід з різних сфер життєдіяльності людини.

Одна з найбільш вагомих відмінностей даного типу, з поміж інших типів ідентичностей – недостатнє знання основ православної традиції, яке призводить до нездатності вибудувувати повсякденність через призму релігійних цінностей та норм поведінки.

Ще одна особливість – зміщення на рівні індивідуальної релігійної ідентичності, яке виражається у відносинах «Я – сакральне», і носить, переважно, зовнішній характер. Відтак, у повсякденності людина може допускати сакралізацію окремих аспектів буття без будь-яких моральних або обрядових зобов'язань, унаслідок своїх релятивістських або гедоністичних

переконань, особливо, якщо таке зобов'язання видається наївним, нав'язливим, застарілим.

Людина, конструюючи свою релігійну ідентичність, залишається доволі далекою від конфесійних традицій. У процесі конструювання вона має за мету не повне відродження традиції зі всіма її архаїчними символами, елементами, ритуалами і практиками, а навпаки, створення нової для себе «саморепрезентації» через актуалізацію лише певних традиційних норм, як то долучення до прийнятих чи розповсюджених у суспільстві релігійних свят, ставлення до релігійної символіки як до прикраси, елементу одягу, зовнішнього атрибуту.

Для осіб із *мішаним* типом ідентичності найвищими у рейтингу є такі десять практик:

1. Шанобливо ставитися до батьків.
2. Хрестити дітей.
3. Дотримуватися релігійних свят.
4. Носити хрестик.
5. Читати молитви.
6. Сподіватися на Бога.
7. Прищеплювати дітям любов до Бога.
8. Допомогати ближнім.
9. Читати релігійну літературу.
10. Будувати сімейне життя відповідно до релігійного віровчення

(див. Додаток II).

Практики, що виявилися основними для зазначеного типу ідентичності стосуються:

- 1) релігійних цінностей, привнесених особистістю у власну повсякденність;
- 2) прояву індивідуальної релігійності особистості;
- 3) культової системи релігійної діяльності особистості;
- 4) вибудовування простору для вільного конструювання «власного



священного»;

5) критичного ставлення до пізнання релігійного віровчення.

На найвищому щаблі у рейтингу, особи, із мішаним типом релігійної ідентичності, розташували практику, що відтворює їх ставлення до найближчого оточення через привласнену систему цінностей – *«Шанобливо ставитися до батьків»* (S = 536,00). Але, на відміну від осіб із інституційним типом ідентичності (що теж оцінили практику як одну з основних для себе), ми не можемо цілковито стверджувати, що в основу такого поведінкового прояву закладено цінність, яка прописана саме у релігійних заповідях.

Адже сукупність ранжованих практик, як найбільш прийнятних, вказує на родинні відносини, які самі по собі можуть виступати цінністю і обумовлювати зроблений вибір. Якщо ж розглядати релігійні заповіді як першоджерело формування людських цінностей, то цілком допустимо говорити про їх проникнення у буття людини настільки, що вони стали звичними та самостійними у системі цінностей.

Окрім того, такі практики, як *«Читати релігійну літературу»* та *«Будувати сімейне життя відповідно до релігійного віровчення»*, вказують на свідоме ставлення до пізнання релігійної традиції. Дієслова «читати» та «будувати» свідчать про дієве опанування людиною основами віровчення та регулювання ступеню його впливу на своє повсякденне життя, а не обмежуватися лише інституційними приписами. У той же час, вибір таких практик, як *«Сподіватися на Бога»* та *«Прищеплювати дітям любов до Бога»* свідчать про високу довіру до Бога та глибинні переживання пов'язані з внутрішньою готовністю особистості до пізнання неосяжного та надприродного через наступні обрані практики: *«Читати молитви»*, *«Дотримуватися релігійних свят»*, *«Хрестити дітей»*.

Ключовими практиками, для зазначеного типу ідентичності, є, з одного боку, такі, що охоплюють та пронизують буденну, і досить важливу сферу життєдіяльності людини – шлюбно-сімейну (з огляду на досить високий рейтинг самих практик): *«Шанобливо ставитися до батьків»* (S = 536,00),

*«Прищеплювати дітям любов до Бога» (S = 509,00), «Будувати сімейне життя відповідно до релігійного віровчення» (S = 491,00), а з іншого, ті, що сприяють опануванню та привнесенню у повсякденність православного віровчення, згідно інституційних норм: «Дотримуватися релігійних свят» (S = 518,00), «Хрестити дітей» (S = 520,00).*

Результатом теоретичного аналізу проблематики конструювання особистістю православної ідентичності стала теза про вплив процесу секуляризації на становлення релігійності людини, зміщення або урівноваження сакрального та буденного в її повсякденності. Ця теза дістала підтвердження в ході емпіричного дослідження, про що свідчать отримані результати описані вище.

Але, як ми бачимо у випадку осіб зі мішаним типом ідентичності, відділення Церкви від світських сфер життєдіяльності людини не прибрало релігійне з їх повсякдення (прикладом може слугувати вибір практики *«Будувати сімейне життя відповідно до релігійного віровчення»* та її високий рейтинг), а, натомість, надало можливість для вибудовування простору для вільного конструювання «власного священного» з опором на усталені православні традиції.

Можна констатувати, що на сьогоднішній день в емпіричних дослідженнях, які проводилися як соціологами так і психологами, незважаючи на наявність передумов до диференціації досліджуваної категорії «конфесійної ідентичності», не існує детального обґрунтування її позаінституційної складової, що виражалось би в кількісних і якісних характеристиках, означеного поняття.

У роботі нами було зроблено спробу дослідження православної ідентичності у контексті соціально-психологічного знання з урахуванням: аксіологічних основ релігійного знання (впливу релігійних цінностей на організацію людиною повсякденності; ідей індивідуальної релігійності людини (де індивідуальний характер релігійності, порівняно з інституційною, може приймати різноманітні форми – від

традиціоналістського варіанту до діалогового, від віри без конфесійної приналежності до переосмислення і нового звернення до традиційних релігійних інститутів); дослідження розмаїття поведінкових проявів релігійності людини у повсякденному житті тощо.

Проведене емпіричне дослідження позаінституційної складової православної ідентичності особистості в умовах секуляризації суспільства дало підстави розглядати саму релігійну ідентичність у діалектиці її характеристик, що становлять собою загальне і індивідуальне, мають тенденцію взаємодоповнюватися чи індивідуалізуватися, аж до повного вибудовування особистістю простору для вільного конструювання «власного священного».

Крім того, доведено, що у повсякденності православна традиція може виступати як у якості змісту ідентифікаційного процесу, коли за допомогою релігійних істин, норм і практик відбувається усвідомлення людиною власної ідентичності. Тут віровчення виступає інструментом, посередником ідентифікаційного процесу, що дозволяє особистості усвідомити свою приналежність до певної групи і слугує збереженню і передачі норм, традицій, важливих для процесу конструювання ідентичності.

З іншого боку, православна традиція може привноситися людиною у повсякденність фонову, як відбиток культурних, соціальних та інших взаємозв'язків у різних сферах її життєдіяльності (шлюбно-сімейній, професійній тощо). З огляду на зазначене, було враховано ступінь спадковості між релігійними інституційними практиками та релігійними практиками повсякденності.

Доведено, що через осмислення й інтерпретацію перші впливають на формування життєвого та релігійного досвіду особистості, опосередковано відображаючись у повсякденних практиках. Це індивідуалізує ступінь релігійності у повсякденному житті кожної людини, що, у свою чергу, визначається її основними мотивами та потребами.

Ще одним аналітичним здобутком використання семантичних

універсальній, для дослідження позаінституційної складової православної ідентичності стала узагальнена схема аналізу типів ідентичностей. Вивчаючи повсякденні поведінкові практики, ми помітили, що зміст і прояви феномену в них описуються схожим чином, що спонукало нас уважніше дослідити елементи цього алгоритму.

Таким чином, було виокремлено наступні структурні одиниці аналізу: узагальнення змісту практик (визначення чого вони стосуються); виокремлення ключових практик для відповідного типу ідентичності; аналіз вибудовування повсякденності згідно ранжованого списку поведінкових практик.

Критерієм диференціації типів є характер зв'язків «світське-релігійне», що запускає механізм привласнення особистістю відповідних норм та привнесення їх у повсякденність. Цілісна структура означеної процедури в межах аналізу конкретного типу зустрічається доволі часто, проте, навіть за умови «втрати» якоїсь складової, загальний алгоритм розгортання феномену буде зберігатися.

Для оцінки кількісної міри відповідності реалізації релігійних практик у позаінституційній площині нами було використано кореляційний аналіз (здійснений за допомогою критерія  $\rho$  Спірмена, дані представлено у табл. 3.6.)

Результатом кореляційного аналізу стало виявлення зв'язків між виокремленими типами ідентичностей:

1) «Традиційний тип ідентичності» – «Мішаний тип ідентичності» (виявлено прямий зв'язок між двома типами ідентичностей на рівні статистичної значущості  $r=0,826$ ,  $r=0,000$ ). Отже, можемо припустити, що обидва типи конструюються у більшому ступені під впливом інституційного дискурсу (він є вагомішим, аніж світський), а тому «відстань» між тим, що постулюється православною традицією, та тим, що реалізується у побуті, є незначною.

**Матриця інтеркореляцій релігійних практик у позайнституційній площині**

		Trad_Id	Pragmat_id	Profan_Id	Mixt_Id
Trad_Id	Cor. Coef.	1,000	-,579**	-,566**	,826**
	Sig. (2-tailed)		,001	,001	,000
	N	32	32	32	32
Pragmat_id	Cor. Coef.	-,579**	1,000	,898**	-,519**
	Sig. (2-tailed)	,001		,000	,002
	N	32	32	32	32
Profan_Id	Cor. Coef.	-,566**	,898**	1,000	-,509**
	Sig. (2-tailed)	,001	,000		,003
	N	32	32	32	32
Mixt_Id	Cor. Coef.	,826**	-,519**	-,509**	1,000
	Sig. (2-tailed)	,000	,002	,003	
	N	32	32	32	32

Примітка: \*\* -  $P < 0,01$

2) «Прагматичний тип ідентичності» – «Профанний тип ідентичності» (виявлено прямий зв'язок між двома типами ідентичностей на рівні статистичної значущості  $r=0,898$ ,  $r=0,000$ ). Виявлений зв'язок ми пояснюємо наступним чином: профанна та прагматична ідентичності більшою мірою підпадають під світські дискурси. Особистість, звертаючись до релігії, керується, переважно, актуальними для неї повсякденними проблемами та потребами.

3) «Традиційний тип ідентичності» – «Профанний тип ідентичності» (виявлено обернений зв'язок між двома типами ідентичностей на рівні статистичної значущості  $r=-0,566$ ,  $r=0,001$ ). На наш погляд, обернений

зв'язок є закономірним оскільки означені типи ідентичностей конструюються у межах різних координат «світського-релігійного». Так традиційний тип ідентичності у повсякденності формується через визнання та привласнення норм закріплених православною традицією: цінностей, практик, способу життя тощо. Профанний же тип православної ідентичності вибудовується з опором на світське тлумачення релігійного, що у повсякденність вплітається, як відбиток культурних, соціальних та інших взаємозв'язків у різних сферах життєдіяльності людини.

4) «Традиційний тип ідентичності» – «Прагматичний тип ідентичності» (виявлено обернений зв'язок між двома типами ідентичностей на рівні статистичної значущості  $r=-0,579$ ,  $r=0,001$ ). Означений обернений зв'язок, на наш погляд, пояснюється тим, що прагматичний тип ідентичності у повсякденному житті конструюється через своєрідну свободу в «присвоєнні» релігійних догм. Вибірковість і довільне конструювання торкається не лише релігійних практик, а й цінностей та норм, що може бути результатом різних секуляризаційних процесів, що ми спостерігаємо в українському суспільстві.

На відміну від традиційного типу ідентичності, де основою виступають інституційні форми репрезентації релігійності, особи із прагматичним типом ідентичності дистанціюються від зазначених форм та схильні до вироблення власного ставлення до релігійної традиції в цілому.

З огляду на представлені дані ми можемо стверджувати, що позаінституційна складова є доволі тотожною в мішаній та традиційній ідентичностях, а також – в прагматичній та профанній ідентичностях (попарно). Отриманий патерн можна, на наш погляд, пояснити саме розщепленням при конструюванні ідентичностей у секулярному середовищі.

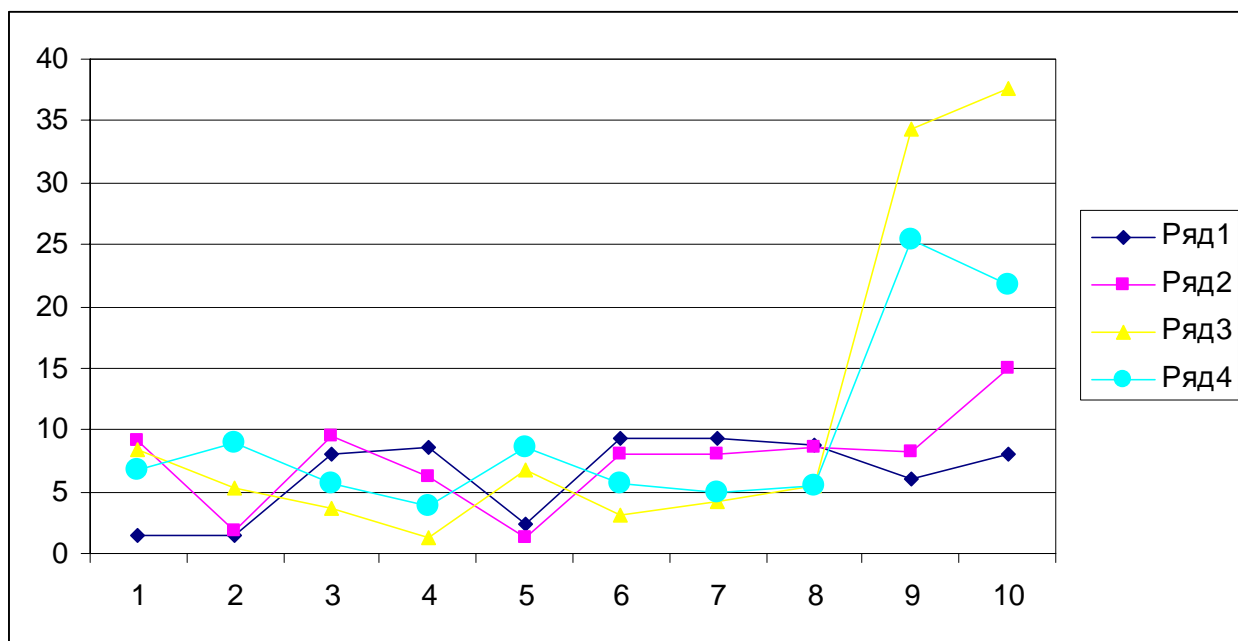
### 3.5. Особливості змісту інтимно-особистісної складової у різних моделях православної ідентичності

Для дослідження структури індивідуальної релігійності та типів релігійної орієнтації особистості в секулярному суспільстві, які складають інтимно-особистісну компоненту православної ідентичності, на *Тест структури індивідуальної релігійності» Ю. Щербатих [117] і опитувальник «Шкала релігійної орієнтації» Г. Олпорта, Д. Росса [163].* Обробка результатів проведеного нами дослідження за допомогою методу дисперсійного аналізу дозволила отримати показники, які склали основу інтимно-особистісної складової профілей православної ідентичності особистості.

В якості залежної змінної обрано характеристики індивідуальної релігійності людини (а саме: схильність до ідеалістичної філософії; ставлення до магічного, культового, обрядового; тенденція шукати в релігії підтримку і розраду; прояв зовнішніх ознак релігійності; інтерес до загадкових і таємничих явищ, в сприйнятті яких віра відіграє значно більшу роль, ніж знання; тенденція вірити в Творця і визнавати існування вищої сили, що створила світ; наявність релігійної самосвідомості, тобто внутрішньої потреби в релігійному віруванні; ставлення до релігії як зразка моральних норм поведінки) та типів релігійної орієнтації особистості (а саме: зовнішній тип релігійності; внутрішній тип релігійності).

На етапі збору, опису, аналізу та інтерпретації даних, результати дослідження, отримані за допомогою стандартизованих методик, були опрацьовані відповідно до ключів та введені у електронне середовище. Опрацювання кількісних даних відбувалося методами математико-статистичного аналізу за допомогою комп'ютерного пакету IBM SPSS Statistics for Windows 22.0.

Нижче представимо опис та психологічну інтерпретацію опрацьованих статистично результатів (рис. 3.2).



Примітки: *Моделі*: ряд 1 – традиційна, ряд 2- мішана, ряд 3 – прагматична, ряд 4 – профанна. Вісь абсцис: *Складові інтимно-особистісної компоненти*: 1-схильність до ідеалістичної філософії; 2-ставлення до магічного, культового, обрядового; 3-тенденція шукати в релігії підтримку і розраду; 4-прояв зовнішніх ознак релігійності; 5-інтерес до загадкових і таємничих явищ; 6-тенденція вірити в Творця; 7-наявність релігійної самосвідомості; 8-ставлення до релігії як зразка моральних норм; 9-зовнішній тип релігійності; 10-внутрішній тип релігійності.

Рис. 3.2. Профілі типів інтимно-особистісної компоненти православної ідентичності

Під час аналізу отриманих даних за кожним профілем, нами було зосереджено увагу на високих та низьких значеннях показників (середніх арифметичних) за залежними змінними (високі вказували на визначальне значення певної змінної для змістового наповнення тієї чи іншої моделі православної ідентичності у відповідній варіації, у свою чергу, низькі показники вказували на несуттєвість такого впливу).

Для профілю «*традиційного типу православної ідентичності*» було отримано високі значення показників за змінними: «Тенденція вірити в Творця і визнавати існування вищої сили, що створила світ» ( $x_{\text{ср1}} = 9,32$ ), «Наявність релігійної самосвідомості» ( $x_{\text{ср1}} = 9,25$ ), «Внутрішня релігійність»



( $x_{cp1} = 8,00$ ). За шкалами «Схильність до ідеалістичної філософії (гносеологічні корені релігійності)» ( $x_{cp1} = 1,50$ ), «Зовнішня релігійність» (максимальне значення за шкалою – 55 балів) ( $x_{cp1} = 6,05$ ) - низькі значення середніх арифметичних (див. Додаток Л). Отримані показники вказують на наявність внутрішньої потреби особистості в релігійному віруванні, що підтверджується високими балами за показниками внутрішньої релігійності. Крім того, на користь послідовної внутрішньої релігійності свідчить і те, що особи, які увійшли до цього типу ідентичності не схильні спиратися на доказовість науки у питаннях релігії, а вибудовують свої переконання на основі віри в Творця як вищої сили, що створила світ. Найменше такі особистості звертаються до раціоналізації феноменів, які складають основу православної традиції. Для них важливим є привнесення сакрального змісту у власне буття. Довіра до оточуючого світу є невід'ємною від довіри до Бога, а повсякденність виступає своєрідним «життєвим полотном» на якому увиразнюються релігійні норми, цінності та практики. Також досить інформативними, на нашу думку, є показники, щодо зовнішньої релігійності особистості. Цього аспекту стосувалися дві змінні з різним змістовим навантаженням: «Послідовна зовнішня релігійна орієнтація» (Г. Олпорт), яка за визначенням автора розуміється як виражена схильність використовувати релігію у власних цілях та «Зовнішні ознаки релігійності» (Ю. Щербатих), які автором характеризуються як прояви індивідуальної релігійності в повсякденності. На відміну від інших, особи з традиційним типом ідентичності не схильні комерціалізувати «релігійне» у власному житті, натомість в його організації активно дотримуються релігійних приписів: щодо одягу та зовнішнього вигляду у цілому, поведінки тощо. Для особистостей з послідовною внутрішньою орієнтацією православна традиція виступає головним мотивом та сама по собі є важливою, становить для неї внутрішню цінність. Вони мотивують свою діяльність у різних соціальних сферах згідно православного віровчення.

Для профілю *«мішаного типу православної ідентичності»* було отримано високі значення показників за змінними: «Тенденція шукати в релігії підтримку і розраду» ( $x_{cp2} = 9,50$ ), «Ставлення до релігії як зразка моральних норм поведінки» ( $x_{cp2} = 8,62$ ), «Схильність до ідеалістичної філософії» ( $x_{cp2} = 9,19$ ), а низький показник отримано за змінною «Інтерес до загадкових і таємничих явищ, в сприйнятті яких віра відіграє значно більшу роль, ніж знання» ( $x_{cp2} = 1,35$ ) (див. Додаток Л). Високі показники за профілем вказують на те, що особистість схильна шукати в православній традиції, у першу чергу, підтримки та захисту у різних життєвих обставинах. На відміну від вище описаного типу, особи, що увійшли до *«мішаного типу православної ідентичності»* більш критично ставляться до опанування православною традицією та прагнуть пізнати її основи не лише в інституційній інтерпретації, а й через рефлексію власного досвіду. Вони менш схильні до містицизму і більше зосереджують свою увагу на релігійних цінностях та нормах і їх відображенні у повсякденному житті. Релігійний пошук здійснюється не як самоціль, а з огляду на внутрішні потреби особистості з урахуванням зовнішніх умов. Досить високі показники за «Внутрішньою релігійністю» дещо споріднюють «традиційний» та «мішаний» типи ідентичностей з тією відмінністю, що останній характеризується більшою індивідуалізацією релігійного життя.

Для профілю *«прагматичного типу православної ідентичності»* було отримано максимальні значення за змінними: «Схильність до ідеалістичної філософії (гносеологічні корені релігійності)» ( $x_{cp3} = 8,34$ ), «Зовнішня релігійна орієнтація» ( $x_{cp3} = 34,43$ ) та мінімальні значення показників за змінними: «Внутрішня релігійність» ( $x_{cp3} = 37,53$ ) (шкала є оберненою (чим більше значення показника, тим менш визначальною вона є для вибудовування православної ідентичності особами, що увійшли до цього типу), «Тенденція вірити в Творця і визнавати існування вищої сили, що створила світ» ( $x_{cp3} = 3,03$ ) (див. Додаток Л). Люди з такою орієнтацією схильні використовувати релігію у власних цілях (православна традиція

виступає цінністю яка грає другорядну роль і слугує подекуди інструментом для досягнення різних цілей у повсякденному житті). Люди з такою організацією релігійного життя можуть знаходити різні причини, щоб вважати православну традицію корисною: вона забезпечує впевненість і розраду, соціальні контакти, статус і самовиправдання тощо. Відвідування церкви, участь в релігійних обрядах, зовнішнє «воцерковлення» може бути засобами демонстрації власної лояльності по відношенню до інституційного способу організації релігійного життя. З огляду на зазначене вище, даний тип можна метафорично описати як такий, що є «зверненням до Бога, але не відстороненням від себе». Отримані результати, свідчать про вибірковість у освоєнні православної традиції (у межах необхідного (для забезпечення власних потреб) але не зверх того). Особи з зовнішньою релігійною орієнтацією схильні бачити в релігії радше хороший спосіб регулювання взаємовідносин між людьми. І навіть якщо, за певних умов, звертаються за підтримкою до «божественного промислу», на відміну від інших типів, більше схильні сподіватися на власні сили. Крім того таке вибірконе ставлення говорить про відповідну стратегію організації людиною свого релігійного життя у цілому, що передбачає, що за певних умов (якщо життєві обставини стануть надто суперечливими) зовнішня релігійність схильна до ризику руйнування.

Для профілю *«профанного типу православної ідентичності»* було отримано високі значення середніх арифметичних за змінними: «Ставлення до магічного, культового, обрядового» ( $x_{cp4} = 8,87$ ), «Інтерес до загадкових і таємничих явищ, в сприйнятті яких віра відіграє значно більшу роль, ніж знання» ( $x_{cp4} = 8,52$ ), та низькі бали – за шкалою «Наявність релігійної самосвідомості, тобто внутрішньої потреби в релігійному віруванні» ( $x_{cp4} = 4,92$ ) (див. Додаток Л). Отримані показники за профілем вказують на не сформованість внутрішньої потреби особистості в релігійному віруванні, що підтверджується високими балами за показниками зовнішньої релігійності. Особи, що увійшли до даного типу схильні до філософського (навіть

магічного) тлумачення сакрального. Воно стає частиною релігійної обрядовості традиційного суспільства, яка розкриває аспекти духовної культури соціуму. На прикладі профанного типу ми чітко можемо побачити різницю між тими, хто сповідує православну традицію і тими, хто заявляє про свою релігійність, і таким чином, формально належить до православної конфесії, не сповідуючи віру. У цьому контексті можна зробити висновок, що для осіб які увійшли до профанного типу ідентичності конфесійна приналежність і особистісна релігійність не є безпосередньо взаємопов'язаними явищами. Що може виявлятися у непослідовній релігійній орієнтації.

Після визначення профілей православної ідентичності та їх змістової диференціації наступним завданням констатувального етапу емпіричного дослідження було вивчення відмінностей у інтимно-особистісній складовій православної ідентичності за кожним із показників. Для цього нами було застосовано *дисперсійний аналіз* за критерієм F-Фішера та тесту апостеріорних попарних порівнянь Хохберга (Hochberg) (оскільки обсяги вибірок значно різняться між собою) для встановлення того, між якими саме моделями є відмінності (див. Додаток Л). Зокрема, до уваги бралися відмінності між чотирма моделями православної ідентичності: перша – традиційна модель, друга – мішана модель, третя – профанна, четверта – прагматична модель (наразі нагадаємо, що аналіз отриманих даних з використанням ієрархічного кластерного аналізу дозволив виокремити та охарактеризувати чотири субвибірки, які склали моделі православної ідентичності (детальна характеристика субвибірок представлена у параграфі 3.2.).

Проаналізуємо особливості вираженості показника індивідуальної релігійності особистості «Схильність до ідеалістичної філософії (гносеологічні корені релігійності)» для різних моделей православної ідентичності. Здійснюючи порівняння, ми встановили, що статистично значущі відмінності ( $p \leq 0,05$ ) мають місце між традиційною моделлю та

іншими трьома моделями православної ідентичності. Між мішаною, профанною та прагматичною моделями (при попарному їх порівнянні) статистично значущих відмінностей не виявлено ( $p \geq 0,05$ ) (див. Додаток Л). З метою уточнення отриманих даних нами було побудовано графік (див. Додаток Л, рис. 1).

Отримані результати вказують на сутнісне значення показника «Схильність до ідеалістичної філософії (гносеологічні корені релігійності)» для конструювання змісту мішаної та прагматичної моделей православної ідентичності. Натомість, на вибудовування змісту традиційної моделі, цей показник не впливає.

Для наступного виміру індивідуальної релігійності особистості «Ставлення до магічного, культового, обрядового» виявлено статистично значущі відмінності між аналізованими моделями православної ідентичності ( $p \leq 0,05$ ). Тож, за результатами порівняння, нами було встановлено, що такі відмінності є між традиційною та профанною моделями ( $p \leq 0,05$ ); мішаною та профанною моделями ( $p \leq 0,05$ ). Між традиційною і мішаною, традиційною і прагматичною та профанною і прагматичною моделями статистично значущих відмінностей не виявлено ( $p \geq 0,05$ ) (див. Додаток Л). Для уточнення отриманих даних ми побудували графік (див. Додаток Л, рис. 2).

Відповідно, робимо висновок, що означені відмінності за показником впливають на увиразнення профанної моделі, визначаючи її зміст та є несуттєвими для традиційної та мішаної моделей православної ідентичності.

Далі проаналізуємо особливості вираженості показника індивідуальної релігійності особистості «Тенденція шукати в релігії підтримку і розраду» для різних моделей православної ідентичності. Згідно результатів попарного порівняння ми встановили, що статистично значущі відмінності є між традиційною моделлю та прагматичною і між традиційною та профанною ( $p \leq 0,05$ ). Між мішаною та традиційною і профанною та прагматичною моделями статистично значущих відмінностей не виявлено ( $p \geq 0,05$ ) (див.

Додаток Л). Відповідно до отриманих даних, такі відмінності наявні і між мішаною та профанною та мішаною і прагматичною моделями ( $p \leq 0,05$ ). З метою уточнення отриманих вимірів показника представлено графік (див. Додаток Л, рис. 3). Отримані результати вказують на сутнісне значення показника для конструювання змісту мішаної моделі православної ідентичності ( $p \leq 0,001$ ).

Наступним показником індивідуальної релігійності особистості, що буде проаналізовано, є «Зовнішні ознаки релігійності». Здійснюючи порівняння, ми встановили, що статистично значущі відмінності за рівнем вираженості «Зовнішніх ознак релігійності» мають місце між традиційною моделлю та прагматичною, а також, традиційною та профанною моделями православної ідентичності ( $p \leq 0,05$ ). Крім того, статистично значущі відмінності є між мішаною та прагматичною та мішаною і профанною моделями православної ідентичності ( $p \leq 0,05$ ). Між мішаною та традиційною, профанною та прагматичною моделями (при попарному їх порівнянні) статистично значущих відмінностей не виявлено ( $p \geq 0,05$ ) (див. Додаток Л). З метою уточнення отриманих даних нами було побудовано графік (див. Додаток Л, рис. 4).

Тож можна констатувати, що отримані результати вказують на сутнісне значення аналізованого показника для конструювання змісту мішаної та традиційної моделей православної ідентичності у повсякденності.

Слідом проаналізуємо особливості вираженості показника індивідуальної релігійності особистості «Інтерес до загадкових і таємничих явищ» для різних моделей православної ідентичності. Здійснюючи порівняння, ми встановили, що статистично значущі відмінності мають місце між традиційною та профанною моделями православної ідентичності ( $p \leq 0,05$ ), мішаною та профанною ( $p \leq 0,05$ ). Між мішаною та традиційною, традиційною та прагматичною, мішаною та прагматичною, профанною та прагматичною моделями (при попарному їх порівнянні) статистично

значущих відмінностей не виявлено ( $p \geq 0,05$ ) (див. Додаток Л). Побудований нами графік дозволив уточнити отримані дані (див. Додаток Л, рис. 5).

Отримані результати вказують на сутнісне значення показника для конструювання змісту профанної моделі православної ідентичності у порівнянні з іншими моделями. Та дають можливість констатувати відсутність такого значення для змістового наповнення традиційної та мішаної моделей.

Далі проаналізуємо особливості вираженості показника індивідуальної релігійності особистості «Тенденція вірити в Творця» для різних моделей православної ідентичності. Здійснюючи порівняння, ми встановили, що статистично значущі відмінності є між традиційною моделлю та прагматичною, а також, традиційною та профанною моделями православної ідентичності ( $p \leq 0,05$ ). Крім того, статистично значущі відмінності є між мішаною та прагматичною та мішаною і профанною моделями православної ідентичності ( $p \leq 0,05$ ). Між мішаною та традиційною, профанною та прагматичною моделями (при попарному їх порівнянні) статистично значущих відмінностей не виявлено ( $p \geq 0,05$ ) (див. Додаток Л). З метою уточнення отриманих даних нами було побудовано графік (див. Додаток Л, рис. 6).

Отримані результати вказують на сутнісне значення показника для вираження традиційної (бульшою мірою - відповідно до значень середніх арифметичних) та мішаної (у меншому прояві - відповідно до значень середніх арифметичних) моделей православної ідентичності.

Для показників «Релігійна самосвідомість» та «Релігія як взірець моральних норм», здійснюючи попарне порівняння, ми встановили, що статистично значущі відмінності між моделями є такими самими як і для показника «Тенденція вірити в Творця» ( $p \leq 0,05$ ). Тож ми можемо зробити висновок, що ці показники є так само значущими для вибудовування змісту мішаної та традиційної моделей (див. Додаток Л). Для уточнення отриманих даних ми побудували графіки (див. Додаток Л, рис. 7; рис. 8).

На останок звернемося до аналізу показників релігійної орієнтації, яка представлена в дослідженні двома шкалами: «Зовнішня послідовна релігійність» та «Внутрішня послідовна релігійність». Проаналізуємо особливості вираженості показника «Зовнішня послідовна релігійність» для різних моделей православної ідентичності. Здійснюючи порівняння, ми встановили, що статистично значущі відмінності мають місце між традиційною моделлю та прагматичною, а також, традиційною та профанною моделями православної ідентичності ( $p \leq 0,05$ ). Крім того, статистично значущі відмінності є між мішаною та прагматичною та мішаною і профанною моделями православної ідентичності ( $p \leq 0,05$ ). Між мішаною та традиційною, профанною та прагматичною моделями (при попарному їх порівнянні) статистично значущих відмінностей не виявлено ( $p \geq 0,05$ ) (див. Додаток Л). З метою уточнення отриманих даних нами було побудовано графік (див. Додаток Л, рис. 9). Відповідно, робимо висновок, що означені відмінності за показником впливають на увиразнення прагматичної моделі, визначаючи її зміст та є несуттєвими для змістового оформлення традиційної та мішаної моделей православної ідентичності.

Майже протилежні дані ми отримали при попарному порівнянні моделей за показником «Внутрішня послідовна релігійність». Здійснюючи порівняння, ми встановили, що статистично значущі відмінності мають місце між традиційною моделлю та прагматичною, а також, традиційною та профанною моделями православної ідентичності ( $p \leq 0,05$ ). Крім того, статистично значущі відмінності є між мішаною та прагматичною та мішаною і профанною моделями православної ідентичності ( $p \leq 0,05$ ). Між мішаною та традиційною, профанною та прагматичною моделями (при попарному їх порівнянні) статистично значущих відмінностей не виявлено ( $p \geq 0,05$ ). Також відсутні значущі відмінності між мішаною та профанною моделями, хоча між традиційною та профанною - відмінності були виявлені. (див. Додаток Л). З метою уточнення отриманих даних нами було побудовано графік (див. Додаток Л, рис. 10). Отримані результати ми



можемо пояснити саме індивідуалізацією релігійності в цілому та релігійного життя зокрема, коли сама людина обирає, у який спосіб їй долучатися до православної традиції.

Отже, аналіз відмінностей між моделями, з огляду на показники індивідуальної релігійності та релігійної орієнтації, дає можливість визначити основні змінні, які специфікують їх змістове наповнення. Так для конструювання традиційної моделі православної ідентичності визначальним є сформованість у осіб, що до неї увійшли, потреби у вірі в Творця та сповідування основ православної традиції. Основу конструювання мішаної моделі складає потреба особистості шукати в релігії підтримку та розраду. Для осіб, що увійшли до прагматичної моделі, характерною є послідовна зовнішня релігійність. А профанну модель специфікує уявлення про релігію як про щось магічне та загадкове.

### **3.6. Варіативність моделей православної ідентичності особистості: інтерпретація подібностей та відмінностей**

У процесі дослідження нами було виокремлено наступні особливості конструювання православної ідентичності в секуляризованому суспільстві, а саме:

1. Залежність змісту складових православної ідентичності від рівневості розгортання процесу секуляризації – ресакралізація буденності найбільшою мірою позначається на змісті позаінституційної складової, зміна ролі релігійних інститутів – на змісті інституційної складової, переведення православної традиції в соціокультурну площину – впливає на інтимно-особистісну складову.

2. Диференціація моделей православної ідентичності відбувається за рахунок різного ступеню інтеграції основ православної традиції у повсякденність та формування із урахування цієї ступеневості внутрішньої потреби у вірі.

3. Варіативність змістового наповнення компонентів православної ідентичності, будучи обумовленою природою релігійного досвіду, закріплюється через сукупність застосовуваних особистістю релігійних (храмових та буденних) практик.

Ці особливості визначені у результаті вивчення компонентів православної ідентичності: інституційного, позаінституційного та інтимно-особистісного.

Таким чином доведено, що *«Традиційна модель православної ідентичності»*, найбільшою мірою тяжіє до сакралізації релігійного досвіду особистості та є нечутливою до секуляризаційних впливів (оскільки відокремлення релігійної складової від світської нівелюється сформованою релігійною самосвідомістю). Загалом модель специфікується інституційним способом освоєння православної традиції. Позаінституційна складова визначається через практики, які стосуються культової системи релігійної діяльності особистості, релігійних цінностей, привнесених особистістю у власну повсякденність, інституційним оформленням/закріпленням релігійності. У змісті інтимно-особистісної складової артикуляції набувають такі особливості, як тенденція вірити в Творця і визнавати існування вищої сили, що створила світ; наявність релігійної самосвідомості, тобто внутрішньої потреби в релігійному віруванні; послідовна внутрішня релігійність (див.Рис. 3.3 ).

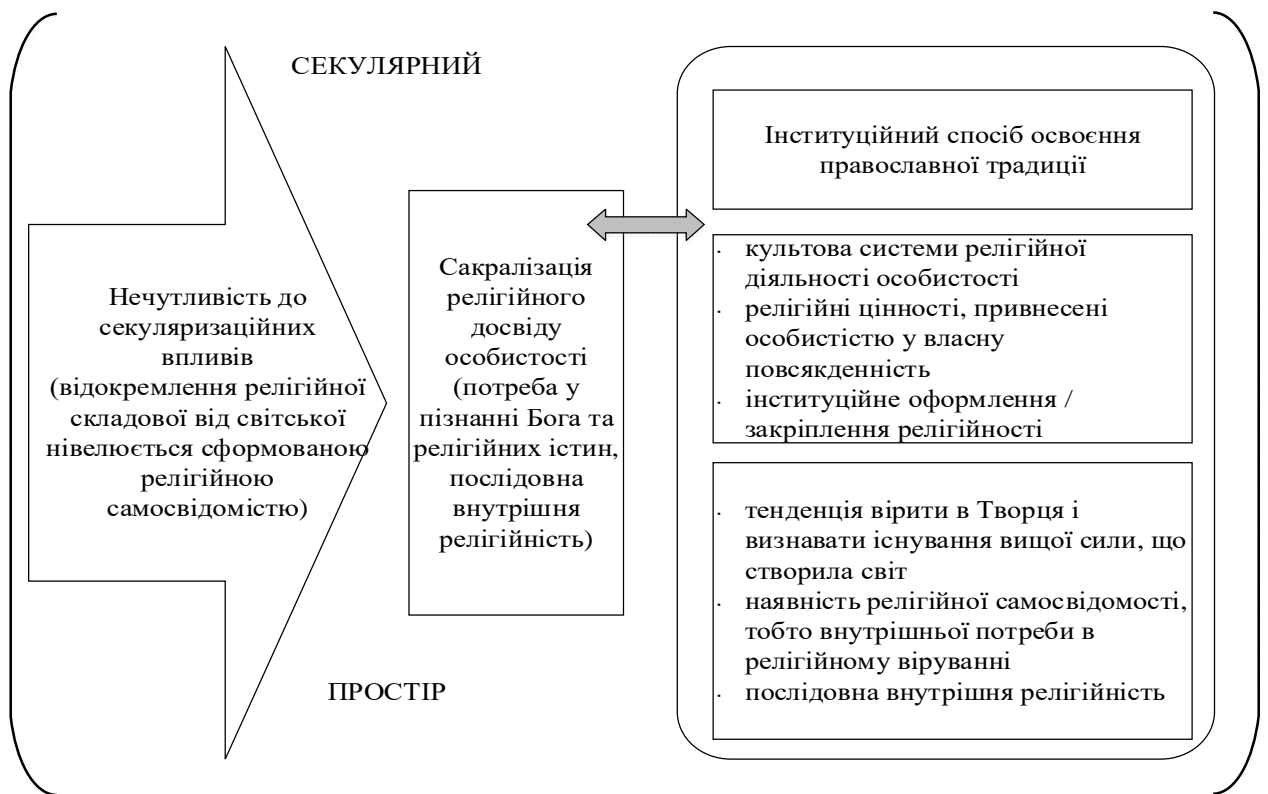


Рис. 3.3 Конструювання традиційної моделі православної ідентичності

Обґрунтовано, що «*Мішана модель православної ідентичності*», основою якої є гносеологічні корені релігійності (конструювання «власного священного»), чутлива до секуляризаційних впливів, що зачіпають організацію окремих сфер життя (реструктуризація релігійного життя). Загалом модель специфікується через поєднання інституційних релігійних норм з вимогами світського життя в освоєнні православної традиції (з опорою на православну доктрину). Позаінституційна складова конструюється практиками, що стосуються привнесення особистістю релігійних цінностей у власну повсякденність, проявів індивідуалізації релігійності особистості, культової системи релігійної діяльності особистості, вибудовування простору для вільного конструювання «власного священного», критичного ставлення до пізнання релігійного віровчення. У змісті інтимно-особистісної складової виразності набувають тенденція особистості шукати в релігії підтримку і розраду та ставлення до релігії як зразка моральних норм поведінки (див. Рис 3.4).



Рис. 3.4 Конструювання мішаної моделі православної ідентичності

Визначено, що *«Прагматична модель православної ідентичності»* найбільшою мірою тяжіє до традиційно-обрядової природи релігійного досвіду та чутлива до секуляризаційних впливів, які зачіпають організацію життя суспільства загалом. Модель специфікується вибіркоким освоєнням православної (інституційної) традиції («привласнення» релігійних норм, цінностей є приватним вибором). У позаінституційній складовій визначальними є практики, що стосуються соціальної амбівалентності (суперечлива система цінностей), «комерціалізації» та індивідуалізації особистістю власного релігійного життя, переважанням світських цінностей та норм. У змісті інтимно-особистісної складової вираженими є такі особливості, як ставленням до релігії як до філософської концепції та послідовна зовнішня релігійність (див. Рис 3.5).

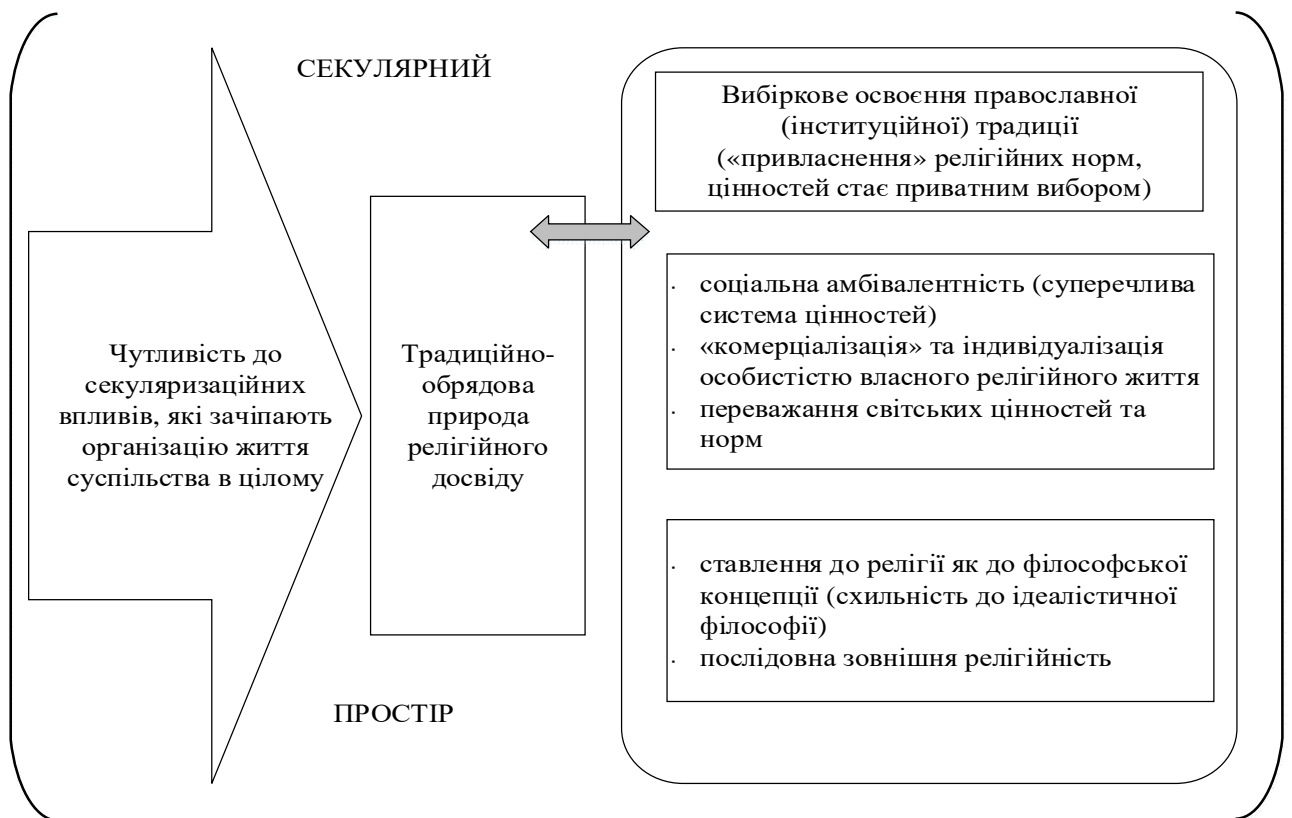


Рис. 3.5. Конструювання прагматичної моделі православної ідентичності

Доведено, що *«Профанна модель православної ідентичності»* найбільшою мірою тяжіє до магічної природи релігійного досвіду (визнання релігії як такої, що має свої межі та існування області нерелігійного). Її характеризує високий вплив секуляризаційних процесів на конструювання ідентичності на різних рівнях, що оприявнюється через зростання формальної (зовнішньої) релігійності. Модель специфікується непослідовним освоєнням православної (інституційної) традиції, тобто буденність людина зорганізовує на основі хаотично сформованих релігійних уявлень. У позаінституційній складовій визначальними є практики, що стосуються соціальної амбівалентності (суперечлива система цінностей), зовнішніх проявів релігійності, хаотично сформованих релігійних уявлень. У змісті інтимно-особистісної складової вираженими є значний інтерес до магічного, культового, обрядового, до загадкових і таємничих явищ та непослідовна релігійність (рис 3.6).

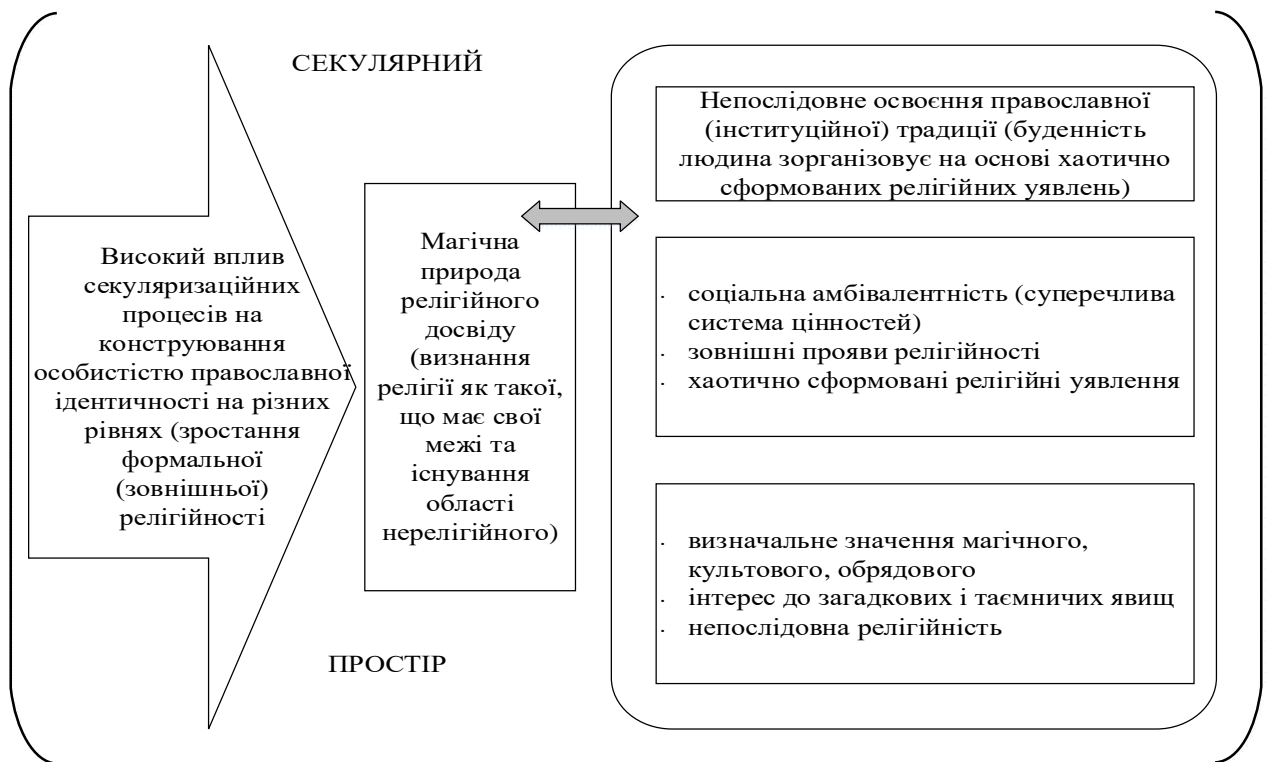


Рис. 3.6. Конструювання профанної моделі православної ідентичності

Результатом аналізу проблематики конструювання особистістю православної ідентичності стала теза про вплив процесу секуляризації на становлення релігійності людини, зміщення або урівноваження сакрального та буденного в її повсякденності. Ця теза дістала підтвердження в ході емпіричного дослідження, про що свідчать отримані результати описані вище.

Аналіз показників значущих відмінностей за окремими шкалами дав можливість дослідити, за якими з них є суттєва різниця між усіма вище зазначеними типами. Найсуттєвіші значущі відмінності було отримано за наступними шкалами: «тенденція вірити в Творця і визнавати існування вищої сили, що створила світ», «тенденція шукати в релігії підтримку і розраду», «последовна зовнішня релігійність» (Г. Олпорт), «ставлення до магічного, культового, обрядового».

Проаналізуємо більш детально ці шкали кожен окремо. Значущі відмінності за шкалою «Наявність релігійної самосвідомості», тобто

внутрішньої потреби в релігійному віруванні було отримано між чотирма виокремленими профілями ідентичностей: *«традиційним типом православної ідентичності»*, *«мішаним типом православної ідентичності»*, *«прагматичним типом православної ідентичності»*, *«профаним типом православної ідентичності»*. Найвищий показник за цією шкалою отримано для профілю *православної ідентичності побудованою за «традиційним типом»*, а найнижчий - для профілю *православної ідентичності побудованою за «профаним типом»*. За двома іншими профілями отримано показники, які тяжіють до середніх балів: вище середніх балів – *«мішаний тип»*, а нижче – *«прагматичний тип»*. Значущі відмінності у показниках свідчать про неоднаковий рівень розвитку релігійної самосвідомості за різними типами. Вочевидь це вказує на те, що залучення до віровчення для кожного з типів у своїй основі несе різне змістове навантаження та має різну спрямованість. Для *«традиційного»* та *«мішаного»* типів ідентичностей визначальним є потреба у пізнанні Бога та релігійних істин, що складає їх внутрішню релігійність. Хоча, як ми бачимо з аналізу профілей, для *«традиційного»* більш прийнятним є інституційний спосіб освоєння православної традиції (при відповіді на питання *«Для вивчення основ віровчення куди Ви звернетесь по допомогу?»* частіше обирали відповідь, яка стосувалася релігійної групи), натомість, для *«мішаного»* більш характерним є індивідуалізація у пізнанні релігійних основ і на означене питання відповіддю було самостійне вивчення. Низькі показники за цією шкалою для *«прагматичного»* та *«профанного»* типів вказують на помірну потребу у вірі для першого та несформовану потребу у останнього. Це виявляється, в першу чергу, у ставленні до релігійних норм: у першому випадку воно приймає форму послідовної зовнішньої релігійності, у другому – проявляється у непослідовній (обрядовій) релігійності.

Значущі відмінності за шкалою *«Тенденція шукати в релігії підтримку і розраду»* також було отримано між чотирма виокремленими профілями ідентичностей: *«традиційним типом православної ідентичності»*, *«мішаним*

*типом православної ідентичності», «прагматичним типом православної ідентичності», «профанним типом православної ідентичності». Найвищий показник за цією шкалою отримано для профілю православної ідентичності побудованою за «мішаним типом», а найнижчий – для профілю православної ідентичності побудованою за «прагматичним типом». За двома іншими профілями отримано показники, які тяжіють до середніх балів: вище середніх балів – «традиційний тип», а нижче – «профанний тип». Значущі відмінності у показниках свідчать про поділ релігійного життя на внутрішню та зовнішню складові (релігійну та світську). Для типів з послідовною внутрішньою релігійністю («мішаний», «традиційний») більш притаманним є сакралізація буденності та зосередженість на релігійних переживаннях, які складають їх досвід спілкування з Богом. Натомість, для типів з послідовною зовнішньою та непослідовною релігійною орієнтацією («прагматичний», «профанний») більш характерним є раціоналізація буденності та зосередженість на атрибутивній складовій релігійного життя. Їх досвід взаємодії із сакральним носить вибірковий та хаотичний характер.*

Значущі відмінності за шкалою «Зовнішня релігійність» було отримано між чотирма виокремленими профілями ідентичностей: *«традиційним типом православної ідентичності», «мішаним типом православної ідентичності», «прагматичним типом православної ідентичності», «профанним типом православної ідентичності». Найвищий показник за цією шкалою отримано для профілю православної ідентичності побудованою за «прагматичним типом», а найнижчий - для профілю православної ідентичності побудованою за «традиційним типом». За двома іншими профілями отримано показники, які тяжіють до середніх балів: вище середніх балів – «профанний тип», а нижче – «мішаний тип». Для типів з високими показниками за означеною шкалою у повсякденному житті «релігійне» виступає фоном на якому особистість вибудовує свої «стосунки» з Богом: через привнесення окремих релігійних норм та цінностей («прагматичний») та шляхом дотримання прийнятих у суспільстві чи родині релігійних традицій («профанний»).*



Особистості з таким типом релігійної орієнтації у меншій мірі схильні мотивувати свою діяльність в різних соціальних сферах релігійною вірою і не намагаються зорганізувати свою поведінку відповідно до релігійних норм та приписів. Низькі показники за шкалою свідчать про інтеріоризацію особистістю релігійних норм та цінностей. Коли релігійні почуття та долученість до православної традиції виступають основою для вибудовування зв'язків з оточуючим світом. Г. Олпорт у своїй роботі «Особистість у психології» дав ємну характеристику особистостям з різним типом релігійної орієнтації, які яскраво увиразнюють відмінності між ними: «...люди з зовнішньою релігійною орієнтацією «приходять» до Бога переважно з проханням, а люди із внутрішньою релігійною орієнтацією звертаються здебільшого із вдячністю...» [139]. Ця теза може слугувати ілюстрацією і для даних отриманих у межах нашого дослідження.

Значущі відмінності за шкалою «Ставлення до магічного, культового, обрядового» було отримано між чотирма виокремленими профілями ідентичностей: *«традиційним типом православної ідентичності»*, *«мішаним типом православної ідентичності»*, *«прагматичним типом православної ідентичності»*, *«профаним типом православної ідентичності»*. Найвищий показник за цією шкалою отримано для профілю *православної ідентичності побудованою за «профаним типом»*, а найнижчий – для профілю *православної ідентичності побудованою за «традиційним типом»*. За двома іншими профілями отримано показники, які тяжіють до середніх балів: вище середніх балів – *«прагматичний тип»*, а нижче – *«мішаний тип»*. Значущі відмінності у показниках свідчать про різне ставлення до надприродного за різними типами. На нашу думку, це вказує на те, що природа віровчення для кожного з типів має різне походження. Для *«традиційного»* типу ідентичності визначальним є догматичний підхід до освоєння віровчення через залучення до культової системи релігійної діяльності. А для осіб зі *«мішаним типом ідентичності»* більш характерним є вибудовування простору для вільного конструювання *«власного священного»* з опором на

релігійні авторитети (через вивчення релігійної літератури тощо). Але і для одних і для інших конструювання ідентичності відбувається через переживання містичного, а не магічного досвіду зустрічі з сакральним. Натомість високі показники за шкалою свідчать про звернення до ритуалізованих (обрядових) форм пізнання надприродного без опору на глибинне знання основ православної традиції.

Ще одним цікавим розворотом в інтерпретації значущих відмінностей означених профілів, на нашу думку, є попарний аналіз найближчих за показниками типів - ідентичностей. З огляду на отримані дані одну пару складають *«традиційний тип православної ідентичності»* та *«мішаний тип православної ідентичності»*, а другу - *«прагматичний тип православної ідентичності»* та *«профанний тип православної ідентичності»*.

У профілях *«традиційного типу православної ідентичності»* та *«мішаного типу православної ідентичності»* ми можемо побачити подібні тенденції у конструюванні особистістю конфесійної ідентичності за такими шкалами: «тенденція вірити в Творця і визнавати існування вищої сили, що створила світ», «наявність релігійної самосвідомості, тобто внутрішньої потреби в релігійному віруванні», «ставлення до релігії як зразка моральних норм поведінки», «внутрішня релігійна орієнтація». Відмінності у показниках стосуються таких шкал як «схильність до ідеалістичної філософії» та «прояв зовнішніх ознак релігійності».

У профілях *«прагматичного типу православної ідентичності»* та *«профанного типу православної ідентичності»* ми можемо побачити подібні тенденції у конструюванні особистістю релігійної ідентичності за такими шкалами: «зовнішня релігійна орієнтація», «тенденція шукати в релігії підтримку і розраду», «інтерес до загадкових і таємничих явищ, в сприйнятті яких віра відіграє значно більшу роль, ніж знання». Відмінності у показниках стосуються таких шкал як «ставлення до магічного, культового, обрядового» та «прояв зовнішніх ознак релігійності».

Аналіз особливостей конструювання кожної з моделей дає підстави стверджувати, що вони різняться внаслідок неоднакової чутливості до секуляризаційних впливів, диференційованості змістового наповнення компонентів, за рахунок чого виникають індивідуальні відмінності у ступені інтеграції основ православної традиції у повсякденність та формування із урахування цієї ступеневості внутрішньої потреби у вірі.

### **Висновки до третього розділу**

Опитувальник «Структура секулярного поля сучасного суспільства» призначений для діагностики чутливості особи до процесів секуляризації, де секулярність тлумачиться як стан світоглядного самовизначення, якість способу культурно-духовної й ціннісно-праксеологічної самореалізації особистості або спільноти. Шкали опитувальника «родина», «суспільство», «особистість» дають можливість ідентифікувати чутливість до секуляризаційних процесів у найважливіших сегментах та є незалежними вимірами. Основні психометричні показники опитувальника «Структура секулярного поля сучасного суспільства» (діапазон індексу дискримінативності,  $\delta$  Фергюсона, відповідність нормальному розподіленню,  $\alpha$  Кронбаха, показник Спірмена-Брауна та показник  $\lambda$  Гутмана, показники ретестової надійності, а також процедури забезпечення змістової та підтвердження критеріальної валідностей) є такими, що відповідають вимогам до особистісних тестів.

На основі ієрархічного кластерного аналізу виокремлено чотири субвибірки, що різняться за мірою чутливості до процесів, які відбуваються у секулярному полі сучасного суспільства.

Зміст інституційної складової (спільний для усіх моделей) конструюється під дією основних механізмів релігійного дискурсу, а саме: ідеологічної універсалізації, б) категоризації/концептуалізації, в) уніфікації/ритуалізації, внаслідок чого продукується спільне поле ціннісно-

нормативних і догматичних основ релігії, а також забезпечується відтворення, контроль та підтримання відповідності буденних практики та дій особи встановленим релігійним стандартам.

У повсякденності православна традиція може виступати як зміст ідентифікаційного процесу, коли за допомогою релігійних істин, норм і практик відбувається усвідомлення людиною власної ідентичності (позаінституційна складова). Віровчення виступає інструментом, посередником ідентифікаційного процесу, що дозволяє особистості усвідомити свою належність до певної групи і слугує збереженню і передачі норм, традицій, важливих для процесу конструювання ідентичності. Саме ступінь спадковості між релігійними інституційними практиками та релігійними практиками повсякденності слугує інструментом диференціації основ ідентифікування особистості.

Аналіз інтимно-особистісної складової дозволив виокремити специфічні змісти кожної із моделей. Так, для традиційного типу православної ідентичності характерним є наявність внутрішньої потреби особистості в релігійному віруванні, вибудова переконань на основі віри в Творця як вищої сили, привнесення сакрального змісту у власне буття, а повсякденність постає простором, у якому увиразнюються релігійні норми, цінності та практики, оскільки православна традиція виступає головним мотивом та становить для них головну внутрішню цінність. Особам із мішаним типом православної ідентичності характерний пошук в православної традиції підтримки та захисту у різних життєвих обставинах, критичніше ставлення до опанування православною традицією та прагнення пізнати її основи не лише в інституційній інтерпретації, а й через рефлексію власного досвіду, а також менша схильні до містицизму. Для осіб із прагматичним типом православної ідентичності православна традиція виступає цінністю, яка грає другорядну роль і слугує інструментом для досягнення різних цілей у повсякденному житті. Для осіб із профанним типом православної ідентичності характерні несформованість внутрішньої

потреби особистості в релігійному віруванні, схильність до магічного тлумачення сакрального, яке виявляється лише частиною релігійної обрядовості.

Основні наукові результати розділу опубліковані у таких публікаціях авторки:

1. Цукур О. Г. Пізнавальні операції у процесі комунікативної взаємодії в православному дискурсі. *Молодь: освіта, наука, духовність: тези доповідей XI Всеукр. наук. конф.* (Київ, 09-10 квітня 2014 р.). Київ: Університет «Україна», 2014. С. 309-311.

2. Цукур О. Г. Конструювання релігійного переживання: сакралізована інтерпретація повсякденності. *Психологічні перспективи*. Луцьк: Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки, 2015. Вип. 25. С. 268-279.

3. Цукур О. Г. Конструювання особистістю православної ідентичності в секулярному суспільстві: позаінституційний вимір. *Психологічні науки: проблеми і здобутки: Збірник наукових статей Київського міжнародного університету й Інституту соціальної та політичної психології НАПН України*. Київ: КиМУ, 2020. № 1-2 (15-16).

4. Цукур О. Г. До питання вивчення психологічних компонентів конфесійної ідентичності особистості. *Роль і місце психології і педагогіки у формуванні сучасної особистості: збірник тез Міжнар. наук.-практ. конф.* (Харків, 15-16 січня 2021 р.). Харків: Східноукраїнська організація «Центр педагогічних досліджень», 2021. С. 121-124.

## ВИСНОВКИ

У дисертації запропоновано новий підхід до розв'язання наукової проблеми конструювання православної ідентичності в умовах секуляризованого суспільства, що дало змогу виявити загальні особливості її конструювання, а також виокремити та описати структурно-змістові та регулятивні характеристики традиційної, мішаної, прагматичної та профанних моделей православної ідентичності, що сприятиме поглибленню розуміння впливу секуляризаційних процесів на особистість. Отримані результати дозволили зробити такі висновки:

1. Секуляризація як процес розмежування релігійної і світської систем суспільства при одночасному збереженні взаємодії та взаємодоповнення одна одною, ґрунтується на висхідних соціально-психологічних процесах, серед яких: 1) реструктуризація релігійного життя внаслідок рутинізації релігійного досвіду, формалізму і бюрократизації релігійного життя, промислової модернізації та технологізації; 2) зростання формальної релігійності, 3) виникнення неорелігій та поширення неформальних релігійних рухів, груп, асоціацій, 4) посилення релігійного синкретизму із подальшим розмиванням меж релігійних систем, 5) виникнення глобальних релігійних рухів як нового соціокультурного феномену.

Внаслідок процесів секуляризації українське суспільство, відійшовши від обов'язкового монорелігійного домінування, отримало множинність релігійних формацій, надавши особистості свободу вибору у конструюванні ідентичності на основі індивідуальної релігійності. Функцією індивідуальної релігійності є адаптація релігійних положень до особистих релігійних уявлень і ідей, що реалізується через еклектичне поєднання суперечливих релігійних поглядів, систематизацію та структурацію останніх згідно з особистим досвідом вірянина. На особистісному рівні особливості адаптивного процесу позначаються диверсифікацією конструкцій православної ідентичності.

Православна ідентичність є результатом соціальної ідентифікації, що відбувається в процесі релігійної соціалізації особи в інституті релігії

(інституційна складова) через включення людини в систему конфесійних відносин, через реалізацію релігійних практик повсякденності (позаінституційна складова) та через сприйняття і внутрішнє засвоєння нею релігійних доктрин, цінностей і норм (інтимно-особистісна складова).

2. Адекватність застосування дослідницьких процедур, які можуть бути застосовані до вивчення особливостей конструювання православної ідентичності, ґрунтується на потребі врахування різнорівневості складових православної ідентичності, конституенти котрих перебувають на різних рівнях соціальної реальності. Поєднання кількісних і якісних методів в дослідженні (вимірювання, обробці, інтерпретації результатів) забезпечує поглиблене вивчення процесу конструювання моделей православної ідентичності. Звернення до дискурс-аналізу при аналізі інституційної складової дозволяє виокремити механізми залучення особистості у простір норм та цінностей, приєднання до котрих створює для неї основу відчуття себе як православного вірянина. Позаінституційна складова проступає у особливих ритуалах та діях, оскільки поведінковий репертуар вірян не обмежується тільки стінами храму, внаслідок чого відбувається і привнесення елементів релігійного дискурсу в побут, і розвиток релігійного дискурсу в нетиповому для нього соціальному (побутовому) контексті, що може досліджуватися за допомогою методу семантичних універсалій. Інтимно-особистісна складова як адаптація релігійних положень до особистих релігійних уявлень і ідей виражається через структуру індивідуальної релігійності («Шкала релігійної орієнтації» (Г. Олпорта, Д. Росса), «Тест структури індивідуальної релігійності» (Ю.В. Щербатих)).

Розроблений опитувальник «Структура секулярного поля сучасного суспільства» призначений для діагностики чутливості особи до процесів секуляризації та складається із трьох незалежних шкал («родина», «суспільство», «особистість»). Основні психометричні показники опитувальника «Структура секулярного поля сучасного суспільства» (діапазон індексу дискримінативності,  $\delta$  Фергюсона, відповідність

нормальному розподіленню,  $\alpha$  Кронбаха, показник Спірмена-Брауна та показник  $\lambda$  Гутмана, показники ретестової надійності, а також процедури забезпечення змістової та підтвердження критеріальної валідностей) є такими, що відповідають вимогам до особистісних тестів.

3. Залежно від особливостей реагування осіб на секуляризаційні процеси на основі ієрархічного кластерного аналізу виокремлено чотири субвибірки, які надалі постали як рівні незалежної суб'єктної змінної у квазіекспериментальному дослідженні та контитуенти різних моделей православної ідентичності – традиційної, мішаної, прагматичної, профанної.

4. Показано, що зміст інституційної складової (спільний для усіх моделей) конструюється під дією основних механізмів релігійного дискурсу, а саме: а) ідеологічної універсалізації, б) категоризації/концептуалізації, в) уніфікації/ритуалізації, внаслідок чого продукується спільне поле ціннісно-нормативних і догматичних основ релігії, а також забезпечується відтворення, контроль та підтримання відповідності буденних практики та дій особи встановленим релігійним стандартам. Для позаінституційної складової основним конструктивним процесом є привнесення у повсякденність фоновим чином православної традиції як відбитка культурних, соціальних та інших взаємозв'язків у різних сферах її життєдіяльності. Саме ступінь послідовності між релігійними інституційними практиками та релігійними практиками повсякденності слугує інструментом диференціації основ ідентифікування особистості. Доведено, що через осмислення й інтерпретацію перші практики впливають на формування життєвого та релігійного досвіду особистості, опосередковано відображаючись у повсякденних практиках, що індивідуалізує ступінь релігійності у повсякденному житті кожної людини, оформлюючи інтимно-особистісну складову конкретної моделі ідентичності. Для традиційної – це наявність внутрішньої потреби особистості в релігійному віруванні, вибудова переконань на основі віри в Творця як вищої сили, привнесення сакрального змісту у власне буття, для мішаної – пошук в православної традиції підтримки та захисту у різних життєвих обставинах,



критичніше ставлення до опанування православною традицією та прагнення пізнати її основи не лише в інституційній інтерпретації, а й через рефлексію власного досвіду, для прагматичної – освоєння православної традиції як другорядної цінності, що слугує інструментом для досягнення різних повсякденних цілей, для профанної – несформованість внутрішньої потреби особистості в релігійному віруванні, схильність до магічного тлумачення сакрального як частки релігійної обрядовості.

**Перспективу** подальших наукових досліджень вбачаємо у комплексному вивченні механізмів підтримки та функціонування конфесійної ідентичності у соціокультурному просторі, що сприятиме гармонізації релігійної взаємодії та формуванню основ для конструктивних міжконфесійних та міжрелігійних діалогів у сфері соціального служіння та підтримки.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Антонова Н. В. Проблема личностной идентичности в интерпретации современного психоанализа, интеракционизма и когнитивной психологии. *Вопросы психологии*, 1996. № 1. С. 131–143.
2. Артемьева Е. Ю. *Основы психологии субъективной семантики*. Под ред. И.Б. Ханиной. Москва: Наука; Смысл, 1999. 350 с.
3. Арутюнова Н. Д. Дискурс. *Лингвистический энциклопедический словарь*. Москва: Советская энциклопедия, 1990. С. 136-137.
4. Астапов С. Н. Конструирование религиозной идентичности. *Грамота*, 2016. № 10 (72). С. 29-32.
5. Баймуратова У. С. Религиозный дискурс в художественном тексте как лингвистическая проблема. *Вестник РУНД. Серия: Вопросы образования: языки и специальность*, 2008, №1. С. 43-49.
6. Балакірєва О. М. Ефективність RDS (вибірки, що реалізується респондентами) для досягнення латентних груп респондентів: на прикладі дослідження молодих СІН у чотирьох містах України. *Український соціум*. Київ, 2006, № 3/4 (14/15). С.7-25.
7. Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире. *Индивидуализированное общество*. Москва, 2002. С. 176-177.
8. Белл Д. *Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования*. Москва: Academia, 2004. 788 с.
9. Бергер П. Религия и проблема убедительности. *Неприкосновенный запас*, 2003. № 6 (32). Взято з: <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger.html>
10. Бергер П. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. Москва: "Медиум", 1995. 323 с.
11. Бобырева Е. В. *Религиозный дискурс: ценности, жанры, языковые характеристики: монография*. Волгоград: Перемена, 2007. 385 с.

12. Богачев М. И. К вопросу о формировании интегрального подхода к концептуализации религиозности. *Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института*, 2016. № 18. С. 9-26.
13. Богачевська І. В. Релігійний дискурс і релігійний ритуал. *Мультиверсум*, 2006. Вип. 54. С. 180-188.
14. Богданова О. В. Рівень та специфіка релігійності європейських суспільств: чи все ще має шанси на справдження теорія секуляризації? *Вісник Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут". Політологія. Соціологія. Право*, 2014. № 1. С. 31-47. Взято з: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKPI\\_soc\\_2014\\_1\\_6](http://nbuv.gov.ua/UJRN/VKPI_soc_2014_1_6)
15. Бондаренко О. В., Леонова М. С. Религиозная идентичность: экспликация понятия. *Гуманитарные и социальные науки. Социология*, 2010. № 6. С. 285-291.
16. Борейко Ю. Г. Релігійний досвід у координатах повсякденності: від переживання надприродного до втілення в традиції. *Грані*, 2016. № 1. С. 75-80.
17. Борейко Ю. Ідентичність православних віруючих у сучасній Україні. *Історія релігій в Україні*, 2019. Вип. 29. С. 178-185.
18. Борейко Ю. Православна релігійність в українських реаліях постмодерну. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки. Філософські науки*. 2013. № 11. С. 176-181.
19. Бубер М. *Два образа веры*. Москва: Республика, 1995. 464 с.
20. Бугаева И. В. *Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития: автореф. дисс. ... д-ра филол. наук: 10.02.01*. Москва, 2010. 47 с.
21. Бусыгин А. Г. Механизмы и условия формирования православной идентичности. *Теория и практика общественного развития*, 2018. № 12 (130). С. 56-60.

22. Бусыгина Н. П. Проблема качества качественного исследования: принципы научной этической валидизации. *Методология и история психологии*, 2009. Том 4, Вып. 3. С. 106-130.
23. Васильева О. Ю. Межконфессиональный диалог в современном мире. *Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития*. Москва: Изд-во РАГС, 2008. С. 139-140.
24. Василюк Ф. Е. *Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций)*. Москва: Изд-во МГУ, 1984. 32 с.
25. Ваттимо Дж. *После христианства* / Пер. с ит. Д. Новикова. Москва: Три квадрата, 2007. 160 с.
26. Ваттимо Дж. *Прозрачное общество* / Пер. с ит. Д. Новикова. Москва: Логос, 2002. 128 с.
27. Вашрова Н. В. Методологічні особливості дослідження релігійного дискурсу. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи*, 2013. № 1053. Вип. 31. С. 34-38.
28. Вебер М. *Протестантская этика и дух капитализма Избранные произведения*. Москва: Прогресс, 1990. 808 с.
29. Вебер М. Социология религии. В кн. *Избранное. Образ общества*: Пер. с нем. Москва: Юрист, 1994. С.78-308.
30. Віллем Ж.-П. *Європа та релігії. Ставки ХХІ століття*. Київ: Дух і літера, 2006. 331 с.
31. Войскунский А. Е., Скрипкин С. В. Качественный анализ данных как инструмент научного исследования. *Вестник МГУ. Сер. 14. Психология*, 2001. № 2. С. 93-109.
32. Ворожейкина Л. И. Анализ типов религиозной Я-концепции. *Фундаментальные исследования*, 2014. № 9-5. С. 1101-1108.
33. Выготский Л. С. *Психология искусства*. Москва: Искусство, 1986. 573 с.

34. Гаврилов Ю. А., Кофанова Е. Н., Мчедлов М. П., Шевченко А. Г. Конфессиональные особенности религиозной веры и представлений о ее социальных функциях. *Социологические исследования*, 2005. № 6. С. 46-56.
35. Гаврилова Н. Соціальні фактори впливу на розвиток індивідуальної релігійності. *Релігія та соціум*, 2010. № 1. С. 139-143.
36. Галицкий Е. Б., Мальцева П. В. Потенциальные источники ошибок в данных онлайн-опросов. *Практический маркетинг*, 2013. № 10 (200). С. 2-8.
37. Гефдинг Г. *Философия религии*. Санкт-Петербург: Изд. Т-ва "Общественная польза", 1980. 403 с.
38. Гидденс Э. *Устроение общества: Очерк теории структуризации*. Москва: Академический Проект, 2005. 528 с.
39. Головки Л. В. Релігійність особи: мотиви і вияви. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*, 2007. Вип. 31. С. 110-113.
40. Горохолінська І. Релігійність та європейські цінності: етика й релігія доби секуляризації та глобалізації (за працями Ч. Тейлора). *Релігія та соціум*, 2014. № 3-4. С. 27-31.
41. Гоффман И. Стигма. *Заметки об управлении испорченной идентичностью* / пер. М. С. Добряковой. Ч. 1. Стигма и социальная идентичность; Ч. 2. Контроль над информацией и социальная идентичность (главы 3-6). 2001. Взято з: [https://www.hse.ru/data/2011/11/15/1272895702/Goffman\\_stigma.pdf](https://www.hse.ru/data/2011/11/15/1272895702/Goffman_stigma.pdf).
42. Гоцалюк А. А. Релігійний дискурс традиційного світогляду в контексті соціально-філософських рефлексій. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*. 2015. № 2. С. 12–15.
43. Гришаева Е. И., Шумкова В. А. Консервативная модель православной идентичности: на материале анализа конфессиональных масс медиа. *Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина*, 2017. № 1. С.193-204.

44. Гудвин Дж. *Исследование в психологии: методы и планирование*. Санкт-Петербург: Питер, 2004. 558 с.
45. Гурський Д. Нетрадиційна релігійність в Україні як прояв трансформаційних процесів глобалізованого світу. *Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії*, 2016. Вип. 27. С. 74-77.
46. Двойнин А. М., Данилова Г. И. Психологическое исследование религиозности современной православной молодежи. *Вестник ПСТГУ IV: Педагогика. Психология*, 2012. Вып. 2 (25). С. 131-137.
47. Девликамова О. О. Психологические особенности мотивов религиозности личности. *Наука і освіта*, 2014. № 1. С. 13-19.
48. Дейк Ван Т. А. Анализ новостей как дискурса. *Язык. Познание. Коммуникация*. Москва: Прогресс, 1989. С. 111-160.
49. Дейк Ван Т. А. *Дискурс и власть. Репрезентация доминирования в языке и коммуникации*. Москва: Книжный дом "Либроком", 2013. 344 с.
50. Дембицкий С. С. Обоснованная теория: стратегия сбора и анализа качественных данных при теоретической валидации. *Социология: теория, методы, маркетинг*, 2010. №. 2. С. 64-83.
51. Дембицкий С. С. Выборка в качественных исследованиях. Взято з: <http://soc-research.info/principles/6-2.html>
52. Дембицкий С. С. Теоретико-методологические основы качественных исследований Взято з: <http://soc-research.info/qualitative/1.html>
53. Дёмин А. Н. О совмещении количественного и качественного подходов. *Социология: 4М*, 1999. № 11. С. 5-26.
54. Демьянов А. И. *Религиозность: тенденции и особенности проявления: (Социал.-психол. анализ)*: [монография]. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. 184 с.
55. Джемс В. *Многообразие религиозного опыта*. Санкт-Петербург: Русская Мысль, 1993. 290 с.

56. Дильтей В. *Описательная психология*. Санкт-Петербург: Алетейя, 1996. 160 с.
57. Дискриминативность тестовых заданий. Взято з: <http://www.expertpsychology.ru/epsys-736-1.html>
58. Докаш В. Релігійність українського суспільства: суспільні виміри і фактори змін. *Релігія та соціум*, 2015. № 3. С. 113-120.
59. Єленський В. Релігійна свобода і національна ідентичність: Україна. *Релігійна свобода*, 2002. № 6. С. 14-21.
60. Забияко А. П. Религиозная идентичность. В кн.: *Религиоведение: энциклопедический словарь*. Москва: Академический Проект, 2006. С. 863-864.
61. Злобіна О. Практики життєконструювання: до питання про проблемні ситуації в методології конструювання реальностей. *Психологія особистості*, 2011. № 1. С.159-163.
62. Злобіна О. Г. Постмодерна соціальність та психологічні практики конструювання життя. *Психологія і особистість*, 2016. № 1. С. 301-306.
63. Злобіна О. Ідентичність у координатах нестабільності. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, 2013. № 2. С. 213-216.
64. Иванова В. А. Особенности проведения дистанционных опросов онлайн. *Маркетинг в России и за рубежом*, 2015. № 1. С. 11-16.
65. Измайлова Т. В. Выборка в качественном социологическом исследовании как теоретико-методологическая проблема. *Социологические методы в современной исследовательской практике: Сборник статей, посвященный памяти первого декана факультета социологии НИУ ВШЭ А. О. Крыштановского*. Москва: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2011. С. 139-142.
66. Казанова Х. *Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація*; пер. Романа Скакуна. Львів: В-во Українського Католицького Університету, 2019. 348 с.

67. Казанова Х. Переосмислення публічних релігій. В кн. *По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби*; пер. з англ. О. Панича. Київ: Дух і літера, 2017. С. 79-122.
68. Калач В. Релігійність українців у цивілізаційному ракурсі. *Українознавчий альманах*, 2012. Вип. 8. С. 49-52.
69. Карасик В. И. *Языковой круг: личность, концепты, дискурс*. Волгоград: Перемена, 2002. 332 с.
70. Караулов Ю. Н. *Русский язык и языковая личность*. Москва: Изд-во ЛКИ, 2010. 264 с.
71. Каргина И. Г. *Нелинейная секуляризация и новые типы религиозности: кросскультурный анализ*. Москва: МГИМО, 2008. 181 с.
72. Касавин И. Т., Щавелев С. П. *Анализ повседневности*. Москва: Канон+ ОИ «Реабилитация», 2004. 430 с.
73. Квале С. *Исследовательское интервью*. Москва: Смысл, 2003. 301 с.
74. Кепель Ж.-Л. *Джихад: Экспансия и закат исламизма* [Пер. с фр. В. Ф. Денисова]. Москва: Ладомир, 2004 (ГУП ИПК Ульян. Дом печати). 466 с.
75. Кирдина С. Г. Теория институциональных матриц: в поисках новой парадигмы. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 2001. Том IV. № 1. С. 101-115.
76. Клайн П. *Справочное руководство по конструированию тестов: введение в психометрическое проектирование*. Киев: ПАН ЛТД, 1994. 284 с.
77. Климчук В. О. Практики конструювання мотиваційного дискурсу особистості. *Наукові студії із соціальної та політичної психології: зб. статей* / НАПН України, Ін-т соціальної та політичної психології ; [редакційна рада: М. М. Слюсаревський (голова), В. Г. Кремень, С. Д. Максименко та ін.] Київ: Міленіум, 2015. Вип. 35 (38). С. 161-174.



78. Климчук В. О. Дискурс соціального конструкціонізму в сучасній зарубіжній психології мотивації. *Наукові студії із соціальної та політичної психології: зб. статей* / НАПН України, Ін-т соціальної та політичної психології ; [редакційна рада: М. М. Слюсаревський (голова), В. Г. Кремень, С. Д. Максименко та ін.] Київ: Міленіум, 2012. Вип. 31 (34). С. 71-80.
79. Клімук І. Релігійна ідентичність: сутність і етапи розвитку. *Науковий вісник Чернівецького університету*, 2014. Вип. 706-707. Філософія. С. 249-253.
80. Ковалев Е. М., Штейнберг И. Е. *Качественные методы в полевых социологических исследованиях*: Под ред. И. Штейнберга. Санкт-Петербург: Алетейя, 2009. 356 с.
81. Кожемякин Е. А. Дискурсная природа общественных институтов: исследовательская перспектива. *Дискурсология: методология, теория, практика. М-лы II Междунар. науч.-практ. конф., посвященной памяти Жана Бодрийяра. Том.1*. Екатеринбург: «Дискурс-Пи», 2007. С. 17-20.
82. Кожемякин Е. А. Прототипизация и категоризация как основания идеологического дискурса. *Studiamethodologica*, 2005. Вип. 16. С. 298-301.
83. Кожемякин Е. А. Репрезентация социальных практик в социально-политическом дискурсе. *Наукові записки Луганського Національного Університету. Серія «Філологічні науки»*, 2008. Вип. VII. Том II. С. 102-112.
84. Кожемякин Е. А. Семантическое поле повседневности: идеология, культура, дискурс. *Диагностика и прогнозирование социальных процессов*. Белгород: БГТУ, 2003. С. 72-78.
85. Кожемякин Е. А. Институциональные дискурсы: программа сравнительного исследования. *Человек. Сообщество. Управление*, 2007. №2. С. 96-107.

86. Козина И. М. Case study: некоторые методические проблемы. *Рубеж*, 1997. № 10-11. С. 177-189.
87. Козловський О. Р. *Релігійна свідомість і релігійні практики населення сучасної України як предмет соціально-філософського аналізу*. Київ: Стилос, 2007. 192 с.
88. Количественные характеристики теста. Взято з: <http://luizaname.chat.ru/T/kol.htm#dis>
89. Кон И. С. *В поисках себя: Личность и ее самосознание*. Москва: Политиздат, 1984. 335 с.
90. Кондратик Л. Концепція громадянської релігії Роберта Белла: pro et contra. *Соціологічні студії*, 2018. № 2 (13), С. 29–36. DOI: <https://doi.org/10.29038/2306-3971-2018-01-29-36>.
91. Константинов В. В., Гриценко В. В., Хухлаев О. Е., Рыжова С. В. Структура религиозной идентичности современной православной молодежи. *Психологический журнал*, 2018. Т. 39. № 4. С. 95-104.
92. Королев С. А. Секуляризация и десекуляризация в контексте концепции псевдоморфного развития России. *Философская мысль*, 2015. № 4. С. 1-54.
93. Кочубейник О. М. *Автентичність особистості в інтерсуб'єктивному просторі : дис. ... доктора психол. наук : 19.00.05*. Київ, 2011. 32 с.
94. Кочубейник О. М. Соціальний діалог як комунікативна практика суспільства. *10×20 : збірник наукових праць / НАПН України, Ін-т соціальної та політичної психології*. Київ: Ліра-К, 2014. С. 65-74.
95. Крылов А. Н. *Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве*. Москва: Издательство НИБ, 2012. 306 с.
96. Кузнецов О. І. Факторна структура релігійного світогляду особистості. *Теорія і практика сучасної психології*, 2019. № 4. Т. 1. С. 32-35.

97. Кулагіна-Стадніченко Г. Форми прояву індивідуальної релігійності та їх типологізація в контексті православ'я. *Українське релігієзнавство*, 2015. № 76. С. 148-158.
98. Кутішенко В., Патинок О., Сидоркін В. Вплив релігійних цінностей на формування морально-ціннісної сфери особистості. *Актуальні проблеми психології: Збірник наукових праць Інституту психології імені Г. С. Костюка НАПН України*, 2018. Т. VI. Вип. 16. С. 154-164.
99. Кэмпбелл Д. *Модели экспериментов в социальной психологии и прикладных исследованиях*. Москва: Просвещение, 1980. 392 с.
100. Лазуткина М. А. Теоретический анализ структуры религиозной идентичности и способов ее измерения. *Альманах современной науки и образования*, 2012. № 12 (67). Ч. I. С. 79-82.
101. Лакофф Д., Джонсон М. *Метафори, которми ми живем*. Москва: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.
102. Лёвкина Ю. Ю. Алимпиева А. В. Дискурсы идентификации и проблема конструирования идентичности. *Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки*, 2015. № 12. С. 89-96.
103. Лосский В. Н. *Боговидение*: пер. с фр. В.А. Решиковой, сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. Москва: АСТ, 2006. 759 с.
104. Луц У. *Феномен секуляризації: наближення до трансцендентного*. Львів: Літопис, 2016. 240 с.
105. Лычковская О. Р. Фоновые социальные практики: между дискурсивным и предметно-практическим (к методологии вопроса). *Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: зб. наук. праць*. Харків: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2008. С. 113-118.
106. Лэнг Р. Д. *Расколотое "Я"*: [пер. с англ.]. Санкт-Петербург Белый Кролик, 1995. 352 с.
107. Лэнгле А. *Жизнь, наполненная смыслом*. Москва: Генезис, 2003. 345 с.

108. Мавлетова А. М. Проведение онлайн RDS эксперимента: изучение мотивации гемблеров. *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология*, 2010. № 4. С. 36-49.
109. Мазорчук М. С., Соколова Е. О., Добряк В. С., Сухобрус А.А. Обоснование выбора методов измерения надежности педагогических тестов. *Радіоелектронні і комп'ютерні системи : наук. - техн. журн. / М-во освіти і науки України, Нац. аерокосм. ун-т ім. М. Є. Жуковського "Харк. авіац. ін-т"*. Харків: ХАІ, 2014. С. 131-137.
110. Маслоу А. *По направлению к психологии бытия. Религия, ценности и пик-переживания*. Москва: Эксмо-Пресс, 2002. 272 с.
111. Мать Мария (Скобцова). *Типы религиозной жизни*. Взято з: <http://www.rulit.me/author/skobcova-mariya/typy-religioznoj-zhizni-download-free-163274.html>.
112. Миронова Н. К. Религиозный дискурс, религиозный социолект и религиозный стиль – к проблеме определения понятия. *Медиаскоп*, 2011. Вып. № 1. Взято з: <http://www.mediascope.ru/en/node/756>.
113. Моисеев С. П., Савинкова Ю. К. Выборка, направляемая респондентом, в онлайн-опросе: к вопросу о динамике и качестве. *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*, 2014. № 6 (124). С. 43-50.
114. Морозов С. М. *Засоби контролю діагностичних якостей психологічних тестів*. Київ: ІСДО, 1994. 68 с.
115. Мосс М. *Социальные функции священного*. Санкт-Петербург: Евразия, 2000. 444 с.
116. Мчедлов М. Общие вопросы религиозной идентичности. К постановке проблемы, условия ее объективного анализа. *Религия в самосознании народа (религиозный фактор в идентификационных процессах)*. Москва: Ин-т социологии РАН, 2008. С. 13-33.

117. Мягков И. Ф., Щербатых Ю. В., Кравцова М. С. Психологический анализ уровня индивидуальной религиозности. *Психологический журнал*, 1996. Т. 17, № 6. С. 119-122.
118. Настояща К. В. Вектори концептуалізації феномена релігійності в сучасному соціологічному теоретизуванні. *Грані*, 2015. № 6. С. 78-82.
119. Некрасов С. И. Сравнение результатов онлайн-и оффлайн-опросов (на примере анкет разной сложности). *Социология: методология, методы, математическое моделирование*, 2011. № 32. С. 53-74.
120. Овчаров Дмитрий А. Социально-психологические аспекты феномена секуляризации. *Власть*, 2011. № 1. С. 27-30.
121. Олпорт Г. *Личность в психологии*. Москва: «КСП+»; Санкт-Петербург: «Ювента», 1998. 345 с.
122. Олпорт Г. *Становление личности: Избранные труды* / Под ред. Д. А. Леонтьева. Москва: Смысл, 2002. 462 с.
123. Онлайн-исследования в России: тенденции и перспективы / Под редакцией Шашкина А. В., Девятко И. Ф., Давыдова С. Г. Москва: Издательство МИК, 2016. 555 с.
124. Ореханов Г. Л. Секуляризация и постмодерн: религиозные процессы в молодежной среде в современной России и Европе и их социально-богословская рефлексия. *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия*, 2014. Вып. 6 (56). С. 101-118.
125. Особливості релігійного і церковно-релігійного самовизначення громадян України: тенденції 2000-2020 рр. (Інформаційні матеріали). Київ, 2020. Взято з: [https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020\\_religiya.pdf](https://razumkov.org.ua/uploads/article/2020_religiya.pdf)
126. Палагнюк О. В. Соціально-психологічні особливості рівнів сформованості християнських релігійних настановлень студентської молоді. *Проблеми сучасної психології : Зб. наук. праць Кам'янець-Подільського націон. унту імені Івана Огієнка, Ін-ту психології ім. Г. С. Костюка НАПН України* / За ред. С. Д. Максименка,

- Л. А. Онуфрієвої. Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2012. Вип. 18 С. 602-614.
127. Палагнюк О. В. Психологічний потенціал християнських настановлень в контексті формування соціальної відповідальності особистості: науково-методичний аналіз. *Молодий вчений*, 2019. № 6 (1). С. 96-102.
128. Палагнюк О. В. Психосоціальні особливості християнських релігійних настановлень у контексті формування соціальної відповідальності особистості. *Проблеми політичної психології: збірник наукових праць*. Київ, Міленіум, 2016. Вип. 3 (17). С. 125-138.
129. Палінчак М. М. Лешанич М. М. Мережа релігійних організацій в Україні: стан та перспективи розвитку. *Актуальні проблеми політики*, 2015. Вип. 55. С. 205-214.
130. Папаяні І. В. Конструювання релігійної ідентичності: теоретико-релігієзнавчий аналіз. *Українське релігієзнавство*, 2010. № 53. С. 38-46.
131. Папаяні І. В. *Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11* Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2010. 16 с.
132. Парсонс Т. *Соціальна структура і особистість*. / Пер. з англ. В. Верлоки і В. Кебуладзе. Київ: Дух і літера, 2011. 338 с.
133. Петрова І. М. Секуляризаційні процеси в сучасній Україні. *Науковий вісник Волинського національного університету ім. Лесі Українки / Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки; ред. кол.: Р. А. Арцишевський [та ін.]*. Луцьк, 2011. № 24 : Філософські науки. С. 143-148.
134. Пивоварова Н. П. Неоднозначність операціоналізації поняття "релігійність" як одна з проблем соціології релігії. *Грані*, 2014. № 3. С. 140-144.

135. Пивоварова Н. П. Релігійність як один із факторів формування світоглядно-ціннісних позицій сучасних українців. *Український соціум*, 2014. № 2. С. 37-44.
136. Прилуцкий А. М. *Дискурс теологии*. СанктПетербург: Светоч, 2006. 304 с.
137. Психологічні практики конструювання життя в умовах постмодерної соціальності : монографія / Т. М. Титаренко, О. М. Кочубейник, К. О. Черемних; Національна академія педагогічних наук України, Інститут соціальної та політичної психології. Київ: Міленіум, 2014. 206 с.
138. Психологічні технології ефективного функціонування та розвитку особистості / За ред. С. Д. Максименка, С. Б. Кузікової, В. Л. Зливкова. Суми : Вид-во СумДПУ імені А. С. Макаренка, 2019. 540 с.
139. Пушенко А. В., Самойлов А. Г., Хади Р. А. Методика статического поиска скрытых групп в атрибутированных коммуникативных сетях. *Известия высших учебных заведений. Северо-кавказский регион*, 2012. № 1 (165). С. 17-22.
140. Рыжова С. В. Структура религиозной идентичности современной православной молодежи. *Психологический журнал*, 2018. Том 39. № 4. С. 95-104.
141. Савелюк Н. М. Психологічна структура релігійної активності особистості. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія : Психологія*, 2017. Вип. 23. С. 90-99.
142. Савелюк Н. М. *Психологія розуміння особистістю релігійного дискурсу : дис ... д-ра психол. наук : 19.00.01* / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Київ, 2018. 632 с.
143. Савелюк Н. М. Типи релігійної особистості у психологічних дослідженнях. *Проблеми сучасної психології*, 2016. Вип. 32. С. 465-476.

144. Савелюк Н. М. Дискурс як міждисциплінарне поняття та його психологічні виміри. *Психологічні перспективи*, 2015. Вип. 26. С. 251-264.
145. Савелюк Н. М. Психологія розуміння канонічної молитви: дискурсивна парадигма дослідження і спроба емпіричного аналізу. *Психологія особистості*, 2017. № 1. С. 126-136.
146. Савелюк Н.М. Ціннісно-сміслові профілі особистості на різних рівнях релігійної активності: універсальне й диференціувальне. *Психологія особистості*, 2019. № 1. С. 89-99.
147. Савелюк Н. М. "Релігійна особистість" і "релігійна дискурсивна особистість": структурний та динамічний виміри суб'єкта релігійної віри. *Теоретичні і прикладні проблеми психології*, 2019. № 1. С. 216-227.
148. Савелюк Н. М. Психологічні ракурси обґрунтування та аналізу поняття "релігійна дискурсивна особистість". *Психологія особистості*, 2015. № 1. С. 99-107.
149. Седов К. Ф. *Дискурс и личность : эволюция коммуникативной компетенции*. Москва : Лабиринт, 2004. 317 с.
150. Семенова В. В. *Качественные методы: введение в гуманистическую социологию*. Москва: Добросвет, 1998. 292 с.
151. Серга Т. О. Операционализация функций сакрального в повседневности жизненного мира. *Соціологія у (пост)сучасності: М-ли VI Міжнар. наукової конф. студентів та аспірантів*. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2008. С. 285-286.
152. Серкин В. П. *Методы психологии субъективной семантики и психосемантики*. Москва: Пчела, 2008. 378 с.
153. Смелзер Н. *Социология*. Москва: Феникс, 1998. 688 с.
154. Смирнов Д. О. Описание процедуры стандартизации психометрической методики – «Опросник религиозной



- активности». *Пасхи. Научный психологический журнал*, 1999. № 1-2. С. 159-172.
155. Смирнов Д. О. *Религиозная активность в структуре интегральной индивидуальности: дис....канд. психол.наук: 19.00.01*. Пермь, 2001. 186 с.
156. Социальные идентификации и идентичности / С. А. Макеев, С. Н. Оксамитная, Е. В. Швачко. Киев: Ин-т социологии НАН Украины, 1996. 185 с.
157. Страусс А., Корбин Дж. *Основы качественного исследования: обоснованная теория, процедуры и техники* [Пер. с англ. и послесловие Т. С. Васильевой]. Москва: Эдиториал УРСС, 2001. 256 с.
158. Суятінова Л. Вплив релігії на процес соціалізації особистості. *Соціальна психологія*, 2006. № 1 (15). С. 84-93.
159. Титаренко Т. М. Впливи сучасності на самоконструювання особистості. *Соціальна психологія*, 2009. № 2. С. 3–11.
160. Титаренко Т. М. Особистісне самоконструювання: пульсації хаосу і порядку. *Наукові студії із соціальної та політичної психології : зб. статей* / НАПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; [редакційна рада: М. М. Слюсаревський (голова), В. Г. Кремень, С. Д. Максименко та ін.]. Київ: Міленіум, 2012. № 31 (34). С. 3-11.
161. Титаренко Т. М. Постмодерна особистість у динаміці самоконституювання. *Актуальні проблеми психології: Психологічна герменевтика : зб. наук. праць*. Київ, 2010. Т. 2. Вип. 6. С. 5-14.
162. Титаренко Т. М. Соціально-психологічні практики життєконструювання: абрис концептуальної моделі. *Наукові студії із соціальної та політичної психології : зб. статей* / НАПН України, Ін-т соціальної та політичної психології; [редакційна рада: М. М. Слюсаревський (голова), В. Г. Кремень, С. Д. Максименко та ін.]. Київ: Міленіум, 2012. Вип. 30 (33). С. 149-157.

163. Титов Р. С. Концепция индивидуальной религиозности Г. Олпорта: понятие религиозных ориентаций. *Культурно-историческая психология*, 2013. № 1. С. 3-12.
164. Торчинов Е. А. *Религии мира: опыт запредельного*. Санкт-Петербург: Центр "Петербургское Востоковедение", 1998. 302 с.
165. Токарев А. М. *Секуляризация как социальная форма десакрализации и рационализации духовной жизни : западноевропейский контекст : дис.... канд. философ. наук : 09.00.11* / Нижегород. гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского. Нижний Новгород, 2008. 209 с.
166. Туленков М. В., Яремчук С. С. Феномен секуляризації в сучасному соціологічному дискурсі. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики*, 2017. Вип. 73. С. 164-177.
167. Тумгоева Т. А. О подходах к изучению религиозной идентичности. *Вестник ГГУ*, 2014. № 15. С. 319-322. Взято з: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-podhoda-k-izucheniyu-religioznoy-identichnosti>.
168. Узланер Д. А. Картография постсекулярного. *Отечественные записки*, 2013. № 1 (52). Взято з: <https://magazines.gorky.media/oz/2013/1/kartografiya-postsekulyarnogo.html>
169. Узланер Д. А. Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени. *Логос*, 2008. № 4. С. 140-159.
170. Узланер Д. А. Секуляризация как социологическое понятие (по исследованиям западных социологов). *Социологические исследования*, 2008. № 8. С. 62-67.
171. Улановский А. М. Конструктивизм, радикальный конструктивизм, социальный конструкционизм: мир как интерпретация. *Вопросы психологии*, 2009. № 2. С. 35-45.
172. Улановский А. М., Матюхина А. Б. Изучение религиозных переживаний и дискурса (на материале исследования кришнаитов).

- Психология. Журнал Высшей Школы экономики*, 2010. Т. 7 № 1. С. 55-73.
173. Уолш Р. Вонн Ф. *Пути за пределы эго: Трансперсональная перспектива*. Москва: Открытый Мир, 2006. 392 с.
174. Федоровский А. М. Качество онлайн-опросов. Методы проверок. *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены*, 2015. № 3 (127). С. 28-35.
175. Федотова Н. Н. Глобализация и изучение идентичности. *Знание. Понимание. Умение*, 2011. №1. С. 72-80.
176. Фер Р. М. *Психометрика*. Челябинск : Издательский центр ЮУрГУ, 2010. 445 с.
177. Ферклоу Н. Диалектика дискурса. *Современный дискурс-анализ. Методология: концептуальные обоснования (Электронный журнал)*, 2009. Выпуск 1. Т. 1. Взято з: [http://www.discourseanalysis.org/ada1\\_1.pdf](http://www.discourseanalysis.org/ada1_1.pdf)
178. Филлипс Л. Дж., Йоргенсен М. В. *Дискурс-анализ. Теория и метод*. Харьков: Гуманитарный Центр, 2008. 352 с.
179. Філіпович Л. Нетрадиційна релігійність: Проблема вибору. *Сучасна релігійність: Зміст, стан, тенденції : зб. м-лів I Всеукр. наук. конф., березень 2007*. Луцьк : [б. в.], 2007. С. 3-7.
180. Флоренский П. А. *Столп и утверждение истины. У водоразделов мысли*. Москва: Правда, 1990. 496 с.
181. Фоменко К. І, Кузнецов О. І. Психологічна структура релігійного світогляду особистості. В кн.: *Психологічні технології ефективного функціонування та розвитку особистості : монографія* / [за ред. : С. Д. Максименка, С. Б. Кузікової, В. Л. Зливкова]. Суми : Вид-во СумДПУ імені А. С. Макаренка, 2019. С. 87-105.
182. Франк С. Л. *Предмет знания. Душа человека*. Санкт-Петербург: Наука, 1995. 656 с.

183. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. В кн. *Сумерки богов*. Москва: Издательство политической литературы, 1990. 400 с.
184. Фромм Э. *Психоанализ и религия*. Москва: Политиздат, 1990. 280 с.
185. Фуко М. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. Санкт-Петербург: А-сад, 1994. 408 с.
186. Фукуяма Ф. *Конец истории и последний человек*. Москва: АСТ, 2004. 588 с.
187. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. В кн. *Моральное сознание и коммуникативное действие*. Санкт-Петербург: Наука, 2002. С. 173-286.
188. Хабермас Ю. Отношения к миру и рациональные аспекты действия в четырех социологических понятиях действия / Пер. с нем. Т. Тягуновой. *Социологическое обозрение*, 2008. Т. 7. № 1. С. 3-25.
189. Хабермас Ю. Постсекулярное» общество – что это? *Российская философская газета*, 2008. № 4 (18). С. 3-15.
190. Халіков Р. Х. Процеси раціоналізації і секуляризації та їх відображення в релігієзнавчому дискурсі. *Практична філософія*, 2012. № 1. С. 113-118.
191. Хантингтон С. *Столкновение цивилизаций*. Пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. Москва: ООО «Издательство АСТ», 2003. 603 с.
192. Хасханова М. Т, Верещагина М. В. Анализ классификаций и видов религиозной идентичности с позиции социально-психологического подхода. *Общество: социология, психология, педагогика*, 2017. № 12. Взято з: [http://dom-hors.ru/rus/files/arhiv\\_zhurnala/spp/2017/12/psychology/khaskhanova-vereshchagina.pdf](http://dom-hors.ru/rus/files/arhiv_zhurnala/spp/2017/12/psychology/khaskhanova-vereshchagina.pdf). DOI: <https://doi.org/10.24158/spp.2017.12.20>
193. Ходжаева Е. А., Шумилова Е. А. Возрождение религии и этническая идентичность татарской молодежи в республике Татарстан. *Социологические исследования*, 2003. № 3. С. 106-108.

194. Хухлаев О. Е., Шорохова В. А. Социально-психологическое исследование религиозной идентичности у православной молодежи *Социальная психология и общество*, 2016. Т. 7. № 2. С. 35-50.
195. Цимбалюк Н. М. Релігійність як провідний чинник формування стилю життя релігійної особистості. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики*, 2015. Вип. 67-68. С. 207-213.
196. Цукур О. Г. Довіра як складова віри у релігійному досвіді особистості. *Вісник Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка*. Чернігів: ЧНПУ, 2014. Вип. 121 (2). С. 193-196.
197. Цукур О. Г. Конструювання особистістю православної ідентичності в секулярному суспільстві: позаінституційний вимір. *Психологічні науки: проблеми і здобутки: Збірник наукових статей Київського міжнародного університету й Інституту соціальної та політичної психології НАПН України*. Київ: КиМУ, 2020. № 1-2 (15-16).
198. Цукур О. Г. Конструювання релігійного переживання: сакралізована інтерпретація повсякденності. *Психологічні перспективи*. Луцьк: Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки, 2015. Вип. 25. С. 268-279.
199. Цукур О. Г. Особливості комунікативного конструювання соціального діалогу в релігійному дискурсі. В кн. *Соціальний діалог у вимірах когнітивного спілкування: [монографія] / [О. М. Кочубейник, В. М. Духневич, З. Ф. Сіверс, І. В. Петренко, Н. О. Довгань, О. Г. Цукур, О. В. Івачевська] ; за наук. ред. О. М. Кочубейник; Національна академія педагогічних наук України, Інститут соціальної та політичної психології*. Кропивницький, 2018. С. 133-157.
200. Цукур О. Г. Проповідницький дискурс: підходи до визначення поняття. *Психологічні науки: проблеми і здобутки: Збірник наукових статей Київського міжнародного університету й Інституту соціальної та політичної психології НАПН України*. Київ: КиМУ, 2014. Вип. 6. С. 277-292.

201. Цукур О. Г. Ресурси критичного дискурс-аналізу як методу дослідження інституційних основ православної ідентичності. *Наукові студії із соціальної та політичної психології: зб. статей / НАПН України, Ін-т соціальної та політичної психології ; [редакційна рада: М. М. Слюсаревський (голова), В. Г. Кремень, С. Д. Максименко та ін.] Київ: Міленіум, 2015. Вип. 35 (38). С. 292-301.*
202. Цукур О. Г. Пізнавальні операції у процесі комунікативної взаємодії в православному дискурсі. *Молодь: освіта, наука, духовність: тези доповідей XI Всеукр. наук. конф. (Київ, 09-10 квітня 2014 р.). Київ: Університет «Україна», 2014. С. 309-311.*
203. Цукур О. Г. Структурна модель конструкту православної ідентичності особистості. *International Scientific-Practical Conference Actual questions and problems of development of social sciences: Conference Proceedings. (Kielce, 28-30 June 2016). Kielce: Holy Cross University, 2016. P. 148-149.*
204. Черемных К. О. Конфигурирование текстуальной конструкции жизни в практике интерпретации. *Актуальні проблеми психології Т. 2. Психологічна герменевтика : зб. наук. праць Ін-ту психології імені Г. С. Костюка НАПН України. Житомир, 2011. Вип. 7. С. 121-142.*
205. Черенков М. Секуляризация как социально-философская проблема. *Богословские размышления, 2006. №6. С. 162-173.*
206. Чернов А. Ю. Методологическое введение в проблему качественных методов. *Методология и история психологии, 2007. Том 2. Вып. 1. С. 118-129.*
207. Чернов А. Ю. Методы в психологии религии. *Современное состояние и тенденции развития гуманитарных и экономических наук: М-лы III межвузовской научно-практ. конф. с международным участием. Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2011. С. 154-159.*

208. Чернявская В. Е. Дискурс как фантомный объект: от текста к дискурсу и обратно? *Когниция, коммуникация, дискурс. Направление : Филология*, 2011. № 3. С. 86-95.
209. Чумакова Д. М. Методики диагностики религиозности личности. *Современная психодиагностика в изменяющейся России : сборник тезисов Всероссийской научной конференции / редколлегия : Н. А. Батурин (отв. ред.) и др. Челябинск : Изд-во ЮурГУ, 2008. С. 107-108.*
210. Чуриков А. Случайные и неслучайные выборки в социологических исследованиях. *Социальная реальность*, 2007. № 4. С. 89-109.
211. Чучкова Г. С. Проблемы организации и проведения психологического опроса и тестирования в Интернет. *Вестник Томского государственного университета*, 2007. № 301. С. 182-185. Взято з: [http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/301/image/301\\_182-185.pdf](http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/301/image/301_182-185.pdf).
212. Шандор Ф. Ф. Сакралізація та секуляризація у суспільстві ризиків. *Нова парадигма*, 2012. Вип. 108. С. 74-86.
213. Шандор Ф., Яковенко Ю. Секуляризація як соціальний механізм розвитку соціальних систем. *Психологія і суспільство*, 2006. № 4. С. 53-72.
214. Шевченко Ю.М. Секуляризаційні процеси в сучасній Україні. *Філософський альманах*, 2014. Вип. 6-7. С. 134-135.
215. Шкурин Д. В. Сравнительная оценка качества данных офлайн и онлайн-опросов. *Дискуссия*, 2015. № 8. С. 101-105.
216. Шмелёв А. Г., Науменко А. С. Интернет-сообщество психодиагностов как инструмент профессиональной интеграции и охраны профессиональной тайны. *Вестник ЮУ рГУ. Серия «Психология»*, 2009. Вып. 6. № 30. С. 31-45.
217. Шорохова В. А. Религиозная идентичность в зарубежных психологических исследованиях: теоретические модели и способы

- изучения. *Социальная психология и общество*, 2014. Том 5. № 4. С. 44-61.
218. Шюц А. О множественных реальностях. В кн. *Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом*. Москва: РОССПЭН, 2004. С. 401-455.
219. Шюц А. Символ, реальность и общество В кн. *Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом*. Москва: РОССПЭН, 2004. С. 456-532.
220. Шюц А. Структура повседневного мышления. *Социологические исследования*, 1988. № 2. С. 129-137.
221. Эриксон Э. *Идентичность: юность и кризисы*. Москва: Прогресс, 1996. 344 с.
222. Ядов В. А. Социальная идентификация в кризисном обществе. *Социологический журнал*, 1994. № 1. С. 35-52.
223. Яковлева А. А. Исследования в труднодоступных группах: опыт использования выборки, управляемой респондентом, и выборки «место-время». *Социология: 4М*, 2011. № 33. С. 57-79.
224. Яремчук С. С. Стан і динаміка релігійної мережі незалежної України. *Грані*, 2016. № 9. С. 52-59.
225. Яроцька О. Секулярна релігійність як виявлення втрати досвіду "живої віри". *Релігія та соціум*, 2016. № 1-2. С. 190-198.
226. Ярощук М. В. *Психологічні особливості прояву релігійності особистості: дис. ... канд. психол. наук : 19.00.01 /Східноєвроп. нац. ун-т ім. Лесі Українки. Луцьк, 2019. 207 с.*
227. Ярощук М. В. Релігійність та емоційно-почуттєва сфера особистості: теоретико-емпіричне дослідження. *Психологічні перспективи*, 2017. Вип. 29. С. 360-369.
228. Ясин М. И., Тарнопольская О. Л. Исследование религиозной мотивации мусульман. *Minbar. IslamicStudies*, 2020. № 13 (2). С. 456-475. Взято з://doi.org/10.31162/2618-9569-2020-13-2-456-475.



229. Amy D McDowell. "Christian But Not Religious": Being Church as Christian Hardcore Punk. In: *Sociology of Religion*, 2018. № 79, Issue 1, P. 58–77. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/srx033>.
230. Aryei Fishman. Religion and Communal Life in an Evolutionary-Functional Perspective: The Orthodox Kibbutzim. *Comparative Studies in Society and History*, October 1987. Volume 29. Issue 4. P. 763-786. Взято з: DOI: <https://doi.org/10.1017/S0010417500014870>.
231. Baumes J., Goldberg M., Magdon-Ismail M., Wallace W. On hidden groups in communication networks. Technical report, TR 05-15, CS Dept., RPI, 2005. Взято з: <http://www.cs.rpi.edu/~zaki/PaperDir/ISI06.pdf>
232. Cairns E., Kenworthy J., Campbell A., & Hewstone M. The role of in-group identification, religious group membership and intergroup conflict in moderating in-group and out-group affect. In: *British Journal of Social Psychology*, December 2006. № 45, P. 701-716. Взято з DOI: 10.1348/014466605X69850.
233. Christopher Marsh. Orthodox Christianity, Civil Society, and Russian Democracy, Demokratizatsiya. In: *The Journal of Post-Soviet Democratization*, July 2005. Volume 13. Issue 3. P. 449-462. Взято з: [https://www.researchgate.net/publication/255629815\\_Orthodox\\_Christianity\\_Civil\\_Society\\_and\\_Russian\\_Democracy](https://www.researchgate.net/publication/255629815_Orthodox_Christianity_Civil_Society_and_Russian_Democracy). DOI: 10.3200/DEMO.13.3.449-462.
234. Clark J. C. D. Secularization and Modernization: The Failure of a 'Grand Narrative' In: *The Historical Journal*, March 2012. Volume 55. Issue 1. P. 161-194. Взято з: DOI: <https://doi.org/10.1017/S0018246X11000586>.
235. Cohen A. B., Hall D. E., Koenig, H. G., & Meador K. G. Social versus individual motivation: Implications for normative definitions of religious orientation. In: *Personality and Social Psychology Review*, 2005. Volume 9. Issue 1. P. 48-61. Взято з: 10.1207/s15327957pspr0901\_4.
236. Constantin Schifirneț. Orthodoxy, church, state, and national identity in the context of tendential modernity In: *Journal for the Study of Religions and*

- Ideologies*, March 2013. Volume 12 (34). P. 173-208. Взято з: [https://www.researchgate.net/publication/236116051\\_Orthodoxy\\_church\\_state\\_and\\_national\\_identity\\_in\\_the\\_context\\_of\\_tendential\\_modernity](https://www.researchgate.net/publication/236116051_Orthodoxy_church_state_and_national_identity_in_the_context_of_tendential_modernity).
237. Cyrus Schleifer, Simon G Brauer, Visha R. Patel. Patterns of Conservative Religious Belief and Religious Practice across College Majors. In: *Sociology of Religion*, Autumn 2018. Volume 79. Issue 3. P. 299-322. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/srx034>.
238. Daniel Winchester. Religion as Theoretical Case, Lens, and Resource for Critique: Three Ways Social Theory Can Learn from the Study of Religion. In: *Sociology of Religion*, Autumn 2016. Volume 77. Issue 3. P. 241-260. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/srw019>.
239. Detlef Pollack. Varieties of Secularization Theories and Their Indispensable Core. In: *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 2015. Volume 90. Issue 1. P 60-79. Взято з: [https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/soziologie/personen/pollack/varieties\\_of\\_secularization\\_theories\\_and\\_their\\_indispensable\\_core.pdf](https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/soziologie/personen/pollack/varieties_of_secularization_theories_and_their_indispensable_core.pdf). DOI: 10.1080/00168890.2015.1002361
240. Dobbelaere K. *Secularisation: An Analysis at Three Levels*, 2002. Взято з: DOI: 10.1007/978-3-658-15250-5\_61.
241. Emily A. Greenfield, Nadine F. Marks Religious. Social Identity as an Explanatory Factor for Associations between More Frequent Formal Religious Participation and Psychological Well-Being In: *International Journal of Psychology Religion*, 2007. Volume 17. Issue 3. P. 245-259. Взято з: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2507864/#>.
242. Etim E. Okon. Religious Causation of War. In: *American International Journal of Contemporary Research*, 2013. Vol. 3. No 2. P. 71-78. Взято з: [http://www.aijcrnet.com/journals/Vol\\_3\\_No\\_2\\_February\\_2013/8.pdf](http://www.aijcrnet.com/journals/Vol_3_No_2_February_2013/8.pdf).
243. George L. K., Ellison C. G., Larson D. B. Explaining the relationships between religious involvement and health. In: *Psychological Inquiry*, 2002. Vol. 13, P. 190-200.

244. Greenfield E.A., & Marks N.F. Religious social identity as an explanatory factor for associations between more frequent formal religious participation and psychological well-being. In: *International Journal for the Psychology of Religion*, 2007. Vol. 17. P. 245-259.
245. Günter Thomas. The mediatization of religion – as temptation, seduction, and illusion. In: *Media, Culture & Society*, 2016. Vol. 38 (1). P. 37-47. Взято з: <https://doi.org/10.1177/0163443715615659>.
246. Huber S., Huber O. The Centrality of Religiosity Scale (CRS). In: *Religions*, 2012. Vol. 3. P/ 710-724.
247. Ingrid Storm. Does Economic Insecurity Predict Religiosity? Evidence from the European Social Survey 2002–2014. In: *Sociology of Religion*, 2017. Vol. 78. Issue 2. P.146-172. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/srw055>.
248. Isabella Kasselstrand. Nonbelievers in the Church: A Study of Cultural Religion in Sweden In: *Sociology of Religion*, 2015. Vol. 76, Issue 3. P. 275-294. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/srv026>.
249. Joseph O Baker, Gerardo Martí. Is the Religious Left Resurgent? In: *Sociology of Religion*, 2020. Vol. 81. Issue 2. P. 131-141. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/sraa004>.
250. Kersten Bayt Priest, Korie L. Edwards. Doing Identity: Power and the Reproduction of Collective Identity in Racially Diverse Congregations. In: *Sociology of Religion*, 2019. Vol. 80. Issue 4. P. 518-541. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/srz002>.
251. Kevin N. Flatt, Millard D. Haskell, Stephanie Burgoyne. Secularization and Attribution: How Mainline Protestant Clergy and Congregants Explain Church Growth and Decline. In: *Sociology of Religion*, 2018. Vol. 79. Issue 1. P. 78-107. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/srx044>.
252. Kinnvall C. Globalization and religious nationalism: Self, identity, and the search for ontological security. In: *Political Psychology*, 2004. Vol. 25. P. 741-767.

253. Krause N., Wulff K.M. Church-based social ties, a sense of belonging in a congregation, and physical health status. In: *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2005. Vol. 15. P. 73-94.
254. Lori G. Beaman. Living Well Together in a (non)Religious Future: Contributions from the Sociology of Religion In: *Sociology of Religion*, 2017. Vol. 78. Issue 1. P. 9-32. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/srw054>.
255. Markus H. Schafer. Who Talks Religion and What Are the Consequences for Social Ties? Unpacking a Sensitive Discussion Topic in Close Networks In: *Sociology of Religion*, 2018. Vol. 79. Issue 4. P. 395-424. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/srx069>.
256. Martin Durham. Christian Identity and the Politics of Religion. In: *Totalitarian Movements and Political Religions*, 2008. Vol. 9. Issue 1. P. 79-91. Взято з: DOI: 10.1080/14690760701856408.
257. Melissa J. Wilde. Complex Religion: Interrogating Assumptions of Independence in the Study of Religion. In: *Sociology of Religion*, 2018. Vol. 79. Issue 3. P. 287-298. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/srx047>.
258. Morris R. C. Identity Salience and Identity Importance in Identity Theory. In: *Current Research in Social Psychology*, 2013. Vol. 21 (8). P. 23-36. Взято з: [https://crisp.org.uiowa.edu/sites/crisp.org.uiowa.edu/files/2020-04/art12.1.13\\_2.pdf](https://crisp.org.uiowa.edu/sites/crisp.org.uiowa.edu/files/2020-04/art12.1.13_2.pdf).
259. Ostendorf David. Christian Identity: An American Heresy. In: *Journal of Hate Studies*, 2002. Vol. 1(1). P. 23-46. Взято з: [https://www.researchgate.net/publication/332996172\\_Christian\\_Identity\\_An\\_American\\_Heresy](https://www.researchgate.net/publication/332996172_Christian_Identity_An_American_Heresy).
260. Park C. L. Religiousness/spirituality and health: A meaning systems perspective. In: *Journal of Behavioral Medicine*, 2007. Vol. 30. P. 319-328.
261. Pavol Bargar. The Role of Story and Christian Identity. In: *Theological Anthropology in Ecumenical Perspective* (UNCE HUM/012 No. 204052),

2020. Взято з: [https://www.researchgate.net/publication/341520580\\_the\\_role\\_of\\_story\\_and\\_christian\\_identity](https://www.researchgate.net/publication/341520580_the_role_of_story_and_christian_identity).
262. Renate Ysseldyk, Kimberly Matheson, Hymie Anisman. Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion From a Social Identity Perspective. In: *Personality and Social Psychology Review*, 2010. Volume 14. Issue 1. P. 60-71. Взято з: <https://doi.org/10.1177/1088868309349693>.
263. Richard S. Balkin, Lewis Z. Schlosser, Dana Heller Levitt. Religious Identity and Cultural Diversity: Exploring the Relationships Between Religious Identity, Sexism, Homophobia, and Multicultural Competence? In: *Journal of Counseling & Development*, 2009. Vol. 87. P. 420-427. Взято з: <https://www.bjpa.org/content/upload/bjpa/reli/religiousidentity.pdf>.
264. Rogers M. B., Loewenthal K. M., Lewis C. A., Amlôt R., Cinnirella M., & Ansari H. The role of religious fundamentalism in terrorist violence: A social psychological analysis. In: *International Review of Psychiatry*, 2007. Vol. 19. P. 253-262.
265. Samuel D. Stabler. Church, Space, and Pluralism: Two Puritan Settlements, Territory, and Religious Tolerance In: *Sociology of Religion*, 2019. Vol. 80. Issue 2. P. 222-246. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/sry030>.
266. Samuel L. Perry, Joshua B. Grubbs. Formal or Functional? Traditional or Inclusive? Bible Translations as Markers of Religious Subcultures. In: *Sociology of Religion*, 2020. Vol. 81. Issue 3. P. 319-342. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/sraa003>.
267. Saroglou V., Delpierre V., Dernelle R. Values and religiosity: A meta-analysis of studies using Schwartz's model. In: *Personality and Individual Differences*, 2004. Vol. 37. P. 721-734.

268. Stephen Offutt. Multiple Modernities: The Role of World Religions in an Emerging Paradigm. In: *Journal of Contemporary Religion*, 2014. Vol. 29. Issue 3. P. 393-409.
269. Steward Harrison. Oppong Religion and Identity. In: *American International Journal of Contemporary Research* Vol. 3 No. 6; June 2013. P. 10-16. Взято з: [https://www.aijcrnet.com/journals/Vol\\_3\\_No\\_6\\_June\\_2013/2.pdf](https://www.aijcrnet.com/journals/Vol_3_No_6_June_2013/2.pdf)
270. Tariq Modood. Moderate Secularism, Religion as Identity and Respect for Religion In: *The Political Quarterly*, 2010. Vol. 81. P. 2-15. Взято з: [https://www.researchgate.net/publication/239793991\\_secularism\\_religion\\_as\\_identity\\_and\\_respect\\_for\\_religion](https://www.researchgate.net/publication/239793991_secularism_religion_as_identity_and_respect_for_religion).
271. Tsukur O. G. The application of content analysis for the textual construction of the Orthodox identity. *Наукові студії із соціальної та політичної психології: зб. статей / НАПН України, Ін-т соціальної та політичної психології ; [редакційна рада: М. М. Слюсаревський (голова), В. Г. Кремень, С. Д. Максименко та ін.] Київ: Міленіум, 2016. Вип. 38 (41). С. 73-82.*
272. Tymofii Brik. When Church Competition Matters? Intra-doctrinal Competition in Ukraine, 1992–2012. In: *Sociology of Religion*, 2019. Vol. 80. Issue 1. P. 45-82. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/sry005>.
273. Vasilios N. Makrides. Orthodox Anti-Westernism Today: A Hindrance to European Integration? In: *International journal for the Study of the Christian Church*, 2009. Vol. 9. Issue 3. P. 209-224. Взято з: <https://doi.org/10.1080/14742250903186935>.
274. Vasilios N. Makrides. Orthodox Christianity, Modernity and Postmodernity: Overview, Analysis and Assessment. In: *Religion, State and Society*, 2012. Vol 10. Issue 3-4. P. 248-285. Взято з: <https://doi.org/10.1080/09637494.2012.760229>.

275. Victor Roudometof. Nationalism, Globalization, Eastern Orthodoxy: 'Unthinking' the 'Clash of Civilizations' in Southeastern Europe". In: *European Journal of Social Theory*, 1999. Vol. 2 (2). P.233-247.
276. Vilchinsky N., Kravetz S. How are religious belief and behavior good for you? An investigation of mediators relating religion to mental health in a sample of Israeli Jewish students. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2005. Vol. 44. P. 459-471.
277. Wes Markofski, Brad R. Fulton, Richard L. Wood. Secular Evangelicals: Faith-Based Organizing and Four Modes of Public Religion. In: *Sociology of Religion*, 2020. Vol. 81. Issue 2. P. 158-184. Взято з: <https://doi.org/10.1093/socrel/srz045>.
278. Wohl M. J. A., Branscombe N. R. Forgiveness and collective guilt assignment to historical perpetrator groups depend on level of social category inclusiveness. In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 2005. Vol. 88. P. 288-303.

## ДОДАТКИ

### Додаток А

#### АНКЕТА

Уважаемый участник исследования! В последние годы, происходящие в нашей стране трансформации во многом изменили взгляды современного человека на религию. Проблема современной религиозности обсуждается не только учеными и политиками, но и самыми обычными людьми. Психологов интересует Ваше мнение об этом сложном, неоднозначном явлении личной и общественной жизни. Постарайтесь как можно более полно и искренне ответить на все поставленные вопросы, выбирая тот вариант ответа, который больше других соответствует Вашему мнению.

**1. Верующих сегодня становится больше, как бы Вы оценили это явление?**

- 1) это возврат к искренней вере;
- 2) поиск идеала, заполнение духовной пустоты;
- 3) раскаяние;
- 4) теперь так принято;
- 5) политическая игра;
- 7) восстановление традиций.

**2. Считаете ли Вы себя верующим человеком?**

- 1) да;
- 2) нет;
- 3) трудно определить точно.

**3. Какую религию Вы исповедуете?**

- 1) христианство: православие, католицизм, протестантизм;
- 2) ислам;
- 3) иудаизм;
- 4) буддизм;
- 5) атеист (атеизм).
- 6)

другую \_\_\_\_\_

Если Вы выбрали "Другую", напишите, пожалуйста, какую именно. В противном случае поставьте, пожалуйста "-".

**4. Соблюдаете ли Вы предписанные религией обряды, ритуалы?**

- 1) часто;
- 2) иногда;
- 3) редко;
- 4) никогда.

**5. Отмечаете ли Вы религиозные праздники?**

- 1) большинство, предписанных религией;
- 2) принятые в семье;
- 3) самые распространенные;
- 4) не отмечаю.



**6. Вы бываете в местах, где проводится богослужение (православный храм, костел, кирха, мечеть, синагога, буддийский храм, молельный дом и т. д.)?**

- 1) часто;
- 2) иногда;
- 3) редко;
- 4) никогда.

**7. Читаете ли Вы религиозную литературу, укажите, как часто?**

- 1) часто;
- 2) иногда;
- 3) редко;
- 4) никогда.

## Додаток Б

### БЛАНК ДЛЯ ВІДПОВІДЕЙ, НА ЯКОМУ МІСТИЛАСЯ ІНСТРУКЦІЯ ТА ВЛАСНЕ ПЕРЕЛІК ДЕСКРИПТОРІВ ПОВЕДІНКИ

**Інструкція:** уважаемые респонденты, Вашему вниманию предлагается список поступков/поведения. Ваша задача определить вероятность того или иного поступка/поведения для каждой из анализируемых ролевых позиций. Оцените вероятность каждого из 32 поступков по пятибалльной шкале (от 1 до 5):

**где такое поведение:**

- 1 – не приемлемо;
- 2 – скорее невозможно;
- 3 – скорее возможно, чем нет;
- 4 – приемлемо;
- 5 – абсолютно приемлемо.

Поступок/ поведение	Оценка				
	не приемлемо	скорее невозможно	скорее возможно, чем нет	приемлемо	абсолютно приемлемо
Раздражаться					
Строить семейную жизнь в соответствии с религиозным вероучением					
Лениться					
«Больше молчать, чем говорить»					
Лгать					
Завидовать					
Придерживаться религиозных праздников					
Учитывать только свои желания					
Читать молитвы					
Плохо выполнять служебные и домашние обязанности					
Уважительно относиться к родителям					
Обманывать мужа (жену), близких					
Помогать ближним					
Пользоваться контрацептивами					
Покупать ненужные вещи (или лишние)					
Брать участие в религиозных практиках					
Искать выгоды для себя					
Придерживаться традиционных религиозных ценностей					
Крестить детей					
Надеяться на Бога					
«Подставлять другую щеку»					
Верить в приметы					

Довольствоваться малым					
Пользоваться служебным положением					
Строить повседневную жизнь в соответствии с религиозными заповедями					
Активно участвовать в социальной жизни конфессии					
Соблюдать пост					
Прививать детям любовь к Богу					
Носить крестик					
Читать религиозную литературу					
Надеяться только на себя					
“Любить ближнего как самого себя”					

## Додаток В

### ДЖЕРЕЛА ДЛЯ ДИСКУРС-АНАЛІЗУ ІНСТИТУЦІЙНОЇ КОМПОНЕНТИ ПРАВОСЛАВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

#### I. Особистісні регулятиви:

1. Протоиерей Сергей Ганьковский, (2008). Подвиг терпения. *Ионинский листок*, 51 (485). Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/article/504/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/article/504/)
2. Иеромонах Гавриил, (2006). Вера и послушание. *Ионинский листок*, 47 (376). Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/article/361/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/article/361/)
3. О радости быть православным. (2006). (Святой праведный Иоанн Кронштадтский). *Ионинский листок*, 33 (362). Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/article/307/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/article/307/)
4. Митрополит Павел, (2020). Путь к Богу один – это глубокая вера. *Проповеди*. Взято з: <https://lavra.ua/put-k-bogu-odin-eto-glubokaya-vera/>
5. Митрополит Павел, (2020). Неделя о мытаре и фарисее. *Проповеди*. Взято з: <https://lavra.ua/nedelya-o-mytare-i-farisee/>
6. Не судите, да не судимы будете. (Из поучений преподобного аввы Дорофея). *Почаевский листок*. Взято з: <http://rochaev.org.ua/?pid=1346>
7. Протоиерей Алексей Уминский, (2009). Семья в современной Церкви *Ионинский листок*, № 8 (494). Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/article/525/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/article/525/)
8. Протоиерей Алексей Уминский, (2008). Вечное желание – свободы, чтобы быть ответственным. *Ионинский листок*, № 39 (473). Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/article/468/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/article/468/)

#### II. Ціннісно-нормативні регулятиви:

9. Архимандрит Пафнутий, (2020). Христианская свобода – это свобода от греха. *Печерский Благовестник*. Журнал Киево-Печерской Лавры, № 02. Взято з: <https://lavra.ua/uk/pecherskij-blagovisnik-02-2020>

10. Протоиерей Дмитрий Смирнов, (2011). Как жить и спастись в современном мире? *Ионинский листок*, № 78 (322). Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/article/322/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/article/322/)
11. Священник Александр Ильяшенко, (2006). О целомудрии. *Ионинский листок*, № 26 (355), 2006. Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/&page=4](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/&page=4)
12. Праздники Божией Матери. *Почаевский листок*. Взято з: <http://pochaev.org.ua/?pid=1359>
13. Арх. Лавретий (Малюк), (2020). Проповедь в Неделю о блудном сыне. *Проповеди*. 17.02.2020 Взято з: <https://lavra.ua/propoved-v-nedelyu-o-bludnom-syne/>
14. Схиарх. Феофил, (2019). Чтобы жить по-христиански, держитесь Православной Церкви. *Проповеди*. 03.04.2019 Взято з: <https://lavra.ua/chtoby-zhit-po-hristianski-derzhites-pravoslavnoj-tserkvi/>
15. Иеродиакон Парфений (Масалов), (2019). Свобода не грешить. Современные ценности и свободы через призму христианства. *Печерский Благовестник*. Журнал Киево-Печерской Лавры № 01. Взято з: [https://lavra.ua/wp-content/uploads/2020/07/Pecherskij\\_Blagovestnik\\_01\\_2019.pdf](https://lavra.ua/wp-content/uploads/2020/07/Pecherskij_Blagovestnik_01_2019.pdf)

### **III. Мотиваційні регулятиви:**

16. Протоиерей Сергей Четвериков, (2007). Жизнь после смерти. *Ионинский листок* № 48 (430). Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/article/448/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/article/448/)
17. Храм Божий – источник Благословений Божиих. *Почаевский листок*. Взято з: <http://pochaev.org.ua/?pid=1366>
18. Как провести день по-Божьи? *Почаевский листок*. Взято з: <http://pochaev.org.ua/?pid=1371>
19. Святая Православная Церковь предостерегает *Почаевский листок*. Взято з: <http://pochaev.org.ua/?pid=1336>

20. Митрополит Павел, (2017). «...дай Бог, чтобы покаяние Закхеево всегда было с нами». *Проповеди*. 30.01.2017 Взято з: <https://lavra.ua/daj-bog-chtoby-pokayanie-zakheevo-vsegda-bylo-s-nami/>

21. Митрополит Онуфрій, (2019). Преподобні Печерські отці навчають любити ближнього, а до себе ставитися критично. *Печерський Благовестник*. Журнал Києво-Печерської Лаври № 01. Взято з: <https://lavra.ua/ocherednoj-pecherskij-blagovestnik-priurochen-k-pashe/>

22. Иеродиакон Христофор (Задорожний), (2019). Где искать потерянную драхму или сомневающимся в посещении храма. *Печерський Благовестник*. Журнал Києво-Печерської Лаври № 01. Взято з: [https://lavra.ua/wp-content/uploads/2020/07/Pecherskij\\_Blagovestnik\\_01\\_2019.pdf](https://lavra.ua/wp-content/uploads/2020/07/Pecherskij_Blagovestnik_01_2019.pdf)

23. Георгий Панков, (2020). Эпидемия как вызов к самопознанию. *Печерський Благовестник*. Журнал Києво-Печерської Лаври № 03. Взято з: [https://lavra.ua/wp-content/uploads/2020/07/ZHurnal-Pecherskij-Vlagovesnik\\_3.20202.pdf](https://lavra.ua/wp-content/uploads/2020/07/ZHurnal-Pecherskij-Vlagovesnik_3.20202.pdf)

#### **IV. Поведінкові регулятиви:**

24. Протоиерей Валериан Кречетов, (2008). Исповедь - не роман, а борьба. *Ионинский листок* № 43 (477). Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/article/482/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/article/482/)

25. Священник Артемий Владимиров, (2007). Зачем нужна исповедь? *Ионинский листок* № 48 (430). Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/number/111/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/number/111/)

26. О борьбе с греховными помыслами. *Почаевский листок*. Взято з: <http://pochaev.org.ua/?pid=1362>

27. Як готуватися до Святого Причастя. *Почаевский листок*. Взято з: <http://pochaev.org.ua/?pid=1350>

28. Иеродиакон Павел (Музычук), (2010). Как быть христианином в современном мире. *Печерський Благовестник*. Журнал Києво-Печерської

Лавры № 01. Взято з: <https://lavra.ua/ocherednoj-pecherskij-blagovestnik-priurochen-k-pashe/>

29. Протоиерей Сергей Ганьковский, (2009). Войдите все в радость Господа своего *Ионинский листок*, № 16 (502). Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/article/543/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/article/543/)

30. Протоиерей Всеволод Чаплин, (2009). Нравственность в Церкви и вне ее. *Ионинский листок*, № 11 (497). Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/article/533/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/article/533/)

31. Старец Иосиф Ватопедский, (2009). Путь покаяния. *Ионинский листок*, № 50 (484). Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/article/502/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/article/502/)

32. Сердце без молитвы – целлофановый пакет без груза. Из наставлений о молитве архимандрита Эмилиана (Вафидиса). *Ионинский листок*, № 51 (433), 2007. Взято з: [http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real\\_url=/publishing/il/article/456/](http://iona.kiev.ua/cgiapp.py?real_url=/publishing/il/article/456/)

## Додаток Г

### РОЗРАХУНКИ ПОКАЗНИКІВ НАДІЙНОСТІ ЯК УЗГОДЖЕНОСТІ ОПИТУВАЛЬНИКА

#### Показники надійності: шкала «Родина»

#### Case Processing Summary

		N	%
Cases	Valid	137	100,0
	Excluded <sup>a</sup>	0	,0
	Total	137	100,0

a. Listwise deletion based on all variables in the procedure.

#### Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	N of Items
,773	12

#### Item Statistics

	Mean	Std. Deviation	N
VAR1сімья	,6569	,47648	137
VAR2сімья	,8175	,38766	137
VAR3сімья	,4234	,49590	137
VAR4сімья	,7007	,45962	137
VAR5сімья	,2190	,41507	137
VAR6сімья	,5401	,50021	137
VAR7сімья	,3358	,47399	137
VAR8сімья	,5401	,50021	137
VAR9сімья	,9343	,24865	137
VAR10сімья	,4818	,50150	137
VAR11сімья	,7664	,42466	137
VAR12сімья	,3869	,48882	137

#### Item-Total Statistics

	Scale Mean if Item Deleted	Scale Variance if Item Deleted	Corrected Item-Total Correlation	Cronbach's Alpha if Item Deleted
VAR1сімья	6,1460	4,067	,530	,775
VAR2сімья	5,9854	3,926	,578	,752
VAR3сімья	6,3796	3,825	,444	,762
VAR4сімья	6,1022	3,769	,358	,742



VAR5семья	6,5839	4,112	,399	,767
VAR6семья	6,2628	3,578	,676	,719
VAR7семья	6,4672	3,765	,696	,746
VAR8семья	6,2628	3,401	,579	,784
VAR9семья	5,8686	4,468	,770	,608
VAR10семья	6,3212	3,602	,461	,724
VAR11семья	6,0365	3,697	,690	,720
VAR12семья	6,4161	3,759	,586	,749

### Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	Part 1	Value	,731
		N of Items	6 <sup>a</sup>
	Part 2	Value	,770
		N of Items	6 <sup>b</sup>
		Total N of Items	12
		Correlation Between Forms	,830
Spearman-Brown Coefficient		Equal Length	,893
		Unequal Length	,893
		Guttman Split-Half Coefficient	,891

a. The items are: VAR1семья, VAR2семья, VAR3семья, VAR4семья, VAR5семья, VAR6семья.

b. The items are: VAR7семья, VAR8семья, VAR9семья, VAR10семья, VAR11семья, VAR12семья.

### Показники надійності: шкала «Суспільство»

#### Case Processing Summary

		N	%
Cases	Valid	137	100,0
	Excluded <sup>a</sup>	0	,0
	Total	137	100,0

a. Listwise deletion based on all variables in the procedure.

#### Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	N of Items
,742	12

### Item Statistics

	Mean	Std. Deviation	N
VAR13общество	,5036	,50182	137
VAR14общество	,6934	,46276	137
VAR15общество	,6788	,46864	137
VAR16общество	,4964	,50182	137
VAR17общество	,7299	,44563	137
VAR18общество	,5693	,49699	137
VAR19общество	,4453	,49882	137
VAR20общество	,7226	,44934	137
VAR21общество	,8248	,38152	137
VAR22общество	,5328	,50075	137
VAR23общество	,5401	,50021	137
VAR24общество	,4891	,50171	137

### Item-Total Statistics

	Scale Mean if Item Deleted	Scale Variance if Item Deleted	Corrected Item-Total Correlation	Cronbach's Alpha if Item Deleted
VAR13общество	6,7226	5,320	,758	,747
VAR14общество	6,5328	5,530	,608	,699
VAR15общество	6,5474	5,588	,672	,705
VAR16общество	6,7299	5,493	,477	,703
VAR17общество	6,4964	5,722	,734	,713
VAR18общество	6,6569	5,977	,668	,743
VAR19общество	6,7810	5,981	,665	,743
VAR20общество	6,5036	6,222	,593	,653
VAR21общество	6,4015	6,389	,751	,655
VAR22общество	6,6934	5,905	,496	,638
VAR23общество	6,6861	5,467	,391	,701
VAR24общество	6,7372	5,460	,393	,700

### Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	Part 1	Value	,736
		N of Items	6 <sup>a</sup>
	Part 2	Value	,702
		N of Items	6 <sup>b</sup>
		Total N of Items	12
		Correlation Between Forms	,840
Spearman-Brown Coefficient		Equal Length	,807
		Unequal Length	,807

Guttman Split-Half Coefficient	,801
--------------------------------	------

a. The items are: VAR13общество, VAR14общество, VAR15общество, VAR16общество, VAR17общество, VAR18общество.

b. The items are: VAR19общество, VAR20общество, VAR21общество, VAR22общество, VAR23общество, VAR24общество.

### Показники надійності: шкала «Особистість»

#### Case Processing Summary

		N	%
Cases	Valid	137	100,0
	Excluded <sup>a</sup>	0	,0
	Total	137	100,0

a. Listwise deletion based on all variables in the procedure.

#### Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	N of Items
,811	12

#### Item Statistics

	Mean	Std. Deviation	N
VAR25личность	,4161	,49471	137
VAR26личность	,1168	,32235	137
VAR27личность	,1533	,36158	137
VAR28личность	,2263	,41996	137
VAR29личность	,4015	,49199	137
VAR30личность	,2774	,44934	137
VAR31личность	,5912	,49341	137
VAR32личность	,7372	,44176	137
VAR33личность	,9708	,16898	137
VAR34личность	,8686	,33906	137
VAR35личность	,5474	,49957	137
VAR36личность	,3504	,47883	137

#### Item-Total Statistics

	Scale Mean if Item Deleted	Scale Variance if Item Deleted	Corrected Item-Total Correlation	Cronbach's Alpha if Item Deleted
VAR25личность	5,2409	3,419	,619	,804
VAR26личность	5,5401	3,456	,622	,805
VAR27личность	5,5036	3,487	,631	,804
VAR28личность	5,4307	3,203	,456	,818

VAR29личность	5,2555	2,956	,512	,786
VAR30личность	5,3796	3,355	,800	,758
VAR31личность	5,0657	3,518	,496	,800
VAR32личность	4,9197	3,839	,618	,737
VAR33личность	4,6861	4,055	,627	,822
VAR34личность	4,7883	4,448	,666	,794
VAR35личность	5,1095	3,642	,691	,803
VAR36личность	5,3066	3,435	,506	,801

### Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	Part 1	Value	,780
		N of Items	6 <sup>a</sup>
	Part 2	Value	,808 <sup>b</sup>
		N of Items	6 <sup>c</sup>
		Total N of Items	12
			Correlation Between Forms
Spearman-Brown Coefficient	Equal Length		,791
	Unequal Length		,791
	Guttman Split-Half Coefficient		,765

a. The items are: VAR25личность, VAR26личность, VAR27личность, VAR28личность, VAR29личность, VAR30личность.

b. The value is negative due to a negative average covariance among items. This violates reliability model assumptions. You may want to check item codings.

c. The items are: VAR31личность, VAR32личность, VAR33личность, VAR34личность, VAR35личность, VAR36личность.

### Перевірка характеру розподілення шкал

#### Tests of Normality

	Kolmogorov-Smirnov <sup>a</sup>			Shapiro-Wilk		
	Statistic	df	Sig.	Statistic	df	Sig.
FAM		137	,200*	,987	137	,225

a. Lilliefors Significance Correction

\*. This is a lower bound of the true significance.

#### Tests of Normality

	Kolmogorov-Smirnov <sup>a</sup>			Shapiro-Wilk		
	Statistic	df	Sig.	Statistic	df	Sig.
SOC		137	,200*	,987	137	,219

a. Lilliefors Significance Correction

\*. This is a lower bound of the true significance.

### Tests of Normality

	Kolmogorov-Smirnov <sup>a</sup>			Shapiro-Wilk		
	Statistic	df	Sig.	Statistic	df	Sig.
PERS		137	,200*	,989	137	,374

a. Lilliefors Significance Correction

\*. This is a lower bound of the true significance.

Додаток Д

РОЗРАХУНКИ РЕТЕСТОВОЇ НАДІЙНОСТІ ШКАЛ ОПИТУВАЛЬНИКА

«Надійність як стабільність» шкал (тест-ретест)

		rFAM	rSOC	rPERS
FAM	Pearson Correlation	<b>,853**</b>	,255**	,283**
	Sig. (2-tailed)	<b>,000</b>	,003	,001
	N	<b>137</b>	137	137
Soc	Pearson Correlation	,192*	<b>,881**</b>	,275**
	Sig. (2-tailed)	,024	<b>,000</b>	,001
	N	137	<b>137</b>	137
Pers	Pearson Correlation	,193*	,307**	<b>,863**</b>
	Sig. (2-tailed)	,024	,000	<b>,000</b>
	N	137	137	<b>137</b>

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

\* . Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

## Додаток Е

**КОНФІРМАТОРНИЙ ФАКТОРНИЙ АНАЛІЗ  
(ПЕРЕВІРКА СТРУКТУРИ ОПИТУВЛАВНИКА)**

Correlation Matrix<sup>a</sup>

		VAR1сeмья	VAR2сeмья	VAR3сeмья	VAR4сeмья
Correlation	VAR1сeмья	1,000	,057	-,283	-,036
	VAR2сeмья	,057	1,000	-,169	-,061
	VAR3сeмья	-,283	-,169	1,000	,270
	VAR4сeмья	-,036	-,061	,270	1,000
	VAR5сeмья	,011	-,070	,154	,115
	VAR6сeмья	,012	,247	-,010	,037
	VAR7сeмья	,123	,136	,142	,161
	VAR8сeмья	,104	,171	,109	,133
	VAR9сeмья	-,192	-,125	,048	,020
	VAR10сeмья	,143	,229	-,057	,183
	VAR11сeмья	,037	,097	,229	-,022
	VAR12сeмья	,069	,142	,199	,028
	VAR13общество	,082	,174	-,065	,053
	VAR14общество	,220	,055	,089	,084
	VAR15общество	,096	,161	-,107	,097
	VAR16общество	,164	,053	-,023	-,148
	VAR17общество	-,024	,053	-,244	-,039
	VAR18общество	,086	,047	-,060	,108
	VAR19общество	-,126	,005	,124	,040
	VAR20общество	,067	,003	-,096	-,156
	VAR21общество	-,131	,031	-,227	,076
	VAR22общество	,032	-,177	,062	,378
	VAR23общество	-,081	,133	-,010	,229
	VAR24общество	-,031	-,029	,078	,002
	VAR25личность	,017	,015	,056	,293
	VAR26личность	-,072	,113	-,128	,089
	VAR27личность	-,077	-,061	-,119	-,120
	VAR28личность	-,050	,030	-,181	,087
	VAR29личность	,090	,079	-,009	,210
	VAR30личность	,036	,082	-,168	-,022
	VAR31личность	,025	,184	-,129	,040
	VAR32личность	,023	-,153	,008	-,028
	VAR33личность	-,125	,255	,061	,076
	VAR34личность	,038	-,128	,071	-,065
	VAR35личность	,208	,102	-,200	-,018
	VAR36личность	,047	,189	,021	,079

Correlation Matrix<sup>a</sup>

		VAR1семья	VAR2семья	VAR3семья	VAR4семья
Correlation	VAR1семья	1,000	,057	-,283	-,036
	VAR2семья	,057	1,000	-,169	-,061
	VAR3семья	-,283	-,169	1,000	,270
	VAR4семья	-,036	-,061	,270	1,000
	VAR5семья	,011	-,070	,154	,115
	VAR6семья	,012	,247	-,010	,037
	VAR7семья	,123	,136	,142	,161
	VAR8семья	,104	,171	,109	,133
	VAR9семья	-,192	-,125	,048	,020
	VAR10семья	,143	,229	-,057	,183
	VAR11семья	,037	,097	,229	-,022
	VAR12семья	,069	,142	,199	,028
	VAR13общество	,082	,174	-,065	,053
	VAR14общество	,220	,055	,089	,084
	VAR15общество	,096	,161	-,107	,097
	VAR16общество	,164	,053	-,023	-,148
	VAR17общество	-,024	,053	-,244	-,039
	VAR18общество	,086	,047	-,060	,108
	VAR19общество	-,126	,005	,124	,040
	VAR20общество	,067	,003	-,096	-,156
	VAR21общество	-,131	,031	-,227	,076
	VAR22общество	,032	-,177	,062	,378
	VAR23общество	-,081	,133	-,010	,229
	VAR24общество	-,031	-,029	,078	,002
	VAR25личность	,017	,015	,056	,293
	VAR26личность	-,072	,113	-,128	,089
	VAR27личность	-,077	-,061	-,119	-,120
	VAR28личность	-,050	,030	-,181	,087
	VAR29личность	,090	,079	-,009	,210
	VAR30личность	,036	,082	-,168	-,022
	VAR31личность	,025	,184	-,129	,040
	VAR32личность	,023	-,153	,008	-,028
	VAR33личность	-,125	,255	,061	,076
	VAR34личность	,038	-,128	,071	-,065
	VAR35личность	,208	,102	-,200	-,018
	VAR36личность	,047	,189	,021	,079

a. Determinant = 0,497



**Correlation Matrix<sup>a</sup>**

		VAR5семья	VAR6семья	VAR7семья	VAR8семья
Correlation	VAR1семья	,011	,012	,123	,104
	VAR2семья	-,070	,247	,136	,171
	VAR3семья	,154	-,010	,142	,109
	VAR4семья	,115	,037	,161	,133
	VAR5семья	1,000	-,184	,035	-,007
	VAR6семья	-,184	1,000	,036	,295
	VAR7семья	,035	,036	1,000	,098
	VAR8семья	-,007	,295	,098	1,000
	VAR9семья	-,073	-,008	-,061	-,126
	VAR10семья	-,087	,303	,026	,333
	VAR11семья	,000	,425	,173	,183
	VAR12семья	,232	-,019	-,057	,131
	VAR13общество	,314	,021	,057	,402
	VAR14общество	,352	,054	,003	,339
	VAR15общество	,062	,087	,191	,306
	VAR16общество	,145	,096	,129	,447
	VAR17общество	-,036	,033	-,055	,263
	VAR18общество	-,074	-,093	,025	,174
	VAR19общество	,236	-,264	-,108	,178
	VAR20общество	-,106	-,081	,026	,279
	VAR21общество	-,035	-,001	-,160	-,156
	VAR22общество	,213	-,042	-,078	,163
	VAR23общество	,311	,030	,067	,148
	VAR24общество	,329	-,006	-,046	,082
	VAR25личность	,412	-,053	,090	,274
	VAR26личность	,082	,199	-,018	,290
	VAR27личность	,020	,189	-,045	,149
	VAR28личность	,262	,184	,022	,219
	VAR29личность	,250	,128	,174	,188
	VAR30личность	,184	,114	,008	,114
	VAR31личность	-,026	,216	,057	,097
	VAR32личность	-,085	,015	,108	,148
	VAR33личность	-,013	,101	,031	,101
	VAR34личность	-,003	-,055	-,135	-,272
	VAR35личность	-,157	,132	-,192	-,074
	VAR36личность	,166	,248	,223	,371

a. Determinant = 0,497

Correlation Matrix<sup>a</sup>

		VAR9семья	VAR10семья	VAR11семья	VAR12семья
Correlation	VAR1семья	-,192	,143	,037	,069
	VAR2семья	-,125	,229	,097	,142
	VAR3семья	,048	-,057	,229	,199
	VAR4семья	,020	,183	-,022	,028
	VAR5семья	-,073	-,087	,000	,232
	VAR6семья	-,008	,303	,425	-,019
	VAR7семья	-,061	,026	,173	-,057
	VAR8семья	-,126	,333	,183	,131
	VAR9семья	1,000	-,216	-,077	,029
	VAR10семья	-,216	1,000	,049	,044
	VAR11семья	-,077	,049	1,000	,013
	VAR12семья	,029	,044	,013	1,000
	VAR13общество	-,145	,110	,142	,279
	VAR14общество	,015	,039	,082	,268
	VAR15общество	,007	,006	-,010	,065
	VAR16общество	-,208	,036	,030	,171
	VAR17общество	-,029	,027	-,064	-,091
	VAR18общество	,067	,012	,042	-,157
	VAR19общество	,060	-,188	-,130	,193
	VAR20общество	-,098	,141	-,034	-,010
	VAR21общество	,188	,022	-,118	-,225
	VAR22общество	-,012	,083	,002	-,067
	VAR23общество	-,067	,069	,114	,011
	VAR24общество	-,094	-,096	,126	,122
	VAR25личность	-,135	,135	,011	,059
	VAR26личность	-,271	,013	-,014	-,009
	VAR27личность	,031	-,086	,091	-,005
	VAR28личность	-,279	,037	,134	-,107
	VAR29личность	,037	-,074	-,076	-,070
	VAR30личность	-,165	,055	,034	-,124
	VAR31личность	,079	,059	-,003	-,071
	VAR32личность	,043	,111	-,134	-,037
	VAR33личность	-,046	,167	,212	,138
	VAR34личность	,159	,029	-,010	,043
	VAR35личность	,055	,025	-,051	-,181
	VAR36личность	,133	-,034	,044	,139

a. Determinant = 0,497

**Correlation Matrix<sup>a</sup>**

		VAR13общес ТВО	VAR14общес ТВО	VAR15общес ТВО	VAR16общес ТВО
Correlation	VAR1семья	,082	,220	,096	,164
	VAR2семья	,174	,055	,161	,053
	VAR3семья	-,065	,089	-,107	-,023
	VAR4семья	,053	,084	,097	-,148
	VAR5семья	,314	,352	,062	,145
	VAR6семья	,021	,054	,087	,096
	VAR7семья	,057	,003	,191	,129
	VAR8семья	,402	,339	,306	,447
	VAR9семья	-,145	,015	,007	-,208
	VAR10семья	,110	,039	,006	,036
	VAR11семья	,142	,082	-,010	,030
	VAR12семья	,279	,268	,065	,171
	VAR13общество	1,000	,290	,286	,343
	VAR14общество	,290	1,000	,526	,375
	VAR15общество	,286	,526	1,000	,401
	VAR16общество	,343	,375	,401	1,000
	VAR17общество	,120	,202	,321	,078
	VAR18общество	,169	,061	,033	,097
	VAR19общество	,243	,150	-,013	,109
	VAR20общество	,037	-,058	,063	,126
	VAR21общество	,003	-,057	,053	-,080
	VAR22общество	,065	,139	-,049	-,007
	VAR23общество	,314	,085	,118	,125
	VAR24общество	,300	,239	,110	,255
	VAR25личность	,275	,401	,263	,199
	VAR26личность	,361	,143	,201	,321
	VAR27личность	,139	,019	,162	,307
	VAR28личность	,258	,133	,297	,266
	VAR29личность	,128	,351	,308	,170
	VAR30личность	,159	,094	,182	,005
	VAR31личность	,065	-,005	,064	-,065
	VAR32личность	-,128	,071	,229	,195
	VAR33личность	,088	,167	,159	,085
	VAR34личность	-,256	-,118	-,129	-,262
	VAR35личность	-,287	-,032	-,060	-,065
	VAR36личность	,362	,156	,177	,250

a. Determinant = 0,497

**Correlation Matrix<sup>a</sup>**

		VAR17общес ТВО	VAR18общес ТВО	VAR19общес ТВО	VAR20общес ТВО
Correlation	VAR1семья	-,024	,086	-,126	,067
	VAR2семья	,053	,047	,005	,003
	VAR3семья	-,244	-,060	,124	-,096
	VAR4семья	-,039	,108	,040	-,156
	VAR5семья	-,036	-,074	,236	-,106
	VAR6семья	,033	-,093	-,264	-,081
	VAR7семья	-,055	,025	-,108	,026
	VAR8семья	,263	,174	,178	,279
	VAR9семья	-,029	,067	,060	-,098
	VAR10семья	,027	,012	-,188	,141
	VAR11семья	-,064	,042	-,130	-,034
	VAR12семья	-,091	-,157	,193	-,010
	VAR13общество	,120	,169	,243	,037
	VAR14общество	,202	,061	,150	-,058
	VAR15общество	,321	,033	-,013	,063
	VAR16общество	,078	,097	,109	,126
	VAR17общество	1,000	,102	,016	,284
	VAR18общество	,102	1,000	,038	,054
	VAR19общество	,016	,038	1,000	,096
	VAR20общество	,284	,054	,096	1,000
	VAR21общество	,022	,065	-,089	-,157
	VAR22общество	,155	,190	-,015	-,057
	VAR23общество	,197	,085	,090	,083
	VAR24общество	,168	-,034	,181	-,014
	VAR25личность	-,054	,166	,167	-,139
	VAR26личность	,119	-,051	,040	-,029
	VAR27личность	,168	,002	,026	,128
	VAR28личность	,250	-,023	,007	,218
	VAR29личность	,062	,081	-,105	,008
	VAR30личность	,083	-,120	-,030	,056
	VAR31личность	-,004	-,004	-,092	,115
	VAR32личность	,347	-,084	,101	,334
	VAR33личность	-,008	,024	,068	,086
	VAR34личность	-,042	,011	-,130	,049
	VAR35личность	,008	,216	-,277	-,039
	VAR36личность	,068	,052	,050	,011

a. Determinant = 0,497

Correlation Matrix<sup>a</sup>

		VAR21общес тво	VAR22общес тво	VAR23общес тво	VAR24общес тво
Correlation	VAR1семья	-,131	,032	-,081	-,031
	VAR2семья	,031	-,177	,133	-,029
	VAR3семья	-,227	,062	-,010	,078
	VAR4семья	,076	,378	,229	,002
	VAR5семья	-,035	,213	,311	,329
	VAR6семья	-,001	-,042	,030	-,006
	VAR7семья	-,160	-,078	,067	-,046
	VAR8семья	-,156	,163	,148	,082
	VAR9семья	,188	-,012	-,067	-,094
	VAR10семья	,022	,083	,069	-,096
	VAR11семья	-,118	,002	,114	,126
	VAR12семья	-,225	-,067	,011	,122
	VAR13общество	,003	,065	,314	,300
	VAR14общество	-,057	,139	,085	,239
	VAR15общество	,053	-,049	,118	,110
	VAR16общество	-,080	-,007	,125	,255
	VAR17общество	,022	,155	,197	,168
	VAR18общество	,065	,190	,085	-,034
	VAR19общество	-,089	-,015	,090	,181
	VAR20общество	-,157	-,057	,083	-,014
	VAR21общество	1,000	,184	,191	,105
	VAR22общество	,184	1,000	,222	,184
	VAR23общество	,191	,222	1,000	,405
	VAR24общество	,105	,184	,405	1,000
	VAR25личность	,038	,167	,214	,241
	VAR26личность	,108	,158	,108	,053
	VAR27личность	,036	,074	-,014	-,051
	VAR28личность	,066	,192	,254	,134
	VAR29личность	,103	,170	,128	,063
	VAR30личность	,028	,155	,179	,079
	VAR31личность	,203	-,064	,156	-,137
	VAR32личность	-,188	-,027	-,052	,086
	VAR33личность	,034	,098	,188	,170
	VAR34личность	,105	-,148	-,012	-,138
	VAR35личность	,121	,030	-,133	-,137
	VAR36личность	-,145	-,079	,064	-,106

a. Determinant = 0,497

**Correlation Matrix<sup>a</sup>**

		VAR25лично сть	VAR26лично сть	VAR27лично сть	VAR28лично сть
Correlation	VAR1семья	,017	-,072	-,077	-,050
	VAR2семья	,015	,113	-,061	,030
	VAR3семья	,056	-,128	-,119	-,181
	VAR4семья	,293	,089	-,120	,087
	VAR5семья	,412	,082	,020	,262
	VAR6семья	-,053	,199	,189	,184
	VAR7семья	,090	-,018	-,045	,022
	VAR8семья	,274	,290	,149	,219
	VAR9семья	-,135	-,271	,031	-,279
	VAR10семья	,135	,013	-,086	,037
	VAR11семья	,011	-,014	,091	,134
	VAR12семья	,059	-,009	-,005	-,107
	VAR13общество	,275	,361	,139	,258
	VAR14общество	,401	,143	,019	,133
	VAR15общество	,263	,201	,162	,297
	VAR16общество	,199	,321	,307	,266
	VAR17общество	-,054	,119	,168	,250
	VAR18общество	,166	-,051	,002	-,023
	VAR19общество	,167	,040	,026	,007
	VAR20общество	-,139	-,029	,128	,218
	VAR21общество	,038	,108	,036	,066
	VAR22общество	,167	,158	,074	,192
	VAR23общество	,214	,108	-,014	,254
	VAR24общество	,241	,053	-,051	,134
	VAR25личность	1,000	,200	,011	,287
	VAR26личность	,200	1,000	,539	,509
	VAR27личность	,011	,539	1,000	,593
	VAR28личность	,287	,509	,593	1,000
	VAR29личность	,245	,398	,148	,269
	VAR30личность	,205	,232	,098	,210
	VAR31личность	,039	,117	-,100	,059
	VAR32личность	-,034	-,041	,116	,164
	VAR33личность	,058	-,072	-,047	-,010
	VAR34личность	-,242	-,531	-,134	-,306
	VAR35личность	-,066	,011	,061	,001
	VAR36личность	,218	,257	,197	,151

a. Determinant = 0,497

Correlation Matrix<sup>a</sup>

		VAR29лично сть	VAR30лично сть	VAR31лично сть	VAR32лично сть
Correlation	VAR1семья	,090	,036	,025	,023
	VAR2семья	,079	,082	,184	-,153
	VAR3семья	-,009	-,168	-,129	,008
	VAR4семья	,210	-,022	,040	-,028
	VAR5семья	,250	,184	-,026	-,085
	VAR6семья	,128	,114	,216	,015
	VAR7семья	,174	,008	,057	,108
	VAR8семья	,188	,114	,097	,148
	VAR9семья	,037	-,165	,079	,043
	VAR10семья	-,074	,055	,059	,111
	VAR11семья	-,076	,034	-,003	-,134
	VAR12семья	-,070	-,124	-,071	-,037
	VAR13общество	,128	,159	,065	-,128
	VAR14общество	,351	,094	-,005	,071
	VAR15общество	,308	,182	,064	,229
	VAR16общество	,170	,005	-,065	,195
	VAR17общество	,062	,083	-,004	,347
	VAR18общество	,081	-,120	-,004	-,084
	VAR19общество	-,105	-,030	-,092	,101
	VAR20общество	,008	,056	,115	,334
	VAR21общество	,103	,028	,203	-,188
	VAR22общество	,170	,155	-,064	-,027
	VAR23общество	,128	,179	,156	-,052
	VAR24общество	,063	,079	-,137	,086
	VAR25личность	,245	,205	,039	-,034
	VAR26личность	,398	,232	,117	-,041
	VAR27личность	,148	,098	-,100	,116
	VAR28личность	,269	,210	,059	,164
	VAR29личность	1,000	,291	,317	-,019
	VAR30личность	,291	1,000	,051	,000
	VAR31личность	,317	,051	1,000	-,024
	VAR32личность	-,019	,000	-,024	1,000
	VAR33личность	,054	,011	-,056	-,104
	VAR34личность	-,166	-,049	-,016	-,085
	VAR35личность	,176	,006	,139	,124
	VAR36личность	,304	,228	,082	-,083

a. Determinant = 0,497

Correlation Matrix<sup>a</sup>

		VAR33лично сть	VAR34лично сть	VAR35лично сть	VAR36лично сть
Correlation	VAR1семья	-,125	,038	,208	,047
	VAR2семья	,255	-,128	,102	,189
	VAR3семья	,061	,071	-,200	,021
	VAR4семья	,076	-,065	-,018	,079
	VAR5семья	-,013	-,003	-,157	,166
	VAR6семья	,101	-,055	,132	,248
	VAR7семья	,031	-,135	-,192	,223
	VAR8семья	,101	-,272	-,074	,371
	VAR9семья	-,046	,159	,055	,133
	VAR10семья	,167	,029	,025	-,034
	VAR11семья	,212	-,010	-,051	,044
	VAR12семья	,138	,043	-,181	,139
	VAR13общество	,088	-,256	-,287	,362
	VAR14общество	,167	-,118	-,032	,156
	VAR15общество	,159	-,129	-,060	,177
	VAR16общество	,085	-,262	-,065	,250
	VAR17общество	-,008	-,042	,008	,068
	VAR18общество	,024	,011	,216	,052
	VAR19общество	,068	-,130	-,277	,050
	VAR20общество	,086	,049	-,039	,011
	VAR21общество	,034	,105	,121	-,145
	VAR22общество	,098	-,148	,030	-,079
	VAR23общество	,188	-,012	-,133	,064
	VAR24общество	,170	-,138	-,137	-,106
	VAR25личность	,058	-,242	-,066	,218
	VAR26личность	-,072	-,531	,011	,257
	VAR27личность	-,047	-,134	,061	,197
	VAR28личность	-,010	-,306	,001	,151
	VAR29личность	,054	-,166	,176	,304
	VAR30личность	,011	-,049	,006	,228
	VAR31личность	-,056	-,016	,139	,082
	VAR32личность	-,104	-,085	,124	-,083
	VAR33личность	1,000	,189	-,071	-,054
	VAR34личность	,189	1,000	,037	-,348
	VAR35личность	-,071	,037	1,000	-,070
	VAR36личность	-,054	-,348	-,070	1,000

a. Determinant = 0,497



### KMO and Bartlett's Test

	Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy.	,833
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	1716,072
	Df	630
	Sig.	,000

### Communalities

	Initial	Extraction
VAR1семья	1,000	,879
VAR2семья	1,000	,736
VAR3семья	1,000	,712
VAR4семья	1,000	,513
VAR5семья	1,000	,501
VAR6семья	1,000	,657
VAR7семья	1,000	,587
VAR8семья	1,000	,537
VAR9семья	1,000	,484
VAR10семья	1,000	,703
VAR11семья	1,000	,781
VAR12семья	1,000	,666
VAR13общество	1,000	,472
VAR14общество	1,000	,590
VAR15общество	1,000	,540
VAR16общество	1,000	,648
VAR17общество	1,000	,362
VAR18общество	1,000	,631
VAR19общество	1,000	,764
VAR20общество	1,000	,697
VAR21общество	1,000	,798
VAR22общество	1,000	,727
VAR23общество	1,000	,693
VAR24общество	1,000	,503
VAR25личность	1,000	,637
VAR26личность	1,000	,512
VAR27личность	1,000	,582
VAR28личность	1,000	,500
VAR29личность	1,000	,692
VAR30личность	1,000	,691
VAR31личность	1,000	,636
VAR32личность	1,000	,734
VAR33личность	1,000	,775
VAR34личность	1,000	,630
VAR35личность	1,000	,704
VAR36личность	1,000	,659

Extraction Method: Principal Component Analysis.

**Total Variance Explained**

Component	Initial Eigenvalues		
	Total	% of Variance	Cumulative %
1	4,896	13,599	13,599
2	2,682	7,451	21,050
3	2,255	6,263	27,313
4	2,187	6,076	33,388
5	1,926	5,351	38,739
6	1,758	4,884	43,623
7	1,641	4,558	48,181
8	1,531	4,252	52,433
9	1,421	3,946	56,379
10	1,387	3,853	60,232
11	1,218	3,383	63,616
12	1,131	3,143	66,758
13	1,039	2,885	69,643
14	1,008	2,801	72,444
15	,950	2,638	75,082
16	,874	2,429	77,511
17	,835	2,319	79,830
18	,771	2,141	81,971
19	,701	1,948	83,919
20	,605	1,681	85,600
21	,556	1,546	87,146
22	,538	1,494	88,640
23	,487	1,352	89,992
24	,481	1,336	91,328
25	,422	1,173	92,500
26	,409	1,136	93,636
27	,380	1,055	94,691
28	,319	,887	95,578
29	,288	,799	96,377
30	,253	,702	97,079
31	,239	,664	97,743
32	,207	,574	98,317
33	,200	,556	98,873
34	,162	,450	99,323
35	,135	,376	99,699
36	,108	,301	100,000

Extraction Method: Principal Component Analysis.

### Total Variance Explained

Component	Initial Eigenvalues	Extraction Sums of Squared Loadings		
	Cumulative %	Total	% of Variance	Cumulative %
1	13,599	4,896	13,599	13,599
2	21,049	2,682	7,451	21,049
3	27,312	2,255	6,263	27,312

Extraction Method: Principal Component Analysis.

### Total Variance Explained

Component	Rotation Sums of Squared Loadings		
	Total	% of Variance	Cumulative %
1	3,805	10,569	10,569
2	3,194	8,873	19,442
3	2,833	7,869	27,312

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Component Matrix<sup>a</sup>

	Component		
	1	2	3
VAR1семья	,106	-,172	-,196
VAR2семья	,226	-,196	-,216
VAR3семья	-,046	,533	-,161
VAR4семья	,203	,248	,332
VAR5семья	,396	,528	,256
VAR6семья	,244	-,410	-,172
VAR7семья	,184	,021	-,230
VAR8семья	,640	-,073	-,349
VAR9семья	-,240	,074	,145
VAR10семья	,160	-,183	-,208
VAR11семья	,161	,024	-,233
VAR12семья	,165	,433	-,389
VAR13общество	,641	,227	-,096
VAR14общество	,563	,257	-,083
VAR15общество	,564	-,094	-,114
VAR16общество	,590	-,012	-,315
VAR17общество	,312	-,252	-,033
VAR18общество	,113	-,039	,131
VAR19общество	,178	,469	-,111
VAR20общество	,138	-,245	-,343
VAR21общество	-,013	-,138	,616
VAR22общество	,260	,138	,490
VAR23общество	,409	,219	,280
VAR24общество	,352	,407	,116
VAR25личность	,539	,304	,234
VAR26личность	,615	-,296	,213
VAR27личность	,383	-,365	,044
VAR28личность	,619	-,281	,195
VAR29личность	,498	-,162	,343
VAR30личность	,348	-,148	,221
VAR31личность	,120	-,301	,176
VAR32личность	,117	-,202	-,281
VAR33личность	,151	,192	-,126
VAR34личность	-,466	,113	-,012
VAR35личность	-,116	-,490	,225
VAR36личность	,481	-,071	-,150

Extraction Method: Principal Component Analysis.

a. 3 components extracted.

Rotated Component Matrix<sup>a</sup>

	Component		
	1	2	3
VAR1семья	,743	,173	-,051
VAR2семья	,775	,166	-,029
VAR3семья	,742	-,165	,214
VAR4семья	,567	-,227	,164
VAR5семья	,664	-,195	,398
VAR6семья	,579	,345	-,228
VAR7семья	,607	,251	,155
VAR8семья	,667	,334	,253
VAR9семья	,591	-,269	-,058
VAR10семья	,709	,318	-,040
VAR11семья	,726	,239	,152
VAR12семья	,626	,157	,370
VAR13общество	,328	,723	,129
VAR14общество	,376	,760	,228
VAR15общество	,359	,841	,128
VAR16общество	,250	,555	,280
VAR17общество	,220	,716	-,117
VAR18общество	,171	,806	-,046
VAR19общество	,062	,792	,408
VAR20общество	,113	,526	-,054
VAR21общество	,386	,362	-,343
VAR22общество	,230	,551	,028
VAR23общество	,491	,661	,219
VAR24общество	,341	,469	,426
VAR25личность	,161	,005	,650
VAR26личность	,210	,341	,650
VAR27личность	,324	,357	,722
VAR28личность	,101	,348	,629
VAR29личность	,303	,123	,413
VAR30личность	,409	,115	,603
VAR31личность	,207	,089	,492
VAR32личность	-,090	,352	,744
VAR33личность	,033	,082	,460
VAR34личность	-,366	-,309	,637
VAR35личность	,059	,009	,548
VAR36личность	,272	,407	,436

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Rotation Method: Varimax with Kaiser Normalization.

a. Rotation converged in 7 iterations.

### Component Transformation Matrix

Component	1	2	3
1	,766	,566	,304
2	-,007	-,465	,885
3	,643	-,680	-,353

Extraction Method: Principal

Component Analysis.

Rotation Method: Varimax with  
Kaiser Normalization.

Додаток Ж

АНАЛІЗ ІНТЕРКОРЕЛЯЦІЙ ШКАЛ ОПИТУВАЛЬНИКА

Кореляції нульового порядку

Correlations

		PERS	SOC	FAM
PERS	Pearson Correlation	1	,385**	,253**
	Sig. (2-tailed)		,000	,003
	N	137	137	137
SOC	Pearson Correlation	,385**	1	,266**
	Sig. (2-tailed)	,000		,002
	N	137	137	137
FAM	Pearson Correlation	,253**	,266**	1
	Sig. (2-tailed)	,003	,002	
	N	137	137	137

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Кореляції першого порядку  
(Контроль за шкалою «Особистість»)

Correlations

		FAM	SOC
FAM	Pearson Correlation	1	,266**
	Sig. (2-tailed)		,002
	N	137	137
SOC	Pearson Correlation	,266**	1
	Sig. (2-tailed)	,002	
	N	137	137

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Correlations

Control Variables			FAM	SOC
PERS	FAM	Correlation	1,000	,259
		Significance (2-tailed)	.	,028
		df	0	134
	SOC	Correlation	,259	1,000
		Significance (2-tailed)	,028	.
		df	134	0

**Кореляції першого порядку  
(Контроль за шкалою «Суспільство»)**

**Correlations**

		FAM	PERS
FAM	Pearson Correlation	1	,253**
	Sig. (2-tailed)		,003
	N	137	137
PERS	Pearson Correlation	,253**	1
	Sig. (2-tailed)	,003	
	N	137	137

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

**Correlations**

Control Variables			FAM	PERS
SOC	FAM	Correlation	1,000	,240
		Significance (2-tailed)		,048
		df	0	134
	PERS	Correlation	,240	1,000
		Significance (2-tailed)	,048	
		df	134	0

**Кореляції першого порядку  
(Контроль за шкалою «Родина»)**

**Correlations**

		PERS	SOC
PERS	Pearson Correlation	1	,385**
	Sig. (2-tailed)		,000
	N	137	137
SOC	Pearson Correlation	,385**	1
	Sig. (2-tailed)	,000	
	N	137	137

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).



### Correlations

Control Variables			PERS	SOC
FAM	PERS	Correlation	1,000	,370
		Significance (2-tailed)	.	,000
		df	0	134
	SOC	Correlation	,370	1,000
		Significance (2-tailed)	,000	.
		df	134	0

## Додаток И

### РАНГОВАНІ ПЕРЕЛКИ ЧАСТОТИ ПРИЙНЯТНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК

#### Рейтинг релігійних практик для традиційної ідентичності

	Дескриптор	Сума
1.	Хрестити дітей	216,00
2.	Носити хрестик	215,00
3.	Читати молитви	214,00
4.	Шанобливо ставитися до батьків	213,00
5.	Дотримуватися традиційних релігійних цінностей	212,00
6.	Дотримуватися посту	212,00
7.	Допомагати ближнім	211,00
8.	Брати участь в релігійних практиках	211,00
9.	Будувати повсякденне життя відповідно до релігійних заповідей	210,00
10.	Дотримуватися релігійних свят	209,00
11.	Брати активну участь у соціальному житті конфесії	209,00
12.	Прищеплювати дітям любов до Бога	207,00
13.	Читати релігійну літературу	207,00
14.	Сподіватися на Бога	205,00
15.	Будувати сімейне життя відповідно до релігійного віровчення	201,00
16.	"Любити ближнього як самого себе"	199,00
17.	Задовольнятися малим	187,00
18.	«Підставляти іншу щоку»	167,00
19.	«Більше мовчати, ніж говорити»	160,00
20.	Вірити в прикмети	118,00
21.	Сподіватися тільки на себе	108,00
22.	Користуватися контрацептивами	100,00
23.	Купувати непотрібні речі (або зайві)	86,00
24.	Користуватися службовим становищем	82,00
25.	Лінуватися	72,00
26.	Враховувати тільки свої бажання	72,00
27.	Погано виконувати службові і домашні обов'язки	70,00
28.	Шукати вигоди для себе	69,00
29.	Дратуватися	68,00
30.	Брехати	59,00
31.	Обманювати чоловіка (дружину), близьких	59,00
32.	Заздрити	56,00

#### Рейтинг релігійних практик для прагматичної ідентичності

		Sum
1.	Користуватися контрацептивами	272,00
2.	Шанобливо ставитися до батьків	251,00
3.	Дратуватися	247,00
4.	Сподіватися тільки на себе	240,00
5.	Лінуватися	230,00
6.	Шукати вигоди для себе	230,00

7.	Допомагати ближнім	229,00
8.	Користуватися службовим становищем	216,00
9.	Купувати непотрібні речі (або зайві)	215,00
10.	Враховувати тільки свої бажання	214,00
11.	Дотримуватися традиційних релігійних цінностей	209,00
12.	Брехати	206,00
13.	Погано виконувати службові і домашні обов'язки	188,00
14.	Вірити в прикмети	187,00
15.	«Більше мовчати, ніж говорити»	178,00
16.	Обманювати чоловіка (дружину), близьких	168,00
17.	"Любити ближнього як самого себе"	160,00
18.	Задовольнятися малим	158,00
19.	Хрестити дітей	141,00
20.	«Підставляти іншу щоку»	124,00
21.	Дотримуватися релігійних свят	122,00
22.	Заздрити	118,00
23.	Носити хрестик	115,00
24.	Будувати повсякденне життя відповідно до релігійних заповідей	111,00
25.	Читати релігійну літературу	110,00
26.	Будувати сімейне життя відповідно до релігійного віровчення	109,00
27.	Брати участь в релігійних практиках	107,00
28.	Брати активну участь у соціальному житті конфесії	100,00
29.	Сподіватися на Бога	98,00
30.	Дотримуватися посту	97,00
31.	Прищеплювати дітям любов до Бога	96,00
32.	Читати молитви	92,00

### Рейтинг релігійних практик для профанної ідентичності

		Sum
1.	Сподіватися тільки на себе	878,00
2.	Шанобливо ставитися до батьків	814,00
3.	Вірити в прикмети	799,00
4.	Користуватися контрацептивами	781,00
5.	Шукати вигоди для себе	752,00
6.	Допомагати ближнім	750,00
7.	Лінуватися	743,00
8.	Користуватися службовим становищем	701,00
9.	Враховувати тільки свої бажання	696,00
10.	Дотримуватися релігійних свят	696,00
11.	Заздрити	677,00
12.	Брехати	667,00
13.	Погано виконувати службові і домашні обов'язки	611,00
14.	Дратуватися	611,00
15.	«Більше мовчати, ніж говорити»	578,00
16.	Обманювати чоловіка (дружину), близьких	546,00
17.	"Любити ближнього як самого себе"	525,00
18.	Задовольнятися малим	511,00
19.	Хрестити дітей	464,00

20.	Купувати непотрібні речі (або зайві)	405,00
21.	«Підставляти іншу щоку»	398,00
22.	Дотримуватися традиційних релігійних цінностей	387,00
23.	Носити хрестик	372,00
24.	Будувати повсякденне життя відповідно до релігійних заповідей	361,00
25.	Читати релігійну літературу	357,00
26.	Брати участь в релігійних практиках	356,00
27.	Будувати сімейне життя відповідно до релігійного віровчення	354,00
28.	Брати активну участь у соціальному житті конфесії	324,00
29.	Сподіватися на Бога	320,00
30.	Дотримуватися посту	317,00
31.	Прищеплювати дітям любов до Бога	312,00
32.	Читати молитви	302,00

### Рейтинг релігійних практик для змішаної ідентичності

		Sum
1.	Шанобливо ставитися до батьків	536,00
2.	Хрестити дітей	520,00
3.	Дотримуватися релігійних свят	518,00
4.	Носити хрестик	514,00
5.	Читати молитви	512,00
6.	Сподіватися на Бога	511,00
7.	Прищеплювати дітям любов до Бога	509,00
8.	Допомагати ближнім	508,00
9.	Читати релігійну літературу	500,00
10.	Будувати сімейне життя відповідно до релігійного віровчення	491,00
11.	Дотримуватися традиційних релігійних цінностей	485,00
12.	"Любити ближнього як самого себе"	483,00
13.	Дотримуватися посту	482,00
14.	Брати участь в релігійних практиках	476,00
15.	Брати активну участь у соціальному житті конфесії	470,00
16.	Будувати повсякденне життя відповідно до релігійних заповідей	468,00
17.	Задовольнятися малим	424,00
18.	«Підставляти іншу щоку»	408,00
19.	«Більше мовчати, ніж говорити»	386,00
20.	Користуватися контрацептивами	331,00
21.	Вірити в прикмети	312,00
22.	Сподіватися тільки на себе	303,00
23.	Купувати непотрібні речі (або зайві)	288,00
24.	Лінуватися	284,00
25.	Дратуватися	282,00
26.	Користуватися службовим становищем	274,00
27.	Шукати вигоди для себе	269,00
28.	Погано виконувати службові і домашні обов'язки	229,00
29.	Враховувати тільки свої бажання	214,00
30.	Заздрити	179,00
31.	Брехати	178,00
32.	Обманювати чоловіка (дружину), близьких	175,00

Додаток К

**ОПИСОВІ СТАТИСТИКИ УТВОРЕНИХ СУБВИБІРОК**

**Традиційна ідентичність**

**Statistics<sup>b</sup>**

		FAM	SOC	PER
N	Valid	44	44	44
	Missing	0	0	0
	Mean	10,7045	11,1364	10,0909
	Median	11,0000	11,0000	10,0000
	Mode	11,00	11,00	10,00 <sup>a</sup>
	Std. Deviation	1,17294	,79507	1,42760
	Variance	1,376	,632	2,038
	Skewness	-,927	-,254	-,066
	Std. Error of Skewness	,357	,357	,357
	Kurtosis	,439	-1,361	-1,274
	Std. Error of Kurtosis	,702	,702	,702
	Sum	471,00	490,00	444,00

a. Multiple modes exist. The smallest value is shown

**Мішана ідентичність**

**Statistics<sup>a</sup>**

		FAM	SOC	PER
N	Valid	112	112	112
	Missing	0	0	0
	Mean	9,9375	6,0000	9,6071
	Median	10,0000	6,0000	10,0000
	Mode	10,00	6,00	10,00
	Std. Deviation	1,40322	2,49684	1,68382
	Variance	1,969	6,234	2,835
	Skewness	,093	,081	,019
	Std. Error of Skewness	,228	,228	,228
	Kurtosis	-0,275	-0,078	-0,260
	Std. Error of Kurtosis	,453	,453	,453
	Sum	1113,00	672,00	1076,00

## Прагматична ідентичність

**Statistics<sup>b</sup>**

		FAM	SOC	PER
N	Valid	56	56	56
	Missing	0	0	0
	Mean	4,8750	2,5357	8,4821
	Median	5,0000	2,5000	8,4000
	Mode	5,00 <sup>a</sup>	2,00	8,00
	Std. Deviation	2,20794	1,11133	2,15736
	Variance	4,875	1,235	4,654
	Skewness	-,530	,030	-,037
	Std. Error of Skewness	,319	,319	,319
	Kurtosis	-,880	-0,341	-0,143
	Std. Error of Kurtosis	,628	,628	,628
	Sum	273,00	142,00	475,00

a. Multiple modes exist. The smallest value is shown

## Профанна ідентичність

**Statistics<sup>a</sup>**

		FAM	SOC	PER
N	Valid	195	195	195
	Missing	0	0	0
	Mean	6,4359	3,1333	5,4923
	Median	6,4000	3,0000	5,5000
	Mode	6,00	3,00	5,00
	Std. Deviation	2,93920	1,50349	2,88145
	Variance	8,639	2,260	8,303
	Skewness	,027	-,138	,026
	Std. Error of Skewness	,174	,174	,174
	Kurtosis	-0,259	-0,437	-0,288
	Std. Error of Kurtosis	,346	,346	,346
	Sum	1255,00	611,00	1071,00

Додаток Л

ДИСПЕРСІЙНИЙ АНАЛІЗ

(ВІДМІННОСТІ У ІНТИМНО-ОСОБИСТІСНІЙ СКЛАДОВІЙ ПРАВОСЛАВНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ)

Descriptives

						95% Confidence Interval for Mean	
		N	Mean	Std. Deviation	Std. Error	Lower Bound	Upper Bound
FIL	1,00	44	1,5000	1,79793	,27105	,9534	2,0466
	2,00	112	9,1875	1,02695	,09704	8,9952	9,3798
	3,00	56	8,3393	1,57569	,21056	7,9173	8,7613
	4,00	195	6,7846	2,05461	,14713	6,4944	7,0748
	Total	407	7,0885	2,80078	,13883	6,8155	7,3614
MAG	1,00	44	1,5227	1,32048	,19907	1,1213	1,9242
	2,00	112	1,9018	1,41396	,13361	1,6370	2,1665
	3,00	56	5,2857	1,77574	,23729	4,8102	5,7613
	4,00	195	8,8667	1,48971	,10668	8,6563	9,0771
	Total	407	5,6634	3,59559	,17823	5,3130	6,0138
SUPPORT	1,00	44	8,0000	1,58481	,23892	7,5182	8,4818
	2,00	112	9,5000	1,26633	,11966	9,2629	9,7371
	3,00	56	3,6250	2,72071	,36357	2,8964	4,3536
	4,00	195	5,7179	1,74020	,12462	5,4722	5,9637
	Total	407	6,7174	2,69578	,13363	6,4548	6,9801
VNE	1,00	44	8,6607	1,29722	,17335	8,3133	9,0081
	2,00	112	6,2821	2,25385	,16140	5,9637	6,6004
	3,00	56	1,3182	1,23463	,18613	,9428	1,6935
	4,00	195	3,7768	2,24094	,21175	3,3572	4,1964
	Total	407	5,3833	2,92610	,14504	5,0982	5,6684
PSN	1,00	44	2,4091	1,80848	,27264	1,8593	2,9589
	2,00	112	1,3482	2,27287	,21477	,9226	1,7738
	3,00	56	6,8393	1,97969	,26455	6,3091	7,3694
	4,00	195	8,5231	1,79151	,12829	8,2700	8,7761
	Total	407	5,6560	3,77177	,18696	5,2885	6,0235
VYS	1,00	44	9,3182	,77077	,11620	9,0838	9,5525
	2,00	112	8,0089	1,78328	,16850	7,6750	8,3428
	3,00	56	3,0357	1,79863	,24035	2,5540	3,5174
	4,00	195	5,7282	1,90306	,13628	5,4594	5,9970
	Total	407	6,3735	2,55252	,12652	6,1247	6,6222
VNU	1,00	44	9,2500	,86603	,13056	8,9867	9,5133
	2,00	112	8,0268	1,50949	,14263	7,7441	8,3094
	3,00	56	4,1429	1,61165	,21537	3,7113	4,5745

	4,00	195	4,9179	1,69397	,12131	4,6787	5,1572
	Total	407	6,1351	2,39229	,11858	5,9020	6,3682
NP	1,00	44	8,6818	1,23463	,18613	8,3065	9,0572
	2,00	112	8,6161	1,31687	,12443	8,3695	8,8626
	3,00	56	5,4107	1,75579	,23463	4,9405	5,8809
	4,00	195	5,4667	1,79135	,12828	5,2137	5,7197
	Total	407	6,6732	2,23251	,11066	6,4557	6,8908
VNE_O	1,00	44	6,0455	1,59876	,24102	5,5594	6,5315
	2,00	112	8,1786	3,40168	,32143	7,5416	8,8155
	3,00	56	34,4286	8,13490	1,08707	32,2500	36,6071
	4,00	195	25,4205	7,84565	,56184	24,3124	26,5286
	Total	407	19,8206	12,01086	,59536	18,6503	20,9910
VNU_O	1,00	44	8,0000	1,80439	,27202	7,4514	8,5486
	2,00	112	15,0625	5,66526	,53532	14,0017	16,1233
	3,00	56	37,5357	6,35600	,84936	35,8336	39,2379
	4,00	195	21,7128	7,26732	,52042	20,6864	22,7392
	Total	407	20,5774	10,27855	,50949	19,5758	21,5790

### Descriptives

		Minimum	Maximum
FIL	1,00	,00	5,00
	2,00	7,00	10,00
	3,00	4,00	10,00
	4,00	3,00	10,00
	Total	,00	10,00
MAG	1,00	,00	4,00
	2,00	,00	6,00
	3,00	1,00	9,00
	4,00	3,00	10,00
	Total	,00	10,00
SUPPORT	1,00	5,00	10,00
	2,00	4,00	10,00
	3,00	,00	9,00
	4,00	3,00	10,00
	Total	,00	10,00
VNE	1,00	5,00	10,00
	2,00	2,00	10,00
	3,00	,00	4,00
	4,00	,00	8,00
	Total	,00	10,00
PSN	1,00	,00	6,00
	2,00	,00	8,00



	3,00	3,00	10,00
	4,00	3,00	10,00
	Total	,00	10,00
VYS	1,00	7,00	10,00
	2,00	4,00	10,00
	3,00	,00	7,00
	4,00	1,00	10,00
	Total	,00	10,00
VNU	1,00	7,00	10,00
	2,00	5,00	10,00
	3,00	1,00	7,00
	4,00	2,00	9,00
	Total	1,00	10,00
NP	1,00	5,00	10,00
	2,00	6,00	10,00
	3,00	2,00	8,00
	4,00	1,00	10,00
	Total	1,00	10,00
VNE_O	1,00	3,00	9,00
	2,00	3,00	15,00
	3,00	21,00	50,00
	4,00	10,00	40,00
	Total	3,00	50,00
VNU_O	1,00	4,00	10,00
	2,00	5,00	25,00
	3,00	25,00	45,00
	4,00	10,00	35,00
	Total	4,00	45,00

### Test of Homogeneity of Variances

	Levene Statistic	df1	df2	Sig.
FIL	20,729	3	403	,000
MAG	1,989	3	403	,115
SUPPORT	37,404	3	403	,000
VNE	12,720	3	403	,000
PSN	,517	3	403	,671
VYS	10,461	3	403	,000
VNU	8,672	3	403	,000
NP	8,644	3	403	,000
VNE_O	60,385	3	403	,000
VNU_O	23,448	3	403	,000

**ANOVA**

		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
FIL	Between Groups	1973,246	3	657,749	218,784	,000
	Within Groups	1211,570	403	3,006		
	Total	3184,816	406			
MAG	Between Groups	4348,026	3	1449,342	648,364	,000
	Within Groups	900,859	403	2,235		
	Total	5248,885	406			
SUPPORT	Between Groups	1669,894	3	556,631	175,168	,000
	Within Groups	1280,612	403	3,178		
	Total	2950,506	406			
VNE	Between Groups	1775,201	3	591,734	140,193	,000
	Within Groups	1701,006	403	4,221		
	Total	3476,206	406			
PSN	Between Groups	4223,587	3	1407,862	365,512	,000
	Within Groups	1552,256	403	3,852		
	Total	5775,843	406			
VYS	Between Groups	1386,173	3	462,058	147,895	,000
	Within Groups	1259,060	403	3,124		
	Total	2645,233	406			
VNU	Between Groups	1338,854	3	446,285	182,645	,000
	Within Groups	984,714	403	2,443		
	Total	2323,568	406			
NP	Between Groups	973,415	3	324,472	124,521	,000
	Within Groups	1050,123	403	2,606		
	Total	2023,538	406			
VNE_O	Between Groups	41594,337	3	13864,779	329,150	,000
	Within Groups	16975,570	403	42,123		
	Total	58569,907	406			
VNU_O	Between Groups	26722,903	3	8907,634	221,997	,000
	Within Groups	16170,409	403	40,125		
	Total	42893,312	406			

**Robust Tests of Equality of Means**

		Statistic <sup>a</sup>	df1	df2	Sig.
FIL	Brown-Forsythe	247,040	3	207,921	,000
MAG	Brown-Forsythe	632,016	3	218,604	,000
SUPPORT	Brown-Forsythe	146,951	3	146,299	,000

VNE	Brown-Forsythe	195,149	3	349,559	,000
PSN	Brown-Forsythe	360,587	3	251,135	,000
VYS	Brown-Forsythe	184,547	3	263,318	,000
VNU	Brown-Forsythe	221,109	3	266,218	,000
NP	Brown-Forsythe	140,129	3	241,114	,000
VNE_O	Brown-Forsythe	416,774	3	152,590	,000
VNU_O	Brown-Forsythe	301,895	3	252,406	,000

a. Asymptotically F distributed.

### Апостеріорні попарні порівняння (за тестом Хохберга)

#### Multiple Comparisons

Hochberg

Dependent Variable	(I) Class	(J) Class	Mean Difference (I-J)	Std. Error	Sig.	95% Confidence Interval	
						Lower Bound	Upper Bound
FIL	1,00	2,00	-7,68750*	,30850	,001	-8,5030	-6,8720
		3,00	-6,83929*	,34930	,014	-7,7627	-5,9159
		4,00	-5,28462*	,28939	,045	-6,0496	-4,5196
	2,00	1,00	7,68750*	,30850	,001	6,8720	8,5030
		3,00	,84821	,28377	,658	,0981	1,5984
		4,00	2,40288	,20557	,086	1,8595	2,9463
	3,00	1,00	6,83929*	,34930	,014	5,9159	7,7627
		2,00	-,84821	,28377	,658	-1,5984	-,0981
		4,00	1,55467	,26287	,122	,8598	2,2496
	4,00	1,00	5,28462*	,28939	,045	4,5196	6,0496
		2,00	-2,40288	,20557	,086	-2,9463	-1,8595
		3,00	-1,55467	,26287	,122	-2,2496	-,8598
MAG	1,00	2,00	-,37906	,26601	,634	-1,0823	,3241
		3,00	-3,76299	,30120	,052	-4,5592	-2,9668
		4,00	-7,34394*	,24953	,007	-8,0036	-6,6843
	2,00	1,00	,37906	,26601	,634	-,3241	1,0823
		3,00	-3,38393	,24470	,118	-4,0308	-2,7371
		4,00	-6,96488*	,17726	,020	-7,4335	-6,4963
	3,00	1,00	3,76299	,30120	,052	2,9668	4,5592
		2,00	3,38393	,24470	,118	2,7371	4,0308
		4,00	-3,58095	,22667	,074	-4,1802	-2,9817
	4,00	1,00	7,34394*	,24953	,007	6,6843	8,0036

		2,00	6,96488*	,17726	,020	6,4963	7,4335
		3,00	3,58095	,22667	,074	2,9817	4,1802
SUPPORT	1,00	2,00	-1,50000	,31716	,442	-2,3384	-,6616
		3,00	4,37500*	,35912	,016	3,4257	5,3243
		4,00	2,28205*	,29752	,032	1,4956	3,0685
	2,00	1,00	1,50000	,31716	,442	,6616	2,3384
		3,00	5,87500*	,29175	,001	5,1038	6,6462
		4,00	3,78205*	,21135	,004	3,2234	4,3407
	3,00	1,00	-4,37500*	,35912	,016	-5,3243	-3,4257
		2,00	-5,87500*	,29175	,001	-6,6462	-5,1038
		4,00	-2,09295	,27026	,381	-2,8074	-1,3785
4,00	1,00	-2,28205*	,29752	,032	-3,0685	-1,4956	
	2,00	-3,78205*	,21135	,004	-4,3407	-3,2234	
	3,00	2,09295	,27026	,381	1,3785	2,8074	
VNE	1,00	2,00	2,37866	,31148	,231	1,5553	3,2020
		3,00	7,34253*	,41389	,019	6,2484	8,4366
		4,00	4,88393*	,33624	,025	3,9951	5,7728
	2,00	1,00	-2,37866	,31148	,231	-3,2020	-1,5553
		3,00	4,96387*	,34289	,028	4,0574	5,8703
		4,00	2,50527*	,24358	,047	1,8614	3,1492
	3,00	1,00	-7,34253*	,41389	,019	-8,4366	-6,2484
		2,00	-4,96387*	,34289	,028	-5,8703	-4,0574
		4,00	-2,45860	,36553	,291	-3,4249	-1,4923
	4,00	1,00	-4,88393*	,33624	,025	-5,7728	-3,9951
		2,00	-2,50527*	,24358	,047	-3,1492	-1,8614
		3,00	2,45860	,36553	,291	1,4923	3,4249
PSN	1,00	2,00	1,06088	,34919	,470	,1378	1,9839
		3,00	-4,43019	,39537	,150	-5,4754	-3,3850
		4,00	-6,11399*	,32756	,015	-6,9799	-5,2481
	2,00	1,00	-1,06088	,34919	,470	-1,9839	-,1378
		3,00	-5,49107	,32120	,069	-6,3402	-4,6420
		4,00	-7,17486*	,23269	,010	-7,7900	-6,5598
	3,00	1,00	4,43019	,39537	,150	3,3850	5,4754
		2,00	5,49107	,32120	,069	4,6420	6,3402
		4,00	-1,68379	,29755	,742	-2,4703	-,8972
	4,00	1,00	6,11399*	,32756	,015	5,2481	6,9799
		2,00	7,17486*	,23269	,010	6,5598	7,7900
		3,00	1,68379	,29755	,742	,8972	2,4703
VYS	1,00	2,00	1,30925	,31448	,561	,4779	2,1406
		3,00	6,28247*	,35608	,003	5,3412	7,2238
		4,00	3,58998*	,29500	,033	2,8101	4,3698
	2,00	1,00	-1,30925	,31448	,561	-2,1406	-,4779
		3,00	4,97321*	,28928	,027	4,2085	5,7379
		4,00	2,28072*	,20956	,046	1,7268	2,8347

	3,00	1,00	-6,28247*	,35608	,003	-7,2238	-5,3412
		2,00	-4,97321*	,28928	,027	-5,7379	-4,2085
		4,00	-2,69249	,26798	,341	-3,4009	-1,9841
	4,00	1,00	-3,58998*	,29500	,033	-4,3698	-2,8101
		2,00	-2,28072*	,20956	,046	-2,8347	-1,7268
		3,00	2,69249	,26798	,341	1,9841	3,4009
VNU	1,00	2,00	1,22321	,27812	,619	,4880	1,9584
		3,00	5,10714*	,31491	,002	4,2747	5,9396
		4,00	4,33205*	,26089	,022	3,6424	5,0217
	2,00	1,00	-1,22321	,27812	,619	-1,9584	-,4880
		3,00	3,88393*	,25583	,035	3,2076	4,5602
		4,00	3,10884*	,18533	,030	2,6189	3,5988
	3,00	1,00	-5,10714*	,31491	,002	-5,9396	-4,2747
		2,00	-3,88393*	,25583	,035	-4,5602	-3,2076
		4,00	-,77509	,23699	,631	-1,4016	-,1486
	4,00	1,00	-4,33205*	,26089	,022	-5,0217	-3,6424
		2,00	-3,10884*	,18533	,030	-3,5988	-2,6189
		3,00	,77509	,23699	,631	,1486	1,4016
NP	1,00	2,00	,06575	,28721	,572	-,6935	,8250
		3,00	3,27110*	,32520	,041	2,4115	4,1308
		4,00	3,21515*	,26942	,050	2,5030	3,9273
	2,00	1,00	-,06575	,28721	,572	-,8250	,6935
		3,00	3,20536*	,26419	,040	2,5070	3,9037
		4,00	3,14940*	,19139	,043	2,6435	3,6553
	3,00	1,00	-3,27110*	,32520	,041	-4,1308	-2,4115
		2,00	-3,20536*	,26419	,040	-3,9037	-2,5070
		4,00	-,05595	,24473	,498	-,7029	,5910
	4,00	1,00	-3,21515*	,26942	,050	-3,9273	-2,5030
		2,00	-3,14940*	,19139	,043	-3,6553	-2,6435
		3,00	,05595	,24473	,498	-,5910	,7029
VNE_O	1,00	2,00	-2,13312	1,15475	,333	-5,1857	,9194
		3,00	-28,38312*	1,30749	,021	-31,8394	-24,9268
		4,00	-19,37506*	1,08322	,039	-22,2385	-16,5116
	2,00	1,00	2,13312	1,15475	,333	-,9194	5,1857
		3,00	-26,25000*	1,06221	,026	-29,0579	-23,4421
		4,00	-17,24194*	,76949	,044	-19,2761	-15,2078
	3,00	1,00	28,38312*	1,30749	,021	24,9268	31,8394
		2,00	26,25000*	1,06221	,026	23,4421	29,0579
		4,00	9,00806	,98398	,401	6,4069	11,6092
	4,00	1,00	19,37506*	1,08322	,039	16,5116	22,2385
		2,00	17,24194*	,76949	,044	15,2078	19,2761
		3,00	-9,00806	,98398	,401	-11,6092	-6,4069
VNU_O	1,00	2,00	-7,06250	1,12703	,690	-10,0418	-4,0832
		3,00	-29,53571*	1,27611	,017	-32,9091	-26,1624

	4,00		-13,71282*	1,05721	,036	-16,5075	-10,9181
2,00	1,00		7,06250	1,12703	,690	4,0832	10,0418
	3,00		-22,47321*	1,03672	,048	-25,2137	-19,7327
	4,00		-6,65032	,75102	,189	-8,6356	-4,6650
3,00	1,00		29,53571*	1,27611	,017	26,1624	32,9091
	2,00		22,47321*	1,03672	,048	19,7327	25,2137
	4,00		15,82289	,96036	,213	13,2842	18,3616
4,00	1,00		13,71282*	1,05721	,036	10,9181	16,5075
	2,00		6,65032	,75102	,189	4,6650	8,6356
	3,00		-15,82289	,96036	,213	-18,3616	-13,2842

\*. The mean difference is significant at the 0.05 level.

### Графіки середніх арифметичних

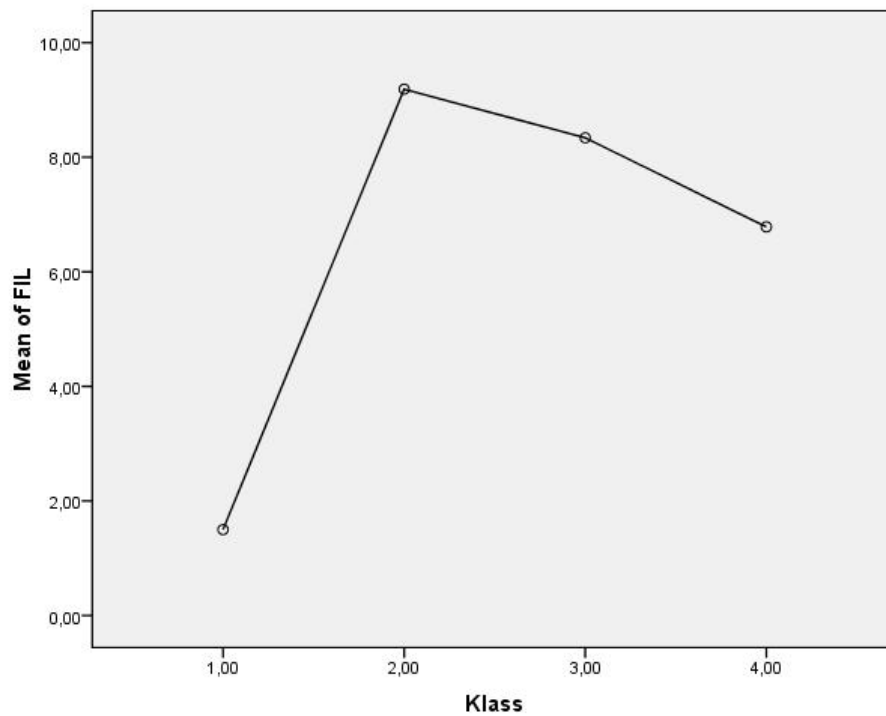


Рис. 1. Вираженість показника «Схильність до ідеалістичної філософії (гносеологічні корені релігійності)» у моделях православної ідентичності

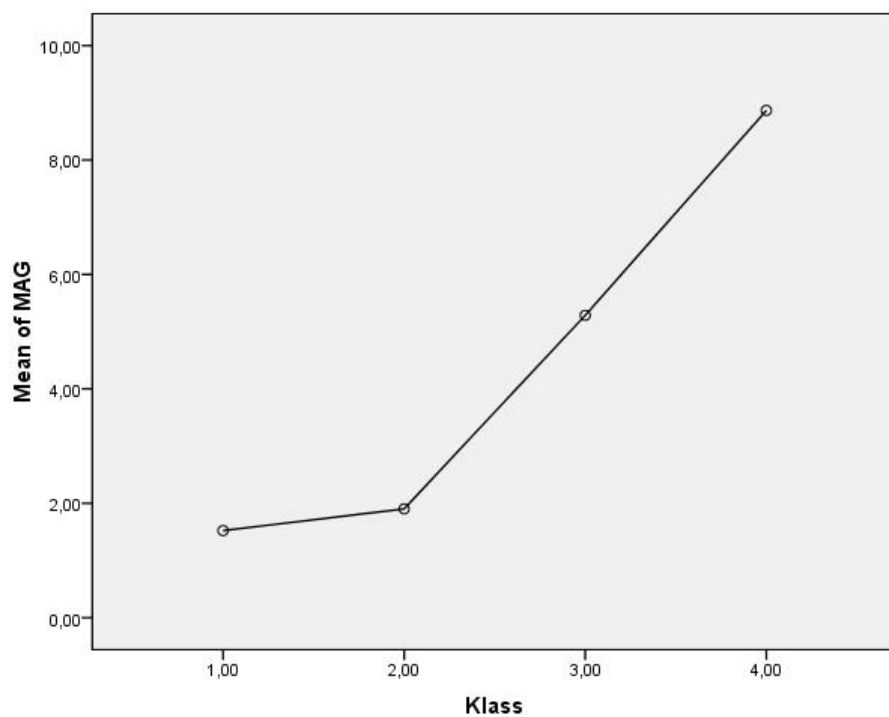


Рис. 2. Вираженість показника «Ставлення до магічного, культового, обрядового» у моделях православної ідентичності

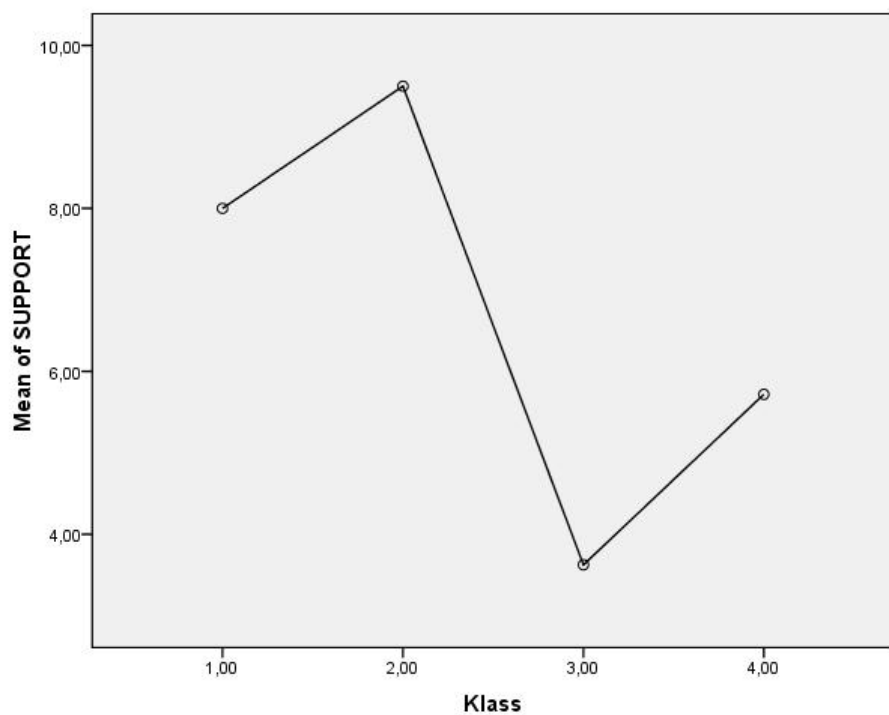


Рис. 3. Вираженість показника «Тенденція шукати в релігії підтримку і розраду» у моделях православної ідентичності

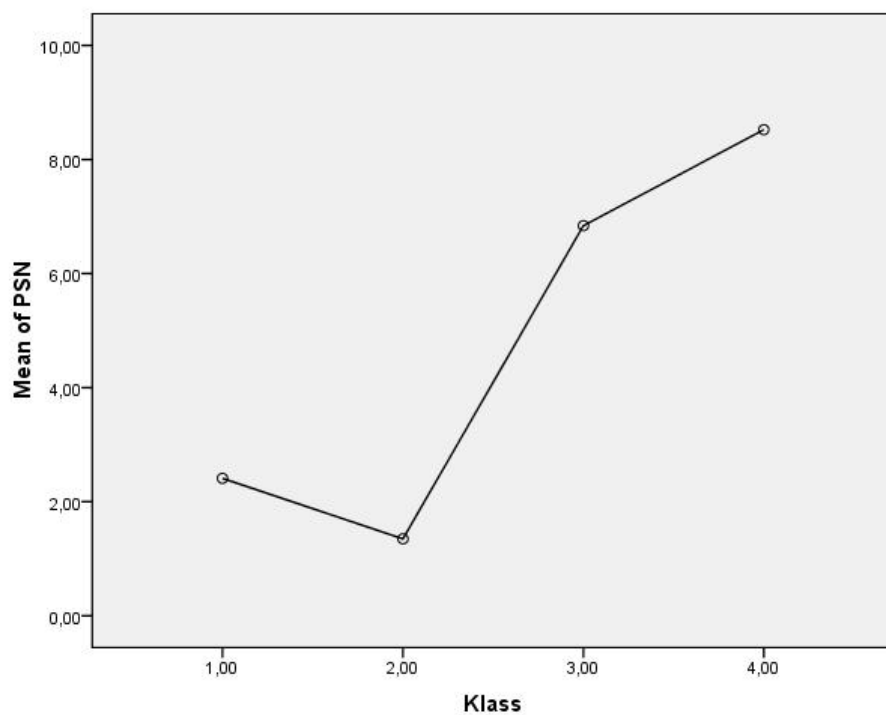


Рис. 5. Вираженість показника «Інтерес до загадкових і таємничих явищ» у моделях православної ідентичності

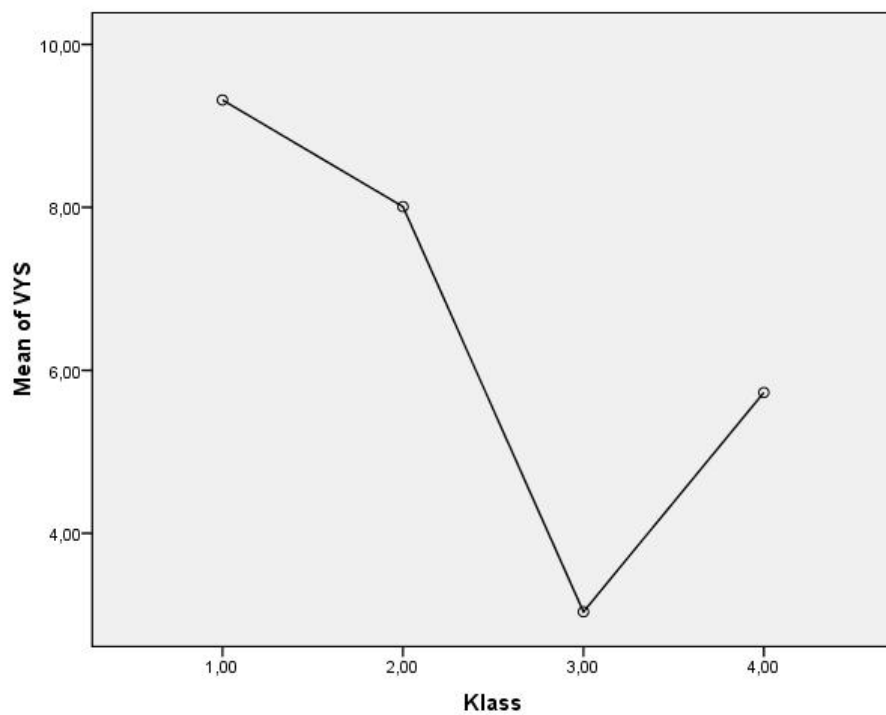


Рис. 6. Вираженість показника «Тенденція вірити в Творця» у моделях православної ідентичності



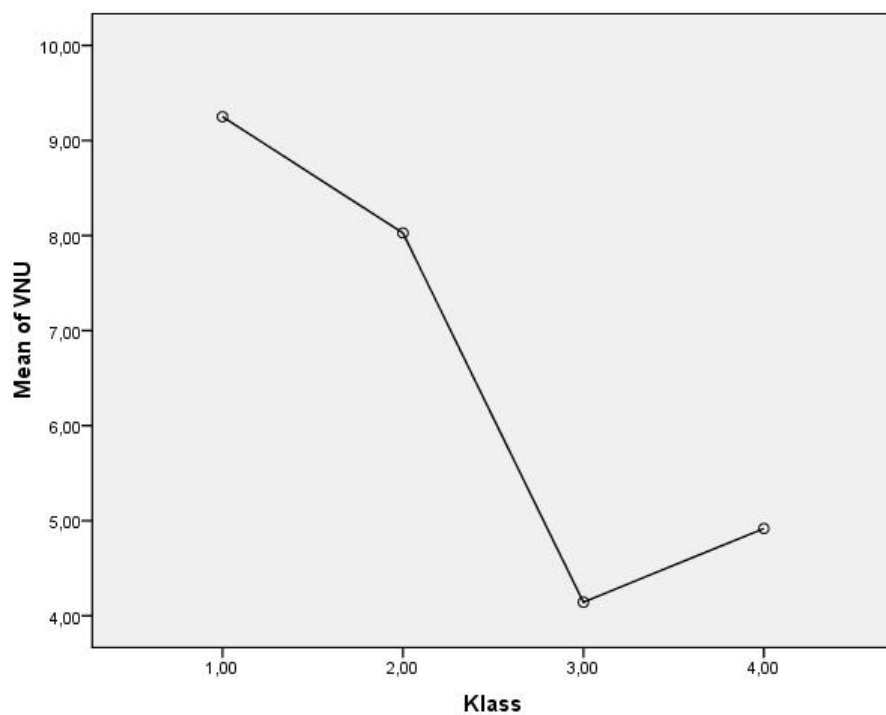


Рис. 7. Вираженість показника «Релігійна самосвідомість» у моделях православної ідентичності

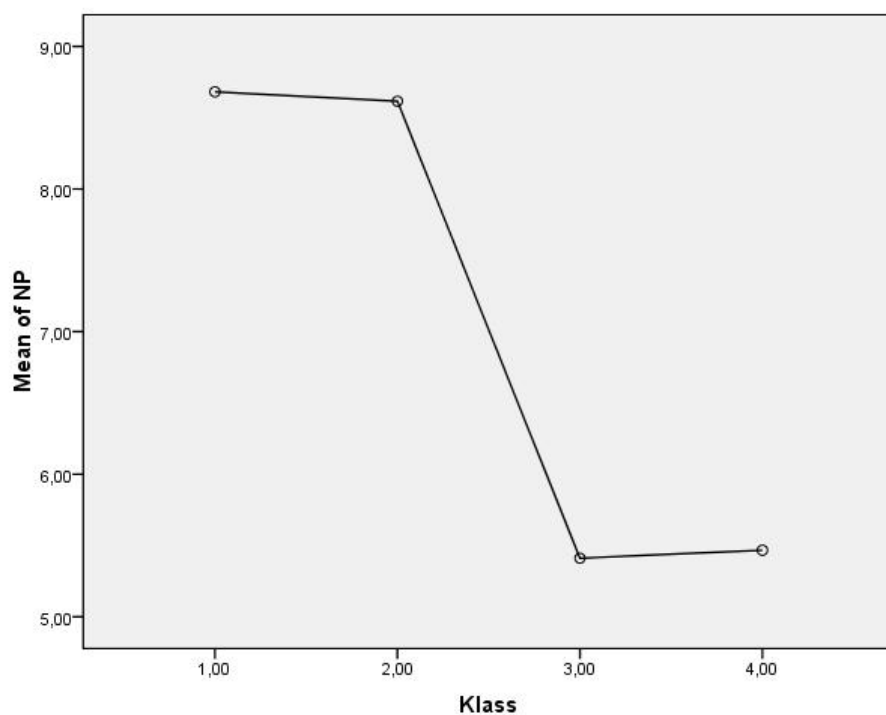


Рис. 8. Вираженість показника «Релігія як взірець моральних норм» у моделях православної ідентичності

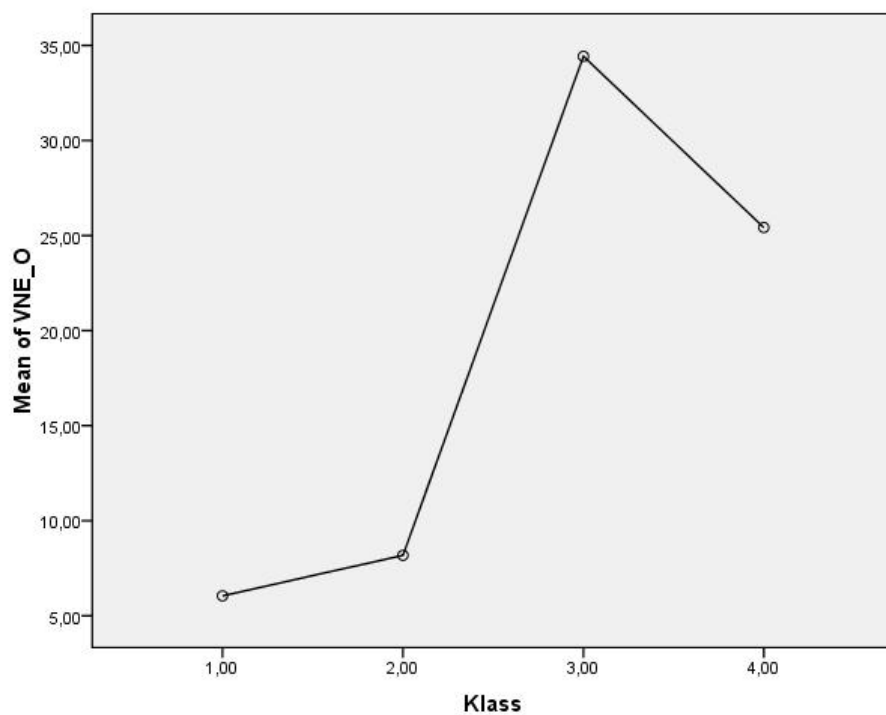


Рис. 9. Вираженість показника «Зовнішня послідовна релігійність» у моделях православної ідентичності

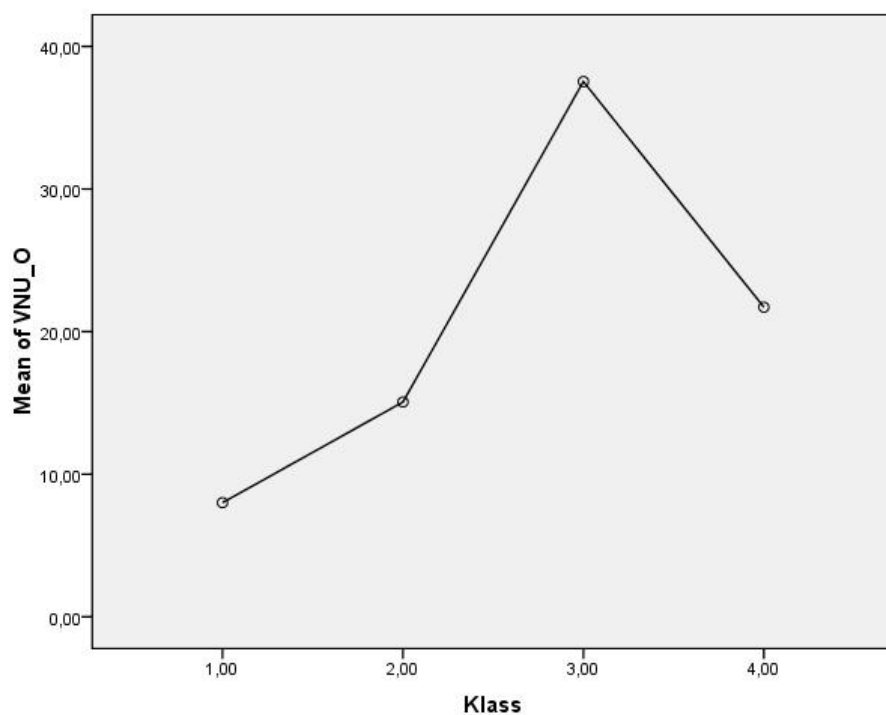


Рис. 10. Вираженість показника «Внутрішня послідовна релігійність» у моделях православної ідентичності