

існуючі надприродні сутності, а насамперед певний феномен підвищеного енергетичного фону душі людини, яка охоплена усвідомленням Високої Істини, відчуттям своєї причетності до неї. **Об'єктом релігійного відображення** є такий особистістний стан людини, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним. Це – вузьке розуміння релігії, яке виявляє її власну, іманентну сутність. Але в своєму функціонуванні релігія виходить за межі свого індивідуального буття. Вона піддається доктринальній і обрядово-культовій (символічній) інтерпретації, входить у різні сфери людської життєдіяльності, сакралізуючи їх. Відтак вона постає як складний суспільний феномен. Це виводить нас на широке її розуміння.

## **2.2. Юрій БОРЕЙКО. Повсякденні релігійні практики як складова соціальних взаємодій.**

**Постановка проблеми.** В сучасному українському релігієзнавстві актуальними залишаються проблеми, пов'язані з вивченням повсякденних релігійних практик. Можна констатувати, що український соціогуманітарний дискурс щодо дослідження релігійних практик перебуває в процесі становлення. Недостатній рівень вивчення повсякденних релігійних практик у контексті соціальних взаємодій зумовлює необхідність дослідження цієї сфери соціальної реальності.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Проблема сутності діяльнісно-релігійних актів веде витoki з Середньовіччя, коли дії людини в світі сприймалися як реалізація волі Бога. Відповідно через призму цієї установки будь-які людські дії вважалися релігійними. Натомість в епоху Відродження домінувала думка про практично рівні діяльнісні можливості людини та Бога. Питання становлення і розвитку наукового знання про релігійні практики простежується в німецькій класичній філософії у працях І. Канта, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля, Л. Фейєрбаха. Релігійні практики, як тип соціальних дій, досліджували П. Бергер, Н. де Бремон Д'Арс, П. Бурдьє, М. Вебер, Е. Гідденс, І. Гофман, Е. Дюркгейм, Н. Еліас, Т. Лукман, Н. Луман, М. Фуко. В рамках філософії релігії, антропології, соціології релігійні практики досліджують українські та російські вчені О. Агаджанян, Л. Астахова, К. Елбакян, О. Козловський, А. Колодний, О. Красніков, Л. Рязанова, М. Смирнов, І. Яблоков. Методологічні аспекти вивчення різноманітних форм релігійних практик розкриваються авторами низки колективних досліджень. (Див.: Академічне релігієзнавство. За ред. проф. А. Колодного. – К., 2000; Приход и община в современной православии: корневая система российской религиозности. Под редакцией А. Агаджаняна и К. Русселе. – М., 2011; Религиозные практики в Современной России. Сборник статей. Под ред.

К.Русселе и А.Агаджаняна. - М., 2011; Релігієзнавчий словник. Зав ред. А.Колодного і Б.Лобовика.- К., 1996 та ін.).

У наукових працях, присвячених дослідженню релігійних практик, все ж недостатня увага акцентується на їх характеристиках як діяльнісного компонента повсякденності. Особливої ваги набувають питання, пов'язані з визначенням особливостей релігійних практик у площині повсякденності. З огляду на це **мета** статті полягає у здійсненні аналізу повсякденних релігійних практик як складової соціальних взаємодій.

**Основний зміст статті.** Дослідник сфери соціальної діяльності Н. Еліас розглядає цивілізаційний процес як переплетення різноманітних практик виховання, пізнання, праці, влади тощо на рівні повсякденного життя. На його думку, реорганізація людських відносин у процесі еволюції влади «цивілізує» людську поведінку в певному напрямку. Так, створення центрів монополії влади веде до зменшення особистих залежностей, до розширення кола осіб, які опосередковують відносини панування і рабства у формі «влади над тілом», правовими нормами у формі «влади над душею». Цим «цивілізуються» не тільки зовнішній вигляд і поведінка, а й наміри, почуття і переживання людини (Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. - Т. 1: Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. – М. - СПб, 2001).

Як бачимо, зміни габітусу індивідів, тобто їх колективної ментальності, та соціальна еволюція, за твердженнями Н. Еліаса, є взаємопов'язаним процесом. Диференціація людей, зростання ступеня взаємозалежності та необхідності узгоджених дій призводять до підвищення самоконтролю й самозмушування щодо виконання певних дій, спричиняючи в такий спосіб появу соціальних практик. Тому витoki останніх, на думку вченого, слід шукати саме в цивілізаційному процесі.

Очевидно, що суб'єкт інтегрується в соціальну систему через дію і релігія не є винятком. Якщо розуміти релігію як специфічну соціальну систему, то слід встановити певну субстанційну основу, яка характеризує релігійну дію відносно інших соціальних дій. У наукових дослідженнях релігійна дія визначається як система соціальних актів, що відображає інтенсивні й універсальні мотивації та установки, які ґрунтуються на переживаннях і вважаються актором релігійними у зв'язку з їх інтенцією на Божественне як значимого Іншого. В результаті формуються універсальні уявлення про загальний порядок буття. До чи в процесі здійснення цих актів відбувається переключення актора відповідно до уявлень таким чином, що ці уявлення в його сприйнятті відображають дійсність, відповідно до чого установки та мотивації, які реалізуються актором, здаються йому єдино правильними (Див.: Астахова Л.С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности. – СПб, 2013. – С. 20).

Сприйняття суб'єктом феноменів, що його оточують, в тому числі й діяльності, розгортається в соціальних взаємозв'язках. Зміст релігійної дії, що

опосередкована вірою як єдино можливою формою взаємодії між людиною та трансцендентним, неминуче буде пов'язаний з пошуком особистого, партикулярного буття «Я» як у світі повсякденності, так і в світі трансцендентному. Отже, соціальна дія, спрямована на включення суб'єкта в людську спільноту, «помітно протиставляється релігійній, з її відокремленим суб'єктом як «віруючим». Водночас людство в пориві релігійної єдності виливається в ритуалах, які виражають його внутрішній стан. З цієї точки зору всі релігійні дії соціальні, адже спрямовані на єдність людства» (Там само. – С.16). Різниця між соціальними та релігійними діями помітна в процесі конституювання змісту дії в житті «одиничної душі».

Для віруючої людини релігійна і повсякденна реальність тотожні, оскільки людина живе в світі, беручи за основу існування системи ієрархічно побудованих світів, що розуміються іншими членами суспільства як надприродні. Інтерсуб'єктивний світ постає для віруючих спільною повсякденною реальністю, оскільки релігійна віра є атрибутом повсякденності. В повсякденній реальності всі члени суспільства діють виходячи зі своїх уявлень про реальність, що об'єктивує дії та практики. Відтак реальність суб'єктивна виявляється в об'єктивній реальності, причому соціальна дія не залежить від того, чи суб'єктивні уявлення актора поділяються іншими.

Ще Е. Дюркгейм надавав вирішального значення в релігії не віруванням і догматам, а культовим діям – обрядам та ритуалам. На його думку, сутність культових дій полягає в можливості відкриття, за їх посередництвом, соціальною спільнотою шляху до священних об'єктів, водночас забезпечуючи повернення у звичайний світ. Оскільки культові дії мають колективний характер, Е. Дюркгейм пропонує таке тлумачення релігійного феномена, в якому священне полягає у вшануванні суспільства як основної соціальної цінності. Культова дія є актом, через який суспільство стверджує себе як спільнота, тобто усвідомлює самототожність. Виходячи з цих міркувань, Е. Дюркгейм визначав релігію як цілісну систему «вірувань і обрядів, що належать до священних речей, тобто до речей особливих, заборонених, це система таких вірувань та обрядів, які об'єднують в єдину моральну громаду, що називається церквою, всіх тих, хто визнає ці вірування й обряди» (Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. Под ред. А.Красникова. – М., 1998. – С. 229-230). Отже, в своєму класичному визначенні релігії Е. Дюркгейм припускав наявність трьох складових – віри, культових дій та громади (церкви). Основною характерною рисою релігії він вважав приналежність до певної громади, об'єднаної світоглядом, світосприйняттям та спільними ритуальними діями, в які втілюються релігійні уявлення. Основне призначення релігії полягає в інтеграції та згуртуванні суспільства, встановлення зв'язку між індивідом і суспільством, в тому числі й за допомогою релігійних практик.

Феноменологічний напрямок, вважаючи категорію «священне» найважливішою для вираження сутності релігії, вбачає в ній вид переживання, інтенціональний об'єкт релігійної свідомості. Так, на думку М. Еліаде, будь-який об'єкт, що розглядається суб'єктом як щось більше, ніж це передбачено природою, визначається як священне – «ієрофанія», «явище священного», виявлення священного в профанному, мирському середовищі (Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. - С. 18).

На переконання сучасних авторів, у зв'язку з пошуком базисного підґрунтя релігії слід акцентувати увагу на способах здійснення розподілу на світське (мирське, профанне) і священне, сакральне (те, що люди вважають екстраординарним, що викликає трепет і благоговіння). Сакральне – предикат тих сутностей, які є об'єктом поклоніння. Релігійні практики поєднують в собі водночас своєрідні вектори інтенціональності, унікальність індивідуального й універсальність. Спираючись на використання бінарізму як методологічного прийому, Л. Астахова пропонує повернути вектор пошуку в напрямку дослідження соціально-релігійної реальності, буття релігійної спільноти як спів-буття декількох можливих світів. Вивчення релігії «за допомогою бінарних опозицій певним чином продиктоване, з одного боку, саме її (релігії) надісторизмом. Відсилаючи до універсальності та цілісності цілого й частини, суб'єктів-акторів та системи загалом, релігії зберігають себе саме в термінах цілісності та незмінності (витоків релігії і сучасності). З іншого боку, в бінарних опозиціях міститься свого роду основа комунікативних кодів соціальної системи» (Астахова Л.С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности. - С. 11).

Оскільки сакральне не може бути описане шляхом зведення до однієї суттєвої ознаки, аналізуються як спроби конструювання категорії («нуминозне»), так і обґрунтування правомірності їх використання («Святе», «Божественне», «сакральне» тощо). Поняття «Святе» перетворилося в атрибут, в цьому випадку – божественної «інакшості та досконалості», внаслідок чого використання його в силу асоціативного ряду ускладнюється. Поняття «Святе», що тривалий час є певним горизонтом, як предмет або модель позначає відокремлену, подекуди заборонену сферу надприродного. Поширене використання поняття «священне» як надчуттєвого, загального знаменника та єдиного джерела для всіх релігій. Очевидно, слід відокремити специфічний клас феноменів та їх проявів, не торкаючись питання про їх емпіричне існування та віри в їх реальність. Натомість варто сформулювати раціоналізовану, об'єктивовану в рамках філософського дискурсу категорію, що емпірично застосовується та артикулює необхідні граничні властивості. Варіативною категорією пропонується «Божественне», а релігія в цьому випадку характеризується як така, що визначає зміст в системі ієрархічно вибудованих світів (фізичний простір, соціальний простір, сакральні простори), в результаті чого релігійні практики стають не системою

поклоніння, а системою орієнтації в структурах просторів, механізмом класифікації просторів (Там само. - С. 12).

Проблема релігійних практик розглядається в концепції автора теорії соціального поля і представника теорії габітусу П. Бурдьє. Французький соціолог протиставляє поняття «соціальний агент» суб'єкту й індивіду, вважаючи, що суб'єкт є маріонеткою кимось керованої структури, натомість агент не підкоряється невідомим йому законам. Основою пояснення поведінки агентів П. Бурдьє вважає логіку практики та її феномени – стратегію поведінки, габітус, практичне почуття. Габітус, за П. Бурдьє, є системою диспозицій, що породжує та структурує практику та уявлення агентів, матрицею сприйняття, постановки цілей, вирішення завдань, дій. Габітус містить оцінювання і мислення, манеру поведінки та мови, естетичний смак, індивідуальний стиль і спосіб життя, за допомогою яких відрізняються представники класів, національностей, професій. Завдяки габітусу агент орієнтується в соціальному просторі і адекватно оцінює ситуації. Габітус породжує фактор практики агента і, водночас, є принципом класифікації практик (Див.: Бурдьє П. Структура, габітус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1998. – № 2. Том I. Вып. 2 [Электронный ресурс] // old.jourssa.ru: [сайт] / П. Бурдьє. – Режим доступа: <http://www.old.jourssa.ru/1998/2/home.html>).

Процес формування габітуса має два етапи і відбувається у процесі інтеріоризації соціальних відносин. Первинний габітус, що складається в родині, є основою для сприйняття та засвоєння шкільних знань, натомість вторинний – є умовою розуміння та оцінки повідомлень ЗМІ тощо. Отже, за П. Бурдьє, інтеріоризація перетворює габітус у хронологічно впорядковану множину диспозицій. Габітус – це принцип, що породжує практики і підкоряється «практичній логіці», яка властива повсякденній поведінці. З цієї причини він характеризується невизначеністю та експромтом, намаганням позбавляти соціальні ситуації від не передбачуваних обставин. Будь-яку ситуацію габітус перетворює в завдання, стаючи принципом її вирішення.

Як продукт історії, габітус творить індивідуальні та колективні практики, а отже – історію, забезпечуючи присутність минулого досвіду як гарантію сталості практик в часі. «Габітус, – пише П. Бурдьє, є діяльною присутністю всього минулого, продуктом якого він є, – відповідно, він є те, що надає практикам їх відносну незалежність стосовно зовнішніх детермінацій безпосереднього сьогодення. Ця автономія минулого, що діяло і діяльного, яке, функціонуючи як акумульований капітал, творить історію з незапам'ятних часів і забезпечує, таким чином, безперервність у зміні, яка робить індивідуального агента світом у світі» (Там само). Отже, на думку П. Бурдьє, соціальну дію кожного агента формує габітус. Вчений розуміє суспільство як систему практик, надаючи значної уваги проблемам соціальної дії, її причин та мотивів.

Дослідження релігійних практик, на думку Нікола де Бремона Д'Арса, апіорі передбачає осмислення релігії в соціальних категоріях, що означає необхідність визначення кількох рівнів цього осмислення. Дослідник вважає, що релігія, насамперед, може бути осмислена на рівні соціальних фактів і подій, що стосуються індивідів, суспільств і всього людства. Існують групи, соціально-комунікативні практики яких описуються лише в релігійних термінах. Дії окремих індивідів спричинені релігійними уявленнями чи релігійною приналежністю. «Деякі взаємодії людей, – пише Н. де Бремон Д'Арс, – були б абсолютно незрозумілими в рамках чистого методологічного індивідуалізму без урахування того, що вони приводяться в дію цілою системою соціорелігійних мотивацій» (Бремон д'Арс Н. Религиозные практики во Франции и их изучение: подходы и методы // Религиозные практики в современной России. Сборник статей. Под ред. К. Русселе и А. Агаджаняна. – М., 2006. – С. 33-50).

Ця обставина, вважає Бремон Д'Арс, спонукає осмислювати релігійні практики з точки зору їх мотивів, мотивацій, вірувань, соціальної уяви – елементів, що визначають певну форму взаємодії з трансцендентним. Це призводить до розуміння релігії як знання, об'єктивної системи вірувань, системи соціальних функцій, тобто як рушійної сили певного типу соціальних дій. Зрештою, «якщо дивитися в дюркгеймівській перспективі, релігію можна розуміти як майже незбагненне вираження самої суті суспільства як такого» (Там само). Отже, за висновками вченого, аналіз релігійних практик повинен поєднувати класичний науковий інструментарій та безпосередній контакт з реальністю.

Вчені здійснюють спроби філософсько-релігієзнавчого вирішення дискусійного питання про взаємовідносини суб'єктивно мотивованих релігійних практик та соціально детермінованих структур повсякденності. На думку Л. Астахової, вивчення проблематики релігійних практик супроводжується певними труднощами, причинами яких є, насамперед, обмеженість джерельної бази, зокрема, прямих джерел, внаслідок чого доводиться використовувати переважно джерела непрямі і складність інтерпретації окремих матеріалів релігієзнавчих досліджень. Очевидно, що означена проблема вимагає використання дослідницьких прийомів з арсеналу суміжних з релігієзнавством наукових напрямів – соціології, історії, етнографії, соціальної антропології, лінгвістики. Можна констатувати, що цілеспрямоване вивчення релігійних практик з аналітичних позицій перебуває в стані формування і досі мало переважно дескриптивний характер (Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности. - С.4-5).

Релігійні практики, на думку О. Агаджаняна і К. Русселе, слід досліджувати в статичному та динамічному ракурсах. За статичним визначенням релігійні практики є сукупністю інтерпретацій та дій, здійснених людьми у зв'язку з їх віруваннями, релігійним досвідом та / або взаємодією з

релігійними інститутами. Практики містять обряди (ритуали) не як прописані в канонах зразки, а як реально виконані дії, що можуть відрізнятися від цих зразків. Поняття «релігійні практики» ширше за поняття «обряд», оскільки може означати й такі дії, які не містять обрядів, навіть якщо ці дії прямо чи опосередковано пов'язані з релігійними смислами. «Релігійні практики» можуть бути відокремленими від обрядів, водночас їх не можна змішувати з сукупністю інших соціальних та культурних практик, в яких відсутня більш-менш усвідомлена релігійна заданість. Натомість, даючи динамічне визначення, «слід розуміти «релігійні практики» як явище, протилежне жорсткій і встановленій системі релігійних текстів, норм та інститутів, як постійний «герменевтичний процес» їх переосмислення та прикладного коригування. Репертуар практик, їх жорсткість / еластичність, наративи, що їх супроводжують, смислове наповнення практик, їх функції всередині релігійного комплексу й життєвого світу взагалі – все це рухливе і підлягає постійній інтерпретації з боку суб'єктів практики (Агаджанян А., К. Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? // Религиозные практики в современной России. Сборник статей /Под ред. К. Русселе и А. Агаджаняна. – М., 2006. – С.11-32).

Дослідження релігійних практик як системи комунікацій між віруючими суб'єктами та представниками інших світів або Богом ґрунтується на теорії комунікативної дії Ю. Габермаса (Див.: Габермас Ю. Комунікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К., 1996. – С. 84-91). В соціальних системах дія конститується через комунікацію і атрибуцію як редуцію комплексності. Релігійна дія має розглядатися в контексті процесуальності суб'єктно-об'єктних відносин без їх протиставлення. Процесуальність комунікативності підкреслює емерджентність релігійної дії. Комунікація є неминучим процесом, що створює елементи релігії як соціальної системи. Теоретично можливо розвести терміни соціальної та релігійної дії та комунікацію, на практиці ж часто комунікація та дія перебувають в єдності, в якій найпростішим елементом є комунікативна дія. Комунікативна дія зміцнює традиції, оновлює культурний потенціал, служить соціальною інтеракцією та формує солідарність. В аспекті соціалізації вона сприяє формуванню особистості, набуттю нею ідентичності (Астахова Л.С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности. - С. 14).

Дослідники обґрунтовують положення про можливість розкриття поняття «практика» у зв'язку з опозицією «теорія – практика». Так, якщо нормативний релігійний текст є, умовно кажучи, «теорією», то релігійні практики – відкритою системою «застосування теорії». Практики є соціально значущою сферою людських дій, в якій одночасно відбуваються два процеси – вноситься нормативна впорядкованість та артикулювання в «невимовний» психічний досвід і генерування ним цілої гами інтерпретацій, реакцій і стилів, спрямованих на застосування норми та її пристосування до складного й

мінливого контексту. Цей процес передбачає певну дисципліну, що задана нормою (канонам, теорією, законом), проте є й простором для інтерпретації та вільного експериментування. В найширшому значенні слова практика – це область індивідуальних та колективних дій, в якій відбуваються постійні експерименти з нормою (Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики. - С. 24).

Норми та правила дії, потрібний тип тілесності формує мережа дисциплінарних просторів, якими є, наприклад, храм і ринок, школа і фабрика. Вони складають повсякденний порядок, який можна розглядати як складну тканину переплетення різних порядків. Повсякденна поведінка ґрунтується переважно на дотриманні правила, а не на рефлексії, оскільки рівень повсякденної взаємодії відводить досить скромне місце питанню про істину. За словами Л. Вітгенштайна, засвоєння цих правил є подібним до дресирування, адже відбувається поза будь-яким обґрунтуванням (Витгенштейн Л. Философские работы. – Ч.1. – М., 1994). У мовному вираженні правила функціонують як обіцянки, клятви, погрози, накази, запитання і сприймаються із врахуванням особи мовця. Правила, яких дотримуються, не підлягають критиці й усуненню. Їх обговорення не справляє тривалого ефекту на матриці повсякденної поведінки. Інша думка полягає в тому, що незмінне відтворення соціальних норм, які постійно повторюються, неможливе. Соціальна дія як «випереджаюче відображення» передбачає більш-менш вільну згоду з боку індивіда дотримуватися норм, адже вони стають нормами лише у випадку визнання. Навіть соціалізація, як «вбудовування» людини в соціальне життя, ніколи не буває пасивним засвоєнням пропонованих суспільством норм та цінностей. Соціалізація передбачає активний процес взаємного впливу з боку того, на кого впливають і того, хто впливає (Див.: Кравченко Е. И. Теория социального действия: от Макса Вебера к феноменологам // Социологический журнал. – 2001. - №3. – С. 121-141).

Категорію релігійної норми О. Агаджанян і К. Русселе піддають сумніву, вважаючи, що норма завжди перебуває в стані динамічного випробування і має кодифікований характер. Вона веде витоки з початків традиції, залишається референтним центром будь-якої практики, проте конкретний зміст норми істотно змінюється. У процесі дослідження релігійних практик з'ясовується не лише експериментування з нормою, а й постає проблема постійного процесу релігійної нормотворчості, суперництва за право легітимно представляти «споконвічну», автентичну норму, авторитетно інтерпретувати її та ідентифікувати себе з нею чи з нормативною спільнотою.

Проблема нормативної чистоти породжує спосіб кваліфікації релігійних акторів за ступенем відповідності авторитетно встановленій «чистій нормі», «автентичності» їх релігійності. Вчені наголошують, що норма й автентичність – соціально-сконструйовані поняття, які завжди є об'єктом конфлікту інтерпретацій, символічним капіталом, право володіти яким або його



представляти є предметом суперництва індивідів та груп. З цієї причини всі ступені, мотиви й форми володіння символічним капіталом у певному сенсі однаково автентичні. «Якщо піддати методологічному сумніву непохитність норми, – пишуть О. Агаджанян і К. Русселе, – то перед нами постане більш відкрита і більш динамічна реальність, що враховує широкий спектр рівноправних релігійних феноменів – від глибоко інтерналізованого трансцендентного досвіду до знакової, емблематичної релігійності і навіть «релігійної моди» (Агаджанян А., Русселе К. Как и зачем изучать современные религиозные практики? – С. 17).

**Висновки.** Таким чином, осмислення релігійних практик в соціальних категоріях передбачає з'ясування їх особливостей як типу соціальних взаємодій. Основою повсякденних релігійних практик є релігійна дія, що завжди має суб'єктивний характер. У процесі реалізації релігійна дія має соціальний характер, оскільки часто піддається корекції з урахуванням очікувань інших членів суспільства. Незалежно від майбутньої реалізації, що полягає в підтримці взаємовідносин з трансцендентним, на рівні задуму дія може бути як релігійною так і світською. Референтним центром релігійних практик є норма як взірць соціальної дії. **Перспектива наступних досліджень** полягає в розкритті особливостей релігійних практик на українському конфесійному полі, зокрема в середовищі віруючих українського православ'я.

#### А н о т а ц і ї

У статті **Борейка Ю. Г. «Повсякденні релігійні практики як складова соціальних взаємодій»** аналізуються релігійні практики в умовах повсякденності. Стверджується, що осмислення релігійних практик в соціальних категоріях передбачає з'ясування їх особливостей як типу соціальних дій. Основою повсякденних релігійних практик визначається релігійна дія, що має суб'єктивний характер.

**Ключові слова:** повсякденність, релігійні практики, соціальна взаємодія, релігійна дія, габітус, комунікація.

In the article "**Everyday religious practices as part of social interaction**" by **Yuri Boreyko** the religious practices were analyzed in terms of everyday life. Alleged that understanding religious practices in social categories involves clarifying their characteristics as a type of social action. The basis of the daily religious practices defined religious action that is subjective.

**Keywords:** everyday life, religious practices, social interaction, religious action, habitus, communication.

### **2.3. Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО. Релігійна духовність в її проблемно-концептуальному вимірі.**

Питання духу й духовності, сутності людини та її природи постають предметом філософії, релігії, мистецтва, починаючи від їх витоків. Однак донині цей «предмет» залишається не більше відомим, ніж кілька тисячоліть