

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА
ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

Кваліфікаційна наукова праця

На правах рукопису

СЕВАСТЬЯНІВ УЛЯНА ПЕТРІВНА

Примірник № _____

УДК 2:[004.77:111.1]:[316.77+27-584-044.922]

ДИСЕРТАЦІЯ

**ВІРТУАЛЬНА РЕАЛЬНІСТЬ ЯК ЧИННИК ТРАНСФОРМАЦІЙ
ФОРМ РЕЛІГІЙНОСТІ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ**

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня

кандидата філософських наук

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

_____ У. П. Севаст'янів

Науковий керівник: **Стеценко Валерій Іванович**, кандидат
філософських наук, доцент

Житомир – 2019

АНОТАЦІЯ

Севастьянів У. П. Віртуальна реальність як чинник трансформацій форм релігійності сучасної людини. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук зі спеціальності 09.00.11 – релігієзнавство. – Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, 2019.

У дисертації здійснений комплексний філософсько-релігієзнавчий аналіз віртуальної реальності як чинника трансформацій наявних та появи нових форм релігійності сучасної людини.

Об'єктом дисертаційного дослідження є віртуальна реальність як інформаційно-комунікаційне середовище сучасної людини. Предмет дослідження – вплив віртуалізації суспільного та індивідуального життя на форми релігійності сучасної людини.

Наявність широкого спектра проблем, що стосуються не лише релігієзнавства, але й соціальної філософії, філософської антропології, філософії релігії зумовили використання у дисертації міждисциплінарного та комплексного методологічних підходів, заснованих на базових принципах академічного релігієзнавства. На теорії мережевого суспільства М. Кастельса, теорії протейзму М. Епштейна, теорії приватизації релігії П. Бергера та Т. Лукмана ґрунтуються теоретичні засади дослідження.

Структура дисертації визначається метою, завданнями та логічним, послідовним викладом матеріалу. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури, додатків. Джерельна база дисертації поділяється на два блоки: інтернет-ресурси, що представляють релігійне життя у мережевому просторі, та офіційні документи християнських церков, які репрезентують позиції щодо використання віртуального простору для реалізації функцій релігії в суспільстві.

У першому розділі доведено, що дослідження нових форм релігійності сучасної людини було б неповним без детального вивчення й аналізу онлайн-ресурсів, вебсайтів, сторінок релігійного спрямування у соціальних мережах, мережових релігійних груп тощо. Вказується, що папські енцикліки, документи Папської Ради, папські послання, соціальні доктрини та концепції розвитку християнських церков, а також погляди окремих священнослужителів впливають на ставлення adeptів конкретної церкви до мережі та наявність релігійного сегмента у віртуальному просторі. Наявні науково-дослідні праці з теми дисертації сукупно із джерельною базою дослідження дозволили провести цілісну та ґрунтовну розвідку нових і трансформованих форм релігійності, що виникають у віртуальній реальності.

Ретроспективний аналіз концепту «віртуальне» в історико-філософському дискурсі засвідчує імплікацію в проблематиці ідеальної реальності у працях Платона, Аристотеля, Цицерона, Вергілія, Г. Сен-Вікторського, Т. Аквінського, І. Дунса Скота, М. Кузанського. Названі підходи до розуміння концепту вказують на інтерес до онтологічного статусу віртуального. Перехідним, але важливим етапом у розумінні концепту «віртуальне» вважаємо праці Г. Ляйбніца та його послідовника А. Бергсона. Стверджується, що в ХХ ст. відбувається реактуалізація двох головних трактувань концепту «віртуальне». В першому випадку, постулюється неодноразовість процесів актуалізації та віртуалізації, актуалізація була домінантною, знайшла своє відображення у філософських вченнях Г. Андерса, З. Баумана, Ж. Бодриєра, С. Жижека та ін. В другому – пропонується розглядати ці процеси або одночасно, або як дві частини одного цілого. Ця концепція розвивається у творчості Ф. Гваттарі, Ж. Дельоза, М. Фуко та ін.

Встановлено, що важливими формотворчими елементами новітнього віртуального простору є преса, радіо, телебачення та нові медіа. Наголошено, що виникнення інтернет-простору призвело до безпрецедентної інтенсифікації інформаційних потоків, зміни способу

передачі інформації, домінування горизонтальної взаємодії між автором інформаційного продукту і споживачем. Зазначено, що нова медійна реальність інтегрується в людське буття та свідомість, отже впливає на всі сфери життя індивіда, включно із релігійною.

Аргументовано, що в основі поняття духовність лежить вольове ставлення людини до буття, творча інтроекція зовнішніх аспектів дійсності в її внутрішній світ. Підкреслено, що формування людської духовності прямо залежить від зовнішнього світу, його цінностей та смислів. Це дозволило нам стверджувати, що постмодерністська, віртуалізована культура безпосередньо впливає на формування як духовності сучасної людини, так і релігійності як її об'єктивованого виміру.

Зазначено, що зі зростанням ролі віртуальної реальності у житті людини активізуються дії релігійних інституцій у мережевому просторі. Як традиційні релігійні вірування, так і новітні течії спрямовують свої зусилля на репрезентацію власного вчення у віртуальній реальності. Залучення нових adeptів, просвітницька діяльність, комунікація між вірянами, віртуальна симуляція релігійних таїнств вказують на сакралізацію сегмента віртуального простору, що його пропонуємо означити як «віртуалізовану релігійність».

Аналіз віртуального простору дозволив констатувати наявність нових форм релігійності: онлайн-богослужіння, кіберритуали, віртуальні паломництва, онлайн-молитви, віртуальні похорони. Констатовано трансформації окремих традиційних релігійних практик, а також нововведення всередині релігійних інституцій як закономірні наслідки популярності та глобального впливу віртуальної реальності на сучасного індивіда. Показані кардинально протилежні погляди дослідників та науковців із приводу тенденції до віртуалізації релігійності.

Здійснене теоретичне осмислення явищ «віртуальної церкви» (інтернет-церкви «Едем», «Міжнародної християнської інтернет-церкви», кіберцеркви Томпсона) та «кіберрелігії» (на прикладі копімістів та прихильників Apple religion). Стверджується, що ці перетворені форми релігійності є

квазірелігійними, містять іронічне псевдорелігійне вчення або ж є частиною маркетингової стратегії компанії (Apple religion).

У дисертації доведено, що така форма девіантної поведінки в мережі, як тролінг релігії, є не тільки однією з форм соціальної агресії, закономірним постмодерністським феноменом, а й відповіддю суспільства на негативні явища в діяльності релігійних інститутів. Постмодернізму характерне загравання високої культури з низькою, використання елементів та наративів високого мистецтва для створення продуктів масової культури. Подібна асиміляція не могла не торкнутися сфери релігійної свідомості, відкривши перед індивідом нові можливості для самоідентифікації, самореалізації та пошуку власних релігійних орієнтирів та авторитетів.

Стверджується, що важливим інструментом тролінгу є меми – поєднання зображення з текстовим повідомленням, завдяки чому виникає особливий смисловий контекст із образливим відтінком. Нами виявлені та проаналізовані чотири групи мемів, пов'язані із тролінгом релігії – «Jesus is a j...k», «Шах і мат, атеїсти», «ПГМ», «Buddy Christ», що дозволили пізнати сутність цього мережевого явища.

У дисертації розглянуте ставлення українських християнських церков до цифрових технологій сучасності, зокрема інтернету. Зроблений аналіз офіційних документів українських християнських церков, зокрема соціальних доктрин, звернень, едиктів офіційних осіб церкви. Визначено, що українські християнські церкви розглядають інтернет здебільшого як додаткову, але важливу площину для інформаційної діяльності, комунікації зі своїми адептами та духовного просвітництва. Подані застереження і рекомендації щодо небезпек та впливу віртуальної реальності на інститут релігії, людину.

Зроблений висновок про те, що віртуалізована релігійність – це важлива частина нової постмодерністської релігійності, яка викриває низку проблем у традиційних релігійних інститутах: ієрархізацію, побудову комунікації з адептами релігії у вертикальній площині, надмірну догматизацію тощо.

Натомість віртуальний простір надав людині можливість пізнання, а, відтак, можливість вибору: бути частиною тієї чи іншої релігійної спільноти, змінювати за необхідності/бажання конфесійну приналежність чи повністю відмовитися від релігійної віри.

Здійснені в процесі дисертаційної роботи узагальнення дозволяють розширити дослідницьке поле релігієзнавства шляхом розуміння сутності та механізмів трансформації релігійності у віртуальному просторі. Основні ідеї та положення новизни, теоретичні твердження, висновки забезпечують розуміння впливу феномену віртуальної реальності на релігійний соціальний сегмент, перспективи функціонування нових форм мережевої релігійності, зокрема в українському суспільстві. Концептуальні положення дисертації можуть бути використані для подальших релігієзнавчих досліджень впливу віртуальної реальності на людину, який призводить до появи нових форм релігійності.

Практичне значення дисертаційної роботи полягає в тому, що теоретичні положення та висновки дисертації можуть бути використані у викладанні філософських, релігієзнавчих та богословських дисциплін у закладах вищої освіти, як афілійованих з релігійними організаціями, так і в неконфесійних освітніх інституціях; релігієзнавцями-практиками – для осмислення необхідності пізнання віртуальної реальності та активного включення релігійного компоненту в процеси віртуалізації. Результати дослідження можуть також слугувати матеріалом для підготовки відповідної навчальної та методичної літератури.

Ключові слова: віртуальна реальність, віртуалізація, релігійність, віртуалізована релігійність, релігійна інтернет-комунікація, християнські конфесії, цифрові технології, нові форми релігійності.

SUMMARY

Sevastianiv U. P. Virtual reality as a factor of transformation of the religiosity forms of a modern man. – On the rights of the manuscript.

Thesis for PhD, in specialty 09.00.11 – Religious Studies.– Zhytomyr Ivan Franko State University – Zhytomyr, 2019.

The dissertation deals with the complex philosophical and religious studies analysis of virtual reality as a factor of transformation of the existing and emergence of new forms of religiosity of a modern man.

The object of the dissertation is virtual reality as an information and communication environment of the modern man. The subject of the study is the influence of virtualization of social and individual life on the forms of religiosity of a modern man.

The presence of a wide range of problems concerning not only religious studies but also social philosophy, philosophical anthropology, philosophy of religion has led to the application in the dissertation of interdisciplinary and complex methodological approaches based on the key principles of the academic religion. The theory of the network society of M. Castells, the theory of M. Epstein's proteism, the theory of the religion privatization of P. Berger and T. Luckmann are basic for the theoretical foundations of the study.

The structure of the thesis is determined by the purpose, tasks, and logical, consistent presentation of the material. The dissertation consists of an introduction, three sections, conclusions, a list of used sources and literature, applications. The source of the dissertation is divided into two sections: online resources that represent religious life in the network space, and official documents of Christian churches that represent positions on the use of virtual space for the implementation of the religious function in the society.

In the first section, it is proved that the study of new forms of religiosity of a modern person would be incomplete without detailed study and analysis of online resources, websites, pages of religious orientation in social networks, online religious groups, etc. It is stated that papal encyclicals, documents of the Pontifical

Council, papal messages, social doctrines and concepts for the development of Christian churches, as well as the views of individual clergy influence the attitude of adherents of a particular church to the network and the presence of a religious segment in the virtual space. The existing research works on the topic of the dissertation in combination with the original research base made it possible to carry out a comprehensive and thorough exploration of new and transformed forms of religiosity arising in virtual reality.

Retrospective analysis of the concept of "virtual" in historical and philosophical discourse shows the implication of this concept in the problematic of ideal reality in the works of Plato, Aristotle, Cicero, Virgil, Hugh of Saint Victor, St. Thomas Aquinas, J. Duns Scotus, Nicholas of Cusa. These approaches to understanding the concept indicate an interest in the ontological status of the virtual. A transitional but important step in understanding the concept of "virtual" is the work of G. Leibniz and his follower A. Bergson. It is claimed that in the twentieth century there are two major interpretations of the concept "virtual". In the first case, it is postulated the inconsistency of the processes of actualization and virtualization, actualization is dominant. It was reflected in the philosophical doctrines of G. Anders, Z. Bauman, J. Baudrillard, S. Žižek. In the second, it is suggested to consider these processes either simultaneously or as two parts of the whole. This concept is developed in the works of F. Guattari, G. Deleuze, M. Foucault and others.

Mass media, television and new media have been identified as important elements of the emerging virtual space. It was emphasized that the emergence of the Internet space has led to an unprecedented intensification of information flows, changes in the way of information transmission, the dominance of horizontal interaction between the author of the information product and the consumer. It is stated that the new media reality integrates into the human being and his consciousness, therefore influences all spheres of an individual life, including a religious one.

It is argued that the concept of "spirituality" is based on the willful attitude of a man to reality, the creative introjection of external aspects of reality into his inner world. It is emphasized that the formation of human spirituality depends directly on the environment, its values and meanings. This allowed us to reason that the postmodern, virtualized culture has a direct influence on the formation of both the spirituality of the modern man and the religiosity as its objectified dimension.

It is noted that with the increasing role of virtual reality in human life, the activities of religious institutions in the network space are intensifying. Both traditional religious beliefs and the latest trends focus their efforts on representing their own doctrine in virtual reality. The attraction of new adherents, educational activities, communication between believers, and virtual simulation of religious sacraments indicate the sacralization of the virtual space segment, which we propose to refer to as "virtualized religiosity".

The analysis of virtual space has allowed establishing the emergence of new forms of religiosity: online worship, cyber rituals, virtual pilgrimages, online prayers, virtual funerals. Transformations of certain traditional religious practices, as well as innovations within religious institutions, have been noted as the natural consequences of the popularity and global impact of virtual reality on the modern individual. The fundamentally opposite views of the researchers and scholars regarding the tendency to virtualize religiosity are shown.

The theoretical understanding of the phenomena of the "virtual church" (the Internet Church "Eden", the "International Christian Internet Church", the Thompson Cyber Church) and the "cyber religion" (on the example of copyists and adherents of Apple religion) was carried out. These converted forms of religiosity are said to be quasi-religious, contain ironic pseudo-religious teachings, or a form part of Apple's marketing strategy.

It is proved that such form of deviant behaviour in the network, as trolling of religion, is not only one form of social aggression, a natural postmodern phenomenon, but also the response of society to negative phenomena in the activities of religious institutions. Postmodernism is characterized by the flirting of

high culture with low, the use of elements and narratives of high art to create products of mass culture. Such assimilation could not affect the sphere of religious consciousness, opening up to the individual new opportunities for self-identification, self-realization and the search for one's own religious orientations and authorities.

It is stated that an important tool for trolling is memes – combining an image with a text message, which creates a special semantic context with the offensive tone. We have identified and analyzed four groups of memes related to the trolling of religion – "Jesus is a j... k", "Chess and Math, Atheists", "PGM", "Buddy Christ", which made it possible to know the essence of this network phenomenon.

The dissertation deals with the attitude of the Ukrainian Christian churches to the digital technologies of today's world, in particular, the Internet. An analysis of official documents of the Ukrainian Christian churches, including social doctrines, appeals, edicts of church officials has been made. It has been determined that the Ukrainian Christian Churches consider the Internet as an additional but important area for informing their activities, communicating with their adherents and spiritual education. Caveats and recommendations on the dangers and impact of virtual reality on the Institute of Religion, as well as on the individual have been provided.

It is concluded that virtualized religiosity is an important part of the new postmodern religiosity, which raises a number of problems in traditional religious institutions: hierarchization, building communication with adherents of religion in the vertical plane, excessive dogmatization, etc. Instead, virtual space has given a man the opportunity to know and therefore to choose, to be part of a particular religious community, to change his or her religious affiliation as needed / desired, or to give up religious faith completely.

The generalizations made during the dissertation research allow expanding the research field of religious studies by understanding the nature and mechanisms of transformation of religiosity in virtual discourse. The main ideas and provisions of novelty, theoretical statements, and conclusions provide an understanding of the impact of the phenomenon of virtual reality on the religious social segment,

prospects for the functioning of new forms of network religiosity in particular in the Ukrainian society. The conceptual provisions of the thesis can be used for further religious studies on the impact of virtual reality on a person, which leads to the emergence of new forms of religiosity.

The practical significance of the dissertation is that theoretical provisions and conclusions of the dissertation can be used in teaching philosophical, religious and theological disciplines in higher schools, both affiliated with religious organizations and non-denominational educational institutions; practitioners of religion to understand the need for knowledge of virtual reality and the active involvement of the religious component in virtualization processes. The results of the study may also serve as materials for the publication of relevant educational and methodological literature.

Keywords: virtual reality, virtualization, religiosity, virtualized religiosity, religious internet communication, Christian confessions, digital technologies, new forms of religiosity.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Барановська У. П. Плюралізм виявів віртуалізації життя сучасної людини. Людинознавчі студії. 2014. Вип. 13. С. 173–181.
2. Барановська У. П. Apple religion: новий релігійний феномен чи явище корпоративної релігії. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». 2015. Вип. 17. С. 136–144.
3. Севаст'янів У. П. Католицька церква й новітні цифрові технології. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2016. Вип. 11. С. 102–105.
4. Севаст'янів У. П. Соціальна доктрина православ'я і цифрові технології сучасності. Науковий вісник «Гілея». Серія «Філософські науки». Київ : Видавництво «Гілея». 2016. Вип. 113 (10). С. 210–212.

Статті у закордонних наукових виданнях:

5. Sevastianiv U. P. Phenomenon of trolling as an indicator of contemporary religious transformations. Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences. 2017. V(20). P. 53–56.

Публікації в інших наукових виданнях:

6. Барановська У. П. Категорія духовності та плюралізм її визначень. Історія релігій в Україні : науковий щорічник. Львів : Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії; Видавництво «Логос», 2014. Книга 2. С. 63–68.
7. Барановська У. П. Поняття духовності у філософсько-релігійному дискурсі. Звітна наукова конференція філософського факультету : тези доп., м. Львів, груд. 2014 р. Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка. 2014. С. 70–74.

8. Барановська У. П. Проблеми дефініції категорії духовності. Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний вимір : матеріали Всеукр. наук.-практ. конф., м. Київ, 22 вересня 2014 р. Київ: Вид.-поліг. центр «Київський університет», 2014. С.162–165.

9. Барановська У. П. Плюралізм виявів віртуалізації життя сучасної людини. Звітна наукова конференція філософського факультету за 2014 рік : тези доп. Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка. 2015. С. 81–83.

10. Барановська У. П. Apple religion: новий релігійний феномен чи корпоративна релігія. Релігія і фундаментальна наука в добу глобалізації : матеріали XVII міжнар. наук.-практ. конф., м. Львів, берез. 2015 р. Львів. 2015. С. 75–78.

11. Севаст'янів У. П. Явище комунікації в концепціях модерну, постмодерну, альтермодерну. Філософія як культурна політика сучасності: тези доп. III Всеукр. наук. конф., м. Острог, 23–24 жовтня 2015 р. Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія». 2015. С. 43–46.

12. Севаст'янів У. П. Apple religion: четверта світова релігія чи корпоративний феномен. Дні науки філософського факультету – 2016 : міжнар. наук. конф., м. Київ, 20–21 квітня 2016 р. Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет». 2016. Ч. 7. С. 128–131.

13. Севаст'янів У. П. Феномен віртуальної реальності у філософсько-релігієзнавчому дискурсі. Молодий вчений. 2018. №10. С. 641–644.

14. Севаст'янів У. П. Формування людини нового типу в умовах тотальної технологізації. Свідомість, мозок, мова: актуальні проблеми та міждисциплінарні досягнення : міжнар. наук.-практ. конф., м. Львів, 19–20 квіт. Львів. 2018. С. 200–201.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	15
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ТА СТУПІНЬ ОПРАЦЮВАННЯ ПРОБЛЕМИ.....	23
1.1. Джерельна база та історіографія дослідження.....	23
1.2. Методологічні засади дисертаційної роботи.....	42
Висновки до розділу 1.....	56
РОЗДІЛ 2. ВІРТУАЛІЗАЦІЯ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ ТА ЇЇ НАСЛІДКИ У РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ ЛЮДИНИ.....	59
2.1. Віртуальна реальність – феномен постмодерної епохи.....	59
2.2. Механізми розширення меж комунікативної реальності: від медіапростору до віртуальної реальності.....	83
2.3. Віртуальна реальність в системі духовних орієнтирів сучасної людини.....	100
Висновки до розділу 2.....	113
РОЗДІЛ 3. ОСОБЛИВОСТІ ВПЛИВУ ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ НА РЕЛІГІЙНІСТЬ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ.....	116
3.1. Віртуалізація традиційних та виникнення нових форм релігійного життя у режимі онлайн.....	116
3.2. Релігійність в епоху постмодерну та її нові вияви у мережевому суспільстві.....	138
3.3. Український контекст релігійності у мережі інтернет.....	158
Висновки до розділу 3.....	184
ВИСНОВКИ.....	187
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	192
ДОДАТКИ.....	219

ВСТУП

Актуальність теми дослідження зумовлена появою віртуальної реальності, яка є черговим етапом технологічного прогресу та новим інформаційно-комунікаційним середовищем, що впливає на всі сфери суспільного життя, масову та індивідуальну свідомість, на світоглядні орієнтири й поведінку людей та продукує нові форми духовних практик, включно з релігійними. Як елемент сучасної культури віртуальна реальність забезпечує стабільність комунікації в існуючій соціальній системі, виступає одним із механізмів соціалізації, сприяє адаптації цінностей культури (в тому числі й релігійних) у масовій та індивідуальній свідомості. Рецепція концепту «віртуальне» дозволяє ідентифікувати його сутність з новим інформаційно-комунікаційним середовищем – віртуальною реальністю, визначити можливі релігійні орієнтири у віртуальному просторі, нові шляхи трансформації форм релігійності сучасної людини, виявити позитивні та негативні аспекти використання інформаційно-комунікаційних технологій у різних релігійних практиках та постежити зміни, які відбуваються у свідомості віруючої людини, що занурюється у віртуальний світ.

Питання про віртуальну реальність та її вплив на релігійність сучасної людини є світоглядним за сутністю, оскільки стосується відношення людини до реальності та до самої себе. Поява нового типу особистості, що надає перевагу не реальному світу, а віртуальному вимагає філософсько-релігієзнавчого аналізу та дослідження еволюції форм релігійності, які виникають внаслідок взаємодії людини з віртуальним простором.

Проблема впливу віртуальної реальності на релігійність сучасної людини залишається однією з найбільш складних для розуміння та інтерпретації у релігієзнавчому дискурсі. Динамічні процеси, які відбуваються нині в інтернет-просторі та впливають на свідомість віруючої

людини, потребують постійного вивчення. Актуальність дослідження впливу віртуальної реальності на трансформацію форм релігійності сучасної людини посилюється у контексті динамічного розвитку інноваційних комунікаційних технологій, глобалізації, соціальної мобільності, плюралізму культур.

Практична актуальність проблеми дослідження також зумовлена необхідністю врахування релігієзнавчою наукою того, що в умовах тотальної віртуалізації та детермінованої нею трансформації суспільного й індивідуального життя гостру потребу в духовних орієнтирах та практиках відчуває не лише окремих індивід, а й представники релігійних конфесій. Останні активно використовують віртуальний простір для реалізації комунікативної, просвітницької, благодійної, пропагандистської функцій. Відтак виникає потреба вироблення підходів до релігієзнавчих досліджень проблеми взаємозв'язку та взаємодії релігійної сфери суспільного й індивідуального життя із сучасною віртуальною реальністю, що й зумовило вибір теми дисертації.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертаційне дослідження виконана в межах наукових тем кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка «Людина в сучасному світі: філософсько-культурологічні виміри» (номер держреєстрації – 0110U00315) та «Становлення нової соціокультурної реальності в Україні» (номер держреєстрації – 0113U001899).

Метою дисертаційної роботи є філософсько-релігієзнавчий аналіз впливу віртуальної реальності на трансформацію форм релігійності сучасної людини.

Реалізація мети зумовила необхідність вирішення таких дослідницьких завдань:

– розглянути еволюцію й особливості трактування концепту «віртуальне» в історико-філософській традиції, а також дослідити специфіку розуміння терміну «віртуальна реальність»;

- окреслити теоретико-методологічні засади дослідження феномену віртуальної реальності;
- здійснити аналіз основних інструментів формування сучасної віртуальної реальності (преси, радіо, телебачення, нових медіа), включно з їх застосуванням у сфері релігійного життя;
- проаналізувати особливості та динаміку репрезентації традиційних релігій (на прикладі християнства) та нових релігійних практик у сучасному віртуальному просторі;
- простежити та окреслити наявні в інтернет-просторі прояви сучасного релігійного вільнодумства та скептицизму (зокрема релігійний тролінг);
- дослідити вплив віртуалізації суспільного та індивідуального життя на зміну форм релігійності людини;
- визначити характерні тенденції впливу віртуальної реальності на трансформацію форм релігійності сучасної людини.

Об’єктом дослідження є віртуальна реальність як інформаційно-комунікаційне середовище сучасної людини.

Предмет дослідження – вплив віртуалізації суспільного та індивідуального життя на форми релігійності сучасної людини.

Теоретико-методологічною основою дисертаційного дослідження стали праці сучасних вітчизняних науковців та релігієзнавців А. Арістової, І. Богачевської, В. Єленського, О. Добродум, О. Колібана (О. Задоянчук), А. Колодного, Ю. Лавриш, І. Ломачинської, М. Петрушкевич, О. Сагана, П. Сауха, В. Слюсара, В. Стеценка, Л. Филипович, Ю. Чорноморця, Л. Шугаєвої.

До джерельної бази дослідження належать також інтернет-ресурси, які представляють релігійне життя у мережевому просторі та офіційні документи християнських церков, у яких репрезентовано позиції останніх щодо використання віртуального простору.

В основу дисертаційної роботи покладено тезаурусний підхід, котрий дав змогу відмовитися від застарілих стереотипів мислення, озброїв новими

засобами опису і розуміння динаміки впливу віртуальної реальності на релігійність людини. Водночас дослідження змін форм релігійності сучасної людини потребувало як міждисциплінарного, так і комплексного підходів. Використання останніх дозволило реалізувати евристичний потенціал філософсько-гуманітарних наук, поєднати можливості філософського, історико-філософського, філософсько-антропологічного та релігієзнавчого знання і є релевантним дослідницькій меті.

Комплексність дослідження впливу віртуальної реальності на еволюцію форм релігійності сучасної людини визначається холістичним підходом, що поєднав історико-філософський, дискурсивний, герменевтичний, семіотичний, антропологічний, діяльнісний, праксеологічний, системний, наративний, критично-аналітичний, діалектичний, феноменологічний, синергетичний, етимологічний та метод термінологічного аналізу.

У дисертаційному дослідженні використано загальнонаукові методи аналізу та синтезу, індукції й дедукції, узагальнення, аналогії, що ґрунтуються на базових принципах академічного релігієзнавства: об'єктивності, позаконфесійності, толерантності, світоглядного плюралізму.

У концептуальному плані принципове значення для дослідження теми дисертації мають теорія мережевого суспільства М. Кастельса (у якому інформаційно-комунікаційне середовище формується електронними мережами); теорія протейзму М. Епштейна, котра застосовується до вивчення несформованих явищ у їх початковій стадії розвитку як гуманітарна методологія, та теорія приватизації релігії індивідом у сучасному суспільстві П. Бергера і Т. Лукмана. Для осмислення концепту «віртуальне» у світовому постмодерністському дискурсі використано праці Г. Андерса, З. Баумана, Ж. Бодриєра, Ж. Дельоза, С. Жижека, М. Фуко, М. Хайма, М. Носова, С. Хоружого, К. Таратути.

Наукова новизна одержаних результатів дисертаційного дослідження полягає в комплексному філософсько-релігієзнавчому аналізі процесів

трансформації форм релігійності сучасної людини під впливом віртуальної реальності, яка конкретизована у таких положеннях:

Вперше:

- здійснено філософсько-релігієзнавчий аналіз феномену віртуальної реальності, доповнений ретроспективним історико-філософським аналізом концепту «віртуальне» з акцентом на їх відношеннях до суспільного та індивідуального релігійного життя, що дозволяє ідентифікувати релігійну складову віртуалізації в її проявах у минулому та сучасності; запропонована авторська інтерпретація сучасної віртуальної реальності, яка полягає в її ототожненні з новим інформаційно-комунікаційним середовищем сучасної людини, створеним завдяки комп'ютерним технологіям;

- комплексно розглянуто механізм впливу релігійного контексту віртуальної реальності на сучасну людину, результатом чого стала поява нових форм релігійності; здійснено аналіз Apple religion як псевдорелігійного феномену, що виник під впливом продукції компанії Apple на свідомість споживачів завдяки новітнім технологіям віртуальної реальності;

- запропоновано концептуалізувати поняття «віртуалізована релігійність» як вторинне щодо поняття «релігійність», котре вказує на сакралізацію віртуального середовища та проявляється у творенні й виявах нових форм релігійності, які є функціональними лише у межах віртуальної реальності.

Уточнено:

- онтологічний статус сучасної віртуальної реальності в різних сферах суспільного та індивідуального життя, що дозволило проаналізувати релігійний сегмент інтернет-простору як складну інформаційну систему, яка охоплює розмаїття притаманних їй засобів і форм впливу на свідомість сучасної людини;

- наявні в інтернет-просторі прояви сучасного релігійного вільнодумства та скептицизму, серед яких особливої уваги заслуговує тролінг як нова форма іронічного ставлення до релігії. Виокремлено типові

для інтернет-простору меми, які стосуються релігійної тематики. З'ясовано, що зазначені процеси є наслідком духовних пошуків сучасної людини, на яку суттєво впливає нове віртуальне інформаційно-комунікаційне середовище.

Набули подальшого розвитку:

- аналіз основних інструментів формування сучасної віртуальної реальності (преса, радіо, телебачення, нові медіа) з позиції створення ними нового інформаційно-комунікаційного середовища людини у сфері релігійного життя. Доведено, що релігійність цілком закономірно корелюється з тими формами релігійних практик, які пропонує людині нове інформаційно-комунікаційне віртуальне середовище, задаючи вектор творення внутрішнього духовного світу індивіда;

- експлікація особливостей репрезентації в сучасному віртуальному просторі традиційних релігій (на прикладі християнства) та нових релігійних практик (кіберрелігії, віртуальної церкви, онлайн-богослужіння, онлайн-сповіді, віртуального паломництва, віртуальної молитви та ін.), завдяки чому чітко простежується не лише динаміка подальшої модернізації віртуальних форм традиційного християнства, а помітнішими стають процеси продукування й поширення нових форм релігійного життя в релігійному сегменті інтернет-простору.

Теоретичне значення дослідження полягає у розширенні дослідницького поля релігієзнавства шляхом розуміння природи, сутності та механізмів трансформації форм релігійності у віртуальному просторі. Основні ідеї та положення новизни, теоретичні засади, висновки забезпечують розуміння впливу феномену віртуальної реальності на релігійний суспільний сегмент, перспективи функціонування нових форм віртуалізованої релігійності, зокрема в українському суспільстві. Концептуальні положення дисертації можуть бути використані для подальших релігієзнавчих досліджень впливу віртуальної реальності на людину, що призводить до появи нових форм релігійності.

Практичне значення отриманих результатів полягає в тому, що теоретичні положення та висновки дисертації можуть бути використані у процесі викладання філософських, релігієзнавчих та богословських дисциплін у закладах вищої освіти, як афілійованих з релігійними організаціями, так і в неконфесійних освітніх інституціях; релігієзнавцями-практиками для осмислення необхідності пізнання віртуальної реальності та активного включення в процеси віртуалізації релігійного компонента. Матеріали дослідження можуть також слугувати для підготовки відповідної навчальної та методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Основні положення та висновки наукової роботи містять новизну та здобуті автором у результаті комплексної роботи над об'єктом та предметом дослідження. Використані у дисертації ідеї, гіпотези та положення інших авторів мають відповідні посилання.

Апробація результатів дослідження. Основні положення та ідеї дисертації обговорювалися на наукових семінарах і засіданнях кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка. Теоретичні та аналітичні засади дисертації були висвітлені в доповідях та виступах на таких міжнародних та всеукраїнських конференціях: Звітній науковій конференції філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка (Львів, 7 лютого 2014 р.), XXIV Міжнародній науковій конференції «Історія релігій в Україні» (Львів, 12–16 травня 2014 р.), Студентсько-аспірантській конференції філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка «Дні науки 2014» (Львів, 15–16 травня 2014 р.), Всеукраїнській науково-практичній конференції «Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний і персональний виміри» (Київ, 22 вересня 2014 р.), XVII Міжнародній науково-практичній конференції «Релігія і фундаментальна наука в добу глобалізації» (Львів, 4–5 квітня 2015 р.), III Всеукраїнській конференції «Філософія як культурна політика сучасності» (Острог, 23–24 жовтня 2015 р.), II Конгресі молодих дослідників релігії

«Релігія в сучасній культурі» (Чернівці, 29–30 жовтня 2015 р.), Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету 2016» (Київ, 20–21 квітня 2016 р.), Міжнародній науково-практичній конференції «Свідомість, мозок, мова: актуальні проблеми та міждисциплінарні досягнення» (Львів, 19–20 квітня 2018 р.).

Публікації. Основні положення та результати дисертації викладені в 14 одноосібних публікаціях, з них: 4 статті опубліковано у фахових наукових виданнях України, 1 – в зарубіжному періодичному виданні з філософських наук, 2 – у наукових виданнях України, 7 – у збірниках матеріалів тез конференцій.

Структура і обсяг дисертаційної роботи зумовлені логікою дослідження, що визначаються її метою та завданнями. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури (309 найменувань) і додатків. Обсяг основного тексту – 194 сторінки.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ТА СТУПІНЬ ОПРАЦЮВАННЯ ПРОБЛЕМИ

1.1. Джерельна база та історіографія дослідження

Однією із провідних проблем у сучасному філософському дискурсі є проблема віртуалізації життя сучасної людини, що відбувається завдяки новому технологічному явищу – віртуальній реальності. Наслідки віртуалізації помітні у всіх сферах – від політичної та економічної до інтимно-сімейних відносин і, звичайно ж, у релігійній. Саме тому дослідження цього феномену відбувається на перетині релігієзнавчого, філософського та соціально-філософського дискурсів. З огляду на це, вважаємо за доцільне диференціювати наукові розвідки та джерела на групи, зумовлені логікою дисертації.

До першої групи науково-дослідних праць увійшли дослідження, спрямовані на пізнання природи віртуальної реальності, її функцій, ознак та особливостей.

До другої групи віднесено праці, автори яких розглядають пресу, радіо, телебачення та нові медіа як комунікаційні засоби, що передували і дали підстави для виникнення віртуальної реальності.

У третю групу виокремлені праці, присвячені тематиці духовності та релігійності, як визначальним структурним компонентам людської свідомості.

Четверту групу складають праці, що містять концептуальні дослідження нових форм та виявів релігійності у віртуальному просторі.

Окремий блок містить джерельну базу дослідження, куди входять інтернет-ресурси, що представляють релігійне життя у мережевому просторі

та офіційні документи християнських церков, в яких репрезентовані їхні позиції щодо віртуальної реальності.

Перша група. Концепт «віртуальне» посідає вагоме місце серед наукових напрацювань таких сучасних західних дослідників, як Г. Андерс [2], З. Бауман [15], [240], Ж. Бодриар [31], [32], [238], [239], Ж. Дельоз [54], [245], С. Жижек [73], [74], М. Парментьє [257], М. Фуко [247], М. Хайм [213]. Водночас, варто відзначити дослідження науковців у сфері віртуалістики: М. Епштейна [67], [68], Д. Іванова [88], [89], В. Руднева [179], М. Носова [146], [147], [148], К. Таратути [201], С. Хоружого [218].

Детальний аналіз свідчить, що концепт «віртуальне» для історії філософії не є новим, його можна віднайти ще у працях мислителів Античності та прослідкувати актуалізацію цього концепту в сучасній філософії. Йдеться, зокрема, про праці Платона [164], Аристотеля [4], Цицерона [243], Вергілія [201], Г. Сен-Вікторського [257], Августина Блаженного [25], Т. Аквінського [1], І. Дунса Скота [26], М. Кузанського [112], Г. Ляйбніца [253], [254], А. Бергсона [241].

Осмислення концепту «віртуальне» імпліцитно присутнє у платонівському діалозі «Парменід» [164], де описана його філософська парадигма світу ідей і світу речей як потенційної та актуальної реальності. Вже онтологія Аристотеля [4] базується на концепції різних видів буття. Для цього дослідження важливо, що Аристотель у «Метафізиці» [4] вперше написав про наявність потенційно можливого (у значенні віртуального) буття. У «Законах» Цицерона [243] вперше зустрічається слово «virtus» на позначення чесноти воїнів, яка латентно присутня, однак проявляється лише в певний момент їх діяльності на полі бою.

У традиції Середньовіччя слово «virtus» зберігає свою етимологію, однак у вченні Т. Аквінського [1] вживається на позначення уже моральної чесноти властивої кожній людині-християнину. Наслідуює теорію аристотелізму, близьку також і для Аквіната, ще один мислитель того часу

І. Дунс Скот [26]. У його гносеологічній теорії є прислівник «virtualiter» (віртуально), який він використовує, щоб означити майбутнє, яке вже існує в теперішньому, але явним стане з часом. Застосовуючи метафору світла, він характеризує віртуальну сферу як «миготливу» реальність.

У ранньоренесансній філософії М. Кузанського, у праці «Про бачення Бога» [112], знаходимо поняття «virtus» у значенні сили, а також поняття «virtualiter» як віртуальності. У тогочасному дусі мислитель інтерпретує віртуальність у теологічній традиції. Праці І. Дунса Скота та М. Кузанського дають підстави стверджувати, що поняття віртуальності в сучасному значенні вперше з'являється саме в теолого-філософському дискурсі.

Концепт «віртуальне» значною мірою був розкритий завдяки праці сучасного французького філософа М. Перматьє «Ляйбніц і віртуальне» [257], де здійснений його огляд в історико-філософській ретроспективі з акцентом на філософії Г. Ляйбніца [135], [252], [253].

Осимислити концепт «віртуальне» в сучасному філософському дискурсі дозволили праці французів А. Бергсона «Матерія і пам'ять» [241], Ж. Дельоза «Логіка смислу» [54], «Платон і симулякри» [245], Ж. Бодрияра «Символічний обмін і смерть» [238], «Симулякри і симуляції» [239], що стосуються теорії симулякрів, яка стала основою для розуміння образів продукованих віртуальною реальністю.

Наприклад у дослідженнях Ж. Бодрияра окреслений новий рівень існування людини, яка власними зусиллями перейшла з епохи оригінала в епоху копії, замінила реальне гіперреальним. У період появи праць Ж. Бодрияра вони здавались дещо ілюзорними, однак дослідження інформаційного суспільства, віртуальної реальності актуалізували його концепції у так званий «бодриярівський» підхід.

Протилежна точка зору висвітлена у праці Ж. Дельоза «Платон і симулякри» [245]. Філософ розглядає симулякр як дійсність, одночасно сформовану і віртуальним, і актуальним. Відображення «дельозівського»

підходу знаходимо у творі М. Фуко «Це не люлька» [247] через концепти схожості (*ressemblance*) і подібності (*similitude*).

Для розуміння прикладних аспектів теорії симуляції, що відповідає «бодриєрівському» підходу, опрацьоване дослідження словенського філософа С. Жижека. У книзі «Дивлячись навскіс. Вступ до психоаналізу Лакана через масову культуру» [73] він намагається розвинути лаканівське трактування категорії реальності через опозицію «реальне-віртуальне» та можливі модальності реального. Не менш актуальною для цього дисертаційного дослідження стала ще одна праця С. Жижека «Кіберпростір, або нестерпна замкнутість буття» [74], що дозволила розкрити проблему медіатизації суспільства для маніпуляції людською свідомістю.

Ще одним фундаментальним дослідженням, важливим для розкриття сутності віртуальної реальності, є праця «Метафізика віртуальної реальності» М. Хайма [213]. Увага автора зосереджена на проблемі співвідношення світів реального і віртуального. Стверджується, що існування віртуальної реальності забезпечується самою реальністю та бажанням людини розширювати межі ілюзорного світу. Як і Ф. Хемміт у розвідці «Віртуальна реальність» [216], М. Хайм проводить паралелі між віртуальністю докомп'ютерної епохи і кіберпростором сучасності.

Актуальними є праці засновника Центру віртуалістики М. Носова «Віртуальна психологія» [146], «Віртуальна реальність» [147], «Маніфест віртуалістики» [148]. Дослідник запропонував розглядати «віртуальність» як особливу філософську категорію, а також виокремив властивості віртуальної реальності, що дозволили розглядати останню як іншу, відмінну реальність.

Для з'ясування сучасного розуміння онтології віртуальної реальності нами було використано працю дослідника С. Хоружого «Рід чи недорід? Нотатки до онтології віртуальності» [218]. Він означає віртуальну реальність як недовиникаючу подію, «недорід буття», посиляючись на теорію реальності середньовічного мислителя І. Дунса Скота. Попри те, що «віртуальна реальність не виступає як автономний рід буття», дослідник

застерігає від негативних аспектів появи цього феномену [218, с. 64]. Ця розвідка містить також футуристичні прогнози щодо появи людини нового типу – *homo virtualis*.

У монографії ще однієї дослідниці К. Таратути «Філософія віртуальної реальності» [201] представлений лінгвосемантичний аналіз концептів «віртуальне» і «віртуальної реальності» з античного періоду до постмодернізму. Значна увага авторки зосереджена на сучасних підходах до розуміння віртуальної реальності.

Серед найновіших досліджень віртуального простору – книга голови ради директорів компанії Google Ideas Е. Шмідта і керівника наукового центру Google Ideas Дж. Коена «Новий цифровий світ» [225]. Це розвідка футуристичного характеру, що передбачає тотальні зміни у житті людини, держави, бізнесу завдяки цифровим технологіям майбутнього. Автори стверджують, що сьогодні технології працюють у тестовому режимі, проте «кожне наступне покоління буде створювати і використовувати більше інформації, ніж попереднє, тому медійним засобам, які не встигатимуть за потоком новин, не варто розраховувати на терплячість аудиторії» [225, с. 55].

В українському науковому дискурсі проблема віртуальної реальності актуалізована в наукових розвідках О. Каріної «Віртуальна реальність: онтологічний статус» [94], О. Сотникова «Гра та комунікація в соціальній віртуальній реальності» [199], Д. Свириденка «Феномен віртуальної реальності у європейській філософії на межі ХХ–ХХІ ст. (історико-філософський аналіз)» [186], П. Богачевського «Концепція віртуальності в сучасній науковій методологічній свідомості» [29], Т. Лугуценко «*Homo virtues* в сучасному культурному просторі» [129], Ю. Мелкова «Віртуальна реальність як сфера самореалізації особистості» [141].

Зокрема, напрацювання П. Богачевського [30] дали підстави стверджувати необхідність авторського трактування віртуальної реальності саме для цього дисертаційного дослідження. Також його праці були актуальними при з'ясуванні сутності концепту «віртуальне».

Серед українських науковців розглядаються різноманітні аспекти віртуальної реальності. Зокрема О. Каріна і Т. Лугуценко зосереджуються на антропології віртуальної реальності, зміні ціннісних установок людини в умовах віртуалізованої реальності, гносеологічному зростанні особистості, Проте, поряд із цим, відбувається розщеплення свідомості індивіда та втрата ним власної ідентичності у віртуальній реальності.

Для розуміння проблеми впливу віртуальної реальності на релігійні інституції ми звернулися до досліджень О. Колібана (Задоянчук) «Особливості сприйняття УПЦ в засобах масової інформації України» [77], І. М. Ломачинської та С. В. Ломачинської «Феномен віртуальної реальності в контексті релігійних комунікацій» [126], С. Ломачинської «Генеза феномену віртуальної реальності у вимірі релігійної комунікації» [127], М. В. Пальчинської «Віртуальний простір в умовах соціокультурних трансформацій» [150], О. А. Звонок «Інтернет як трансформаційний чинник релігійної культури сучасного соціуму» [79], М. С. Петрушкевич «Інтернет та християнська комунікація» [154].

Друга група. Дослідження явища віртуальної реальності неможливе без розгляду комунікаційних засобів, які історично йому передували і претендують на роль формотворчих елементів віртуального простору, а саме: преса, радіо, телебачення та нові медіа.

Фундаментальними у цій сфері вважаємо напрацювання канадського дослідника М. Маклюєна. У книгах «Галактика Гутенберга. Становлення людини друкованої книги» [137] та «Розуміння Медіа: зовнішнє розширення людини» [138] він зосереджує увагу на стрімкому переході людства від простих до надскладних комунікаційних технологій, що, врешті, стають органічним продовженням людського тіла, людської свідомості та й життя людини в цілому. Його праці містять футурологічні прогнози, тому є важливими для розуміння наслідків впливу інформаційно-комунікаційних інструментів на всі сфери суспільного життя.

Критичні зауваги італійського філософа У. Еко [65] щодо прогнозів М. Маклюєна дозволили більш цілісно розглянути переваги і недоліки преси, радіо, телебачення та нових медіа для сучасної людини. У. Еко вважає, що стирання меж між народами, країнами та культурами за допомогою медійних каналів призводить не до примітивізації розуміння одне одного, а навпаки – до глибокого пізнання «іншого» та конструктивного діалогу.

Методологічною основою цього дисертаційного дослідження стали праці М. Кастельса «Галактика Інтернет» [95] та «Інформаційна епоха: економіка, суспільство та культура» [96], проблематика яких розгортається у руслі теорії мережевого суспільства. «Саме мережі складають нову соціальну морфологію наших суспільств, а розповсюдження «мережевої» логіки значною мірою позначається на ході і результаті процесів, пов'язаних з виробництвом, повсякденним життям, культурою і владою» [95, с. 231]. Тому, з'ясувавши сутність мережевого простору, можна передбачити наслідки і тенденції його впливу на всі сфери людського життя, зокрема – релігійну.

Ідеї М. Маклюєна та М. Кастельса набули розвитку у працях таких науковців, як А. Зінчук [80], С. Г. Кара-Мурза [91], О. Прохоров [169], Д. Іванов [88], [89], М. Епштейн [67], [68].

Зокрема у праці С. Г. Кара-Мурзи «Маніпуляція свідомістю» [91] різноманітні засоби масової комунікації (друкована преса, радіо, телебачення) розглядаються як ключові інструменти для маніпуляції людською свідомістю. Пояснено, чому саме ці медійні канали використовують у своїй діяльності усі соціальні інституції. Наприклад, «релігійні конфесії, які взяли курс на оновлення і стурбовані успіхом в соціальній і політичній сферах, дійсно впадають часом в спокусю освоїти великі маніпуляційні технології» [91]. На численних прикладах науковець доводить, що функція маніпуляції свідомістю вірян за допомогою різноманітних комунікативних інструментів є однією з ключових для усіх релігійних організацій.

Важливі питання щодо сфери медіакультури, інформаційного суспільства, мережових впливів порушуються у праці Д. Рашкоффа «Медіавірус» [173]. Дослідження засобів масової інформації дозволили Д. Рашкоффу говорити про появу ще одного середовища існування людини – інфосфери, що об'єднала навколо себе різноманітні засоби передачі та модифікації інформації. Він найбільше хвилюється за людину, що стала заручником ситуації, адже вона не уявляє свого життя без інфосфери.

Ідеї теоретиків інформаційного середовища представлені у книзі «Теорія масової комунікації» Д. Мак-Квейла [136]. Провідний американський дослідник описує різні теорії та моделі масової комунікації у суспільному й культурному аспектах, приділяє значну увагу структурі, організації та функціонуванню медіа, акцентує на впливі масової комунікації на людину. Також він говорить про інтернет «як окремий медійний засіб, адже він має свої відмінні технології, спосіб використання, зміст, низку послуг і свій образ» [136, с. 37]. Це дослідження також використане як теоретична основа для розуміння природи нових медіа.

Ще однією сучасною послідовницею М. Маклюєна є американка К. Хейлз, яка у дослідженні «Як ми стали пост-людством. Віртуальні тіла у кібернетиці, літературі та інформатиці» [215] охоплює широке коло питань: від аналізу інноваційних технологій до критики сучасного стану літератури і культури. В контексті нашого дослідження ця праця цікава завдяки здійсненому розгляду зміни світогляду особистості, що була спричинена комп'ютеризацією суб'єкта гуманізму.

Про віртуальну реальність як логічний етап розвитку інформаційно-комунікаційних інструментів пише Р. Ленем у науковій розвідці «Електронне слово: демократія, технологія та мистецтво» [122]. До того, він наголошує, що «царина перцепції «читача» стає значно багатшою і складнішою в електронному (у значенні мережевому) показі» [122, с. 110].

Будь-які інформаційно-комунікаційні технології, в тому числі – мережевий простір, впливають на ідентичність людини, про що свідчать дослідження

О. Астаф'євої [6], Д. Афанасьєва [7], А. Борканюк [35], Ф. Власенка [43], М. Козловця [101], В. Самохвалової [182], О. Сінькевич [189], Г. Фандєєвої [204]. Сучасні дослідження віртуальної діяльності спрямовані вже не на саму природу цього явища, її атрибутивних рис, а на ті форми взаємодії людини з цим середовищем, що зумовили зміни у різних соціальних сферах, а також призвели до трансформацій у свідомості тієї-таки людини. О. Астаф'єва [6] зосереджує увагу на появі мережевої ідентичності, зумовленої надмірним включенням людини в інтернет-простір. Наприклад, Ф. Власенко у статті «Віртуальна реальність як простір соціалізації індивіда» [43] ставить питання про пошук індивідом власної ідентичності, особливо за умов, коли останній балансує між соціальною та віртуальною реальностями. Схожу проблему порушує Ю. Мєлков [141], однак сфера його інтересів – самореалізація особистості у віртуальній реальності.

В українському науковому дискурсі медійні інструменти досліджують у різних аспектах. Зокрема праці Г. Почепцова [166], Б. Потятиника [165], Н. Габор [46], Я. Любивого [133], О. Михеда [143] стосуються соціальної комунікації загалом. Так дослідниця Н. Габор у праці «Журналізм і постреальність» [46], порушує питання маніпуляції людською свідомістю у медіапросторі. Ця ж тематика актуальна для книги О. Михеда «Бачити, щоб бути побаченим: реаліті-шоу, реаліті-роман та революція онлайн» [143]. Автор вказує на унікальний характер маніпуляцій нових медіа, як конструкторів ідентичності людини. Маніпуляція свідомістю в сучасному інформаційно-комунікаційному просторі відбувається настільки витончено, що особа навіть не зауважує, як одна соціальна роль замінюється іншою.

У розрізі соціокультурної синергетики досліджує інформаційні мережі Я. Любивий у статті «Глобальне інформаційне суспільство: синергетичні та віртуалістичні концепції розвитку» [133]. Його наукова праця була використана нами при аналізі віртуальних вимірів соціальних процесів.

Комплексний аналіз інформаційних механізмів сучасного суспільства представлений у виданні «Контроль над розумом» Г. Почепцова [166].

Об'єктом дослідження автора стають на перший погляд непок'єднувані історичні процеси: окультизм, масонство, Голівуд, інтернет-технології, медіавійни, мегацеркви, виборчі технології та інші процеси і явища, що прямо чи опосередковано дотичні до масової комунікації, а, відтак, – до масової маніпуляції людською свідомістю: «...щоб контролювати нашу свідомість, тиражуються лише ті факти, які відповідають одній обраній інтерпретації того, що відбулося, хоча насправді відбулося дещо інше» [166, с. 14].

Філософські аспекти соціальної комунікації в добу глобалізації та віртуалізації досліджують І. Богачевська [28], О. Дарморіз [52], Т. Лугуценко [128], С. Ягодзінський [232] та ін.

Проблемами релігійної медіатизації, взаємодії релігійних організацій у медіапросторі, репрезентації українських релігійних інституцій у засобах масової інформації, нових медіа, віртуальному просторі займаються М. Балаклицький [9], [11], Т. Антошевський [3], Ю. Лавриш [117], [118], Е. Мартинюк [139], О. Добродум [58], [60], В. Докаш [62], О. Колібан (Задоянчук) [75], [254], [260], [261], С. Козиряцька [99], [100], І. Ломачинська [125], М. Лукіна [130], М. Петрушкевич [155], [156], [157], [158], С. Филипчук [211]. Наявні дослідження свідчать, що українські релігійні конфесії переживають активну фазу дигіталізації, яка більше сприяє їхній діяльності, аніж навпаки.

На поглибленні комунікаційних стратегій між церквою і суспільством у мережевому просторі акцентує М. Балаклицький у монографії «Медіатизація протестантизму в Україні 1991–2010 років» [9]. Він пояснює, «що люди більш розкуті під час спілкування онлайн, ніж лицем до лица, охочіше діляться своїми потребами, ставлять питання й готові слухати відповіді як на свої питання, так і на питання інших осіб» [9, с. 195]. Поряд із позитивними моментами мережевого простору, він звертає увагу на рівень редукування індивідуального досвіду людини у часи телебачення та в часи інтернету.

Щоби з'ясувати значення віртуальної реальності для розширення функцій релігійних організацій, було використано працю С. Козиряцької

«Мережеві християнські видання українського медіапростору» [99]. Це дослідження дозволило стверджувати, що логічним етапом розвитку конфесійних ЗМІ стала їхня дигіталізація. Попри наявність значної кількості друкованої релігійної преси, її дублювання у цифровій формі дозволяє охопити ширшу аудиторію.

Дослідженню нових медіа та їх впливу на комунікацію церкви з вірянами та церкви з рештою суспільства присвячена праця Ю. Лавриш «Церква у нових медіа України: проблеми і пріоритети комунікації» [118]. Авторка є практикуючим релігійним журналістом, тому частина розвідки – це її статті та інтерв'ю з представниками різних релігійних конфесій, об'єднані темою «Медіа і релігія». Її напрацювання були актуальними для аналізу нових медіа та їх застосування у сфері релігійного життя.

Предметом дослідження О. Колібана (Задоянчук) є особливості сприйняття УПЦ в українських світських та релігійних мас-медіа. В однойменній дисертаційній роботі, послуговуючись системно-аналітичним підходом, вона доводить значущість модернізованих ретранслятивних каналів для релігійних інституцій. Авторка вводить у філософсько-релігієзнавчий дискурс поняття «медіатизація релігії» та «релігієзація медіа» як взаємопов'язаних двосторонніх процесів, що окреслюють динамічне збільшення та використання засобів масової інформації в релігійній сфері.

Фундаментальне дослідження релігійної комунікації в українському соціокультурному просторі «Релігійна комунікація: християнський контекст» [156] проведене М. Петрушкевич. У монографії вона доводить значення комунікативної функції для християнських конфесій. Адаптуючись до сучасних суспільних трансформацій, релігійні організації змушені використовувати пресу, радіо, телебачення, телематичні медіа, наприклад інтернет, для налагодження комунікації з адептами церкви. Дослідниця припускає, що активне використання сучасних медійних каналів може призвести до духовної кризи, трансформацій форм релігійної ідентичності, деієрархізації церковних інституцій. Проте М. Петрушкевич відмічає, що

«завдяки можливості участі в різних інтернет-співтовариствах, віруюча людина знаходить «другу релігійну ідентичність»: окрім того, що вона є членом реальної приходської общини, вона стає членом співтовариства за інтересами, розкиданого по всьому світу, в якому формуються міжособистісні зв'язки, ведуться дискусії з теоретичних і релігійно-суспільних питань» [154, с. 145–146]. У цілому ми погоджуємось із думками авторки, але вважаємо за доцільне врахувати також наслідки розширення інформаційно-комунікаційних інструментів для релігійних конфесій. Можливо для індивіда подвійна релігійна ідентичність і має переваги, але для релігійних організацій – це ще один виклик. Що ж до кризи духовності, то безперечно засоби масової комунікації та інтернет можуть бути одним із її факторів, однак власна діяльність релігійних організацій, неналежна поведінка священників чи економічні спекуляції значно більше впливають на духовну кризу всередині церкви.

Третя група. Цю групу презентують напрацювання, присвячені тематиці духовності та релігійності, а саме: П. Бергера [18], М. Бердяєва [19], [20], В. Єленського [71], [72], С. Здибіцької [262], А. Колодного [104], [105], С. Кримського [109], [110], [111], Т. Лукмана [18], [131], М. Паращевіна [152], Н. Пивоварової [159], [160], [161], О. Сагана [181], П. Сауха [183], [184], [185], В. Слюсара [190], Л. Филипович [104], [105] Ф. Флінна [246], Ю. Чорноморця [222], А. Швейцера [224], С. Шендрика [115], Л. Шугаєвої [227], [228], [229], [230], [231].

Принципово важливим для розкриття досліджуваної теми було з'ясування змістового навантаження і сутнісного значення понять «духовність» та «релігійність». У філософсько-релігієзнавчому дискурсі є чимало спроб означити ці категорії. На нашу думку, найбільш предметно поняття «духовність» окреслене у працях А. Швейцера «Культура та етика» [224], М. Бердяєва «Про призначення людини» [19], «Філософія вільного духу» [20].

Аналіз проблеми духовності, як і релігійності, є однією із наскрізних тем у наукових розвідках С. Кримського «Запити філософських смислів» [109], «Контури духовності: нові контексти ідентифікації» [111], «Під сигнатурою Софії» [110]. У його працях духовність визначається як стрижнева характеристика людини, її внутрішній універсум, «ціннісне домобудівництво особистості» [110, с. 294].

Поняття релігійності посідає чільне місце у наукових дослідженнях не лише релігієзнавців, а й соціологів релігії. Для розуміння явища сучасної, або постмодерної, релігійності ми звернулись до праці П. Бергера і Т. Лукмана «Соціальне конструювання реальності. Трактат по соціології знання» [18]. Тут дослідники описують теорію «приватизації релігії», пов'язану з індивідуальними потребами особи. Цю теорію було висунуто у 60-их рр. ХХ ст. як футурологічне бачення розвитку релігій, однак в останні десятиліття вона набуває особливої актуальності і знаходить відображення у працях західних та вітчизняних дослідників релігії. Теорія «приватизації релігії» також є важливою у контекстуальному плані для розкриття теми дисертації.

Дослідженням релігійності у добу глобалізації, секуляризації та віртуалізації, займається Н. Пивоварова. У статті «Релігійність як суспільний і особистісний феномен: огляд наукових підходів, дослідницькі проблеми» [160] вона здійснює аналіз теоретико-методологічних підходів до вивчення релігійності, визначає її структурні компоненти. Ці дослідження також набувають особливої актуальності для нашої дисертації, адже дозволяють пізнати ті компоненти релігійності, які є сталими і незмінними, й ті, які піддаються суспільним змінам, а відтак – трансформуються, зокрема в новому інформаційно-комунікаційному середовищі – віртуальній реальності.

До цієї ж групи увійшли наукові розвідки, присвячені проблемам постмодерністської релігійності та її виявам у сучасному світі (П. Бергер [17], Г. Боков [34], А. Ваторопін [38], Дж. Вейз [39], Т. Галік [48], М. Епштейн [67], В. Єленський [70], Х. Казанова [93], А. Любак [132], Дж. Мурей-Браун [145],

Й. Рацінгер [172], Ю. Рижов [178], О. Смержевська [191], Р. Соловій [198], В. Філянова [212], І. Хассан [214], А. Щедрін [226].

Зокрема, вітчизняний дослідник В. Єленський у книзі «Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття» [70] пропонує авторське трактування явища сучасної постмодерної релігійності. Ця книга є базовою для розуміння ролі та значення релігії у світі в цілому та в Україні зокрема.

Особливої актуальності у контексті тематики цієї дисертаційної роботи набуває наукова розвідка А. Колодного «Конфесійний плюралізм етапу постмодерну» [103]. Теоретизуючи над феноменом християнського релігійного постмодерну, науковець приділяє значну увагу періодам премодерну і модерну, що сформували особливі умови для сучасної суспільної парадигми. Релігієзнавець виокремлює характерні особливості релігійного постмодерну на таких рівнях функціонування релігії, як індивідуальний і суспільний. «Особливістю релігійного постмодерну є не тільки те, що він створює умови для появи багатьох нових релігій, а й започатковує процес міжконфесійної синкретизації, що відбувається на основі відбору з різних релігійних систем того, що, як то кажуть, з визнанням його як істини до смаку реципієнту, хоч при цьому може мати місце й відхід від основ християнського віровчення» [103].

Порушує питання про виклики, що стоять перед сучасною церквою чеський священник-богослов Т. Галік у книзі «Ніч сповідника. Парадокси малої віри у постоптимістичну епоху» [48]. У шістнадцяти есеях вміщені філософські роздуми про духовні й суспільні проблеми усього людства: тероризм, зростання ролі засобів масової комунікації, екуменізм, діалог культур тощо. Духівник у метафоричній формі висловлює своє ставлення до інновацій, залишаючи простір для роздумів самій людині: «Основою росту є єднання; бути означає тісніше об'єднатися» [48, с. 68]. Т. Галік вказує на необхідність об'єднання людей, але не називає площини, де цей процес повинен відбутися. Зрозуміло, що богослов вважає найкращим місцем для

консолідації церкву, однак якою вона буде – реальною чи віртуальною – залишається вибирати людині.

Відповіді на головні питання, що хвилюють християнську церкву на початку третього тисячоліття спробував дати в інтерв'ю П. Зевальді Папа Бенедикт XVI (Йосиф Ратцінгер), воно було опубліковане під назвою «Сіль землі: християнство і Католицька церква в XXI столітті» [172]. Папу Бенедикта XVI хвилює початок нової ери релігійності, яку людина віднаходить не в християнській вірі, не в церкві, а в чомусь зовсім іншому, наприклад в магії чи сектантстві. Попри те, що в книзі не йдеться про віртуальну реальність, її значення для розповсюдження квазірелігійних ідей потрібно враховувати.

Дослідження інформаційного суспільства, віртуальної реальності відбувається в контексті постмодерністського дискурсу, тому вагомості набувають теоретичні розвідки у цій сфері. Сюди відносяться такі праці: З. Бауман «Плинні часи» [240], Дж. Вейз «Часи постмодерну» [39], Ф. Джеймсон «Постмодернізм і суспільство споживання» [56], М. Епштейн «Інформаційний вибух і травма постмодерну» [67], І. Ільїн «Постструктуралізм, деконструктивізм, постмодернізм» [90], Дж. Сторі «Теорія культури та масова культура» [197].

Четверта група. Сюди входять праці, що містять концептуальні дослідження нових форм та виявів релігійності у віртуальному вимірі. Напрацювання А. Арістової [5], М. Бабаєва [8], М. Балаклицького [10] Ю. Васільєва [37], А. Забіяко [97], А. Карафложки [251], О. Мухи [255], Д. Пратіної [168], Р. Ставінські [255], К. Хардакер [248], К. Хеланд [250] та ін.

Поява досліджень, присвячених новим релігійним виявам у віртуальному просторі, вказує на підвищений інтерес до цієї теми зі сторони науковців. Одним із таких досліджень стала монографія «Кіберрелігія: наука як фактор релігійних трансформацій» [97] про взаємодію різноманітних типів релігії з комп'ютерними технологіями та Інтернетом.

Варто зауважити, що матеріали, які стосуються теми віртуальної реальності, у достатній кількості представлені лише в іноземній (в основному – англomовній) літературі. Як приклад можна навести найбільш відомі видання, такі як: К. Хелланд «Онлайн релігія як жива релігія. Методологія релігійної участі в Інтернеті» [250], А. Карафлджка «Релігійний дискурс та кіберпростір» [251]. Ці дослідження є принципово важливими для розуміння сутності нових форм релігійності, що виникають у віртуальній реальності.

Якщо розглядати український науковий простір, то тут поки немає комплексних досліджень з цієї проблематики, що вказує на важливість та актуальність представленої наукової розвідки. Однак варто відзначити тематичні напрацювання О. Добродум «Інформаційне суспільство: український релігієзнавчий дискурс» [60], «Інтернет-ресурси та Католицька церква» [59], «Політика і релігія в епоху нетократії» [61], в яких вказано на необхідність глибинного аналізу процесів віртуалізації релігії. Ґрунтовні роздуми з цієї ж проблеми містить ще одна стаття вказаної дослідниці «Дегіталізація релігії у сучасному суспільстві» [41].

Ролі інтернету у відтворенні рухів «New Age» присвячена стаття А. Щедріна «Феномен «New Age» як індикатор соціокультурних трансформацій сьогодення» [226]. У розвідці також розглянуто детермінанти виникнення філософсько-релігійного руху «New Age». Опираючись на дослідження функціонування рухів «New Age» у соціокультурному просторі, дослідник відзначив, що «релігійні інтернет-мережі більш ефективні, аніж традиційні релігійні інституції» [226, с. 124]. Ефективність релігійних інтернет-мереж найкраще помітна у реалізації комунікаційної, інформаційної та презелітистської функцій релігійних рухів «New Age».

Важливо відзначити спільне дослідження О. Мухи і П. Стравінські «Релігійність онлайн. Нові форми чи нові релігії?» [255], де розглянуто процес входження релігійного сегменту в мережевий простір, нові форми взаємодії в триаді «сакральне – людина – віртуальна реальність».

Серед інших науковців ця тематика представлена у працях М. Бабаєва «Релігія у кіберпросторі» [8], М. Воронова та В. Михайлова «Чи доходить віртуальна молитва до неба?» [45], Л. Компанцевої «Релігія в Інтернеті» [106], П. Костельєва «Інтернет-церкви і кіберрелігії: спроба розуміння» [108], Д. Пратіної «Кіберрелігія: проблема інтерпретації» [168] та ін.

У нашій дисертаційній роботі увагу акцентовано на явищі Apple religion, що в багатьох людей у цілому світі асоціюється із четвертою світовою релігією. Щоби дослідити це явище, було проаналізовано чимало науково-публіцистичної літератури. Одним із перших, хто заговорив про сакралізацію продукції компанії Apple, був американський дослідник М. Ліндстром у праці «Buyology: захоплююча подорож у мозок сучасного споживача» [123]. Ця ідея була прийнята у колах науковців і знайшла відображення у працях Ю. Васільєва «Apple. Феномен віри» [37] та Б. Зубкова «Культ Apple: любов, релігія чи помилка» [81]. Для об'єктивного аналізу явища Apple religion ми використали концепцію корпоративної релігії Й. Кунде [113], представлену в однойменній книзі, та дослідження К. Колкунової «Сучасні концепції квазірелігій» [102].

Ще одним досліджуваним феноменом став релігійний тролінг. Більшість праць на цю тему належить західним науковцям, а саме К. Хардакер «Тролінг в асинхронному режимі комп'ютерної комунікації: Від дискусій користувача до академічних визнань» [248], Дж. Хармс та Д. Діккенс «Дослідження постмодерністських медіа: аналіз чи симптом» [249], У. Філіпс «Не можна отак взяти і випустити книгу про тролінг» [210]. Ця тема відображена у розвідках Д. Рогозіна «Чотири емпіричні проекти з вивчення тролінгу» [176], В. Сударікова «Тролінг: аналіз явища» [200], В. Чудінова «Тролінг як різновид молодіжного нігелізму» [223], Р. Внебрачних «Тролінг як форма соціальної агресії у віртуальних спільнотах» [44], К. Гладченкової та Г. Щербакової «Тролінг і флеймінг: до визначення поняття» [50].

Бібліографічна база нашого дослідження є достатньо численною і різноманітною. Щоби належним чином дослідити нові форми релігійності

людини у віртуальному просторі, важливо пізнати і тло епохи, в якій відбуваються процеси віртуалізації; і сутність та функції самого явища віртуальної реальності; і зміст таких понять, як релігійність та духовність. Визначальною частиною наукової роботи є дослідження релігійних феноменів, що виникають у мережевому просторі. Відповідно, якщо ми хочемо досягти позитивного результату в дослідженні впливу віртуальної реальності на трансформації форм релігійності сучасної людини, необхідно розглянути цю проблему у різних теоретичних площинах.

Окремий **блок** містить джерела дослідження, а саме – інтернет-ресурси, де зокрема, репрезентовані нові форми релігійності та офіційні документи християнських церков і джерела, що висвітлюють офіційні позиції представників релігійних організацій щодо використання віртуального простору.

Дослідження процесу віртуалізації релігійного сегменту мережі було б неможливим без розгляду позиції церкви. Католицька церква вважається досить прогресивною в плані використання цивілізаційних надбань для реалізації своєї місії. Така тенденція знаходить відображення і в офіційних церковних документах, зокрема в: «Компендіумі соціальної доктрини церкви» [151], документах Папської Ради у справах соціальної комунікації «Етика в комунікації» [69], «Церква та Інтернет» [219], Декреті Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації «*Inter Mirifica*» [235], Душпастирській інструкції Папської комісії у справах засобів соціальної комунікації «*Communio et Progressio*» [234]. Виразником позиції Католицької церкви завжди був і залишається Папа Римський, тому вважаємо за доцільне звернутися до тих папських енциклік, що стосуються засобів комунікації. Йдеться про Енцикліки Папи Пія XII про кіно, радіо і телебачення «*Miranda prorsus*» [236] та про кінематограф «*Vigilanti cura*» [237].

Важливим індикатором інтересу Католицької церкви до засобів комунікації стали папські послання з нагоди Всесвітнього дня комунікації.

Це, зокрема, послання Папи Івана Павла II «Інтернет – новий форум для проголошення Євангелія» [83], «Проповідуйте з покрівель»: Євангеліє в добу глобальної комунікації» [84], «Християнське послання в комп'ютерній культурі» [85]; послання Папи Бенедикта XVI «Нові технології, нові стосунки. Сприяння культурі пошани, діалогу і дружби» [22], «Священник і душпастирство в цифровому світі: нові засоби масової інформації на служінні слова» [23], «Мовчання і слово як шлях євангелізації» [21]; Папи Франциска «Комунікація на служінні справжній культурі зустрічі» [205], «Комунікація і милосердя: плідна зустріч» [206].

Загалом дещо лаконічнішою у висловленні позиції щодо засобів комунікації є православна церква. Її офіційні погляди представлені у соціальній доктрині «Церква і світ на початку третього тисячоліття» (УПЦ КП) [220], Основах соціальної концепції Української православної церкви (УПЦ) [293]. На відміну від правлячої верхівки православних церков, позиції окремих священників є більш однозначними. Наприклад, єпископ Ігор (Ісіченко) [86] відзначає позитивні можливості Інтернету для євангелізації. Диякон Андрій Кураєв [114] має сайт у віртуальному просторі, активно наповнює його власними міркуваннями з приводу актуальних тем.

Ставлення духовних очільників до використання інноваційних технологій в діяльності релігійних організацій окреслено завдяки аналізу їх публічних виступів чи інтерв'ю у ЗМІ. Зокрема митрополита Володимира (Сабодана) [142], митрополита Філарета (Денисенка) [207], Папи Івана Павла II [83], [84], Папи Бенедикта XVI [21], [22], [23], Папи Франциска [258], верховного архієпископа Любомира (Гузара) [134], владики Євстратія (Зорі) [188] щодо значення мережевого простору для релігійних інституцій.

Для осмислення явищ віртуальної реальності, духовності та релігійності нами використано довідкові статті з філософських та релігієзнавчих енциклопедій.

1.2. Методологічні засади дисертаційної роботи

Реалізація мети і завдань дисертаційної розвідки здійснювалась на основі методологічної бази, яку пропонуємо розглянути детальніше.

Іспанський соціолог М. Кастельс у дослідженні «Інформаційна епоха: економіка, суспільство і культура» [96], а також філософ та лінгвіст М. Епштейн у праці «Протеїзм. Маніфест початку століття» [68] окреслили власні соціально-філософські парадигми, в яких ґрунтовно осмислюється новітній процес віртуалізації реальності. Прогнози М. Кастельса щодо формування нового мережевого суспільства частково знайшли втілення в сучасному світі, а про реалізацію маніфесту М. Епштейна, зокрема нетократію влади колективного розуму, говорити ще рано, хоча для нашого дослідження засадничими стали артикульовані в цих роботах ідеї та футурологічні концепти.

Методологічною основою нашого дослідження стала теорія протеїзму М. Епштейна. Протеїзм – це специфічний тип світогляду, який склався до початку ХХІ ст. В його основі лежить усвідомлення того, що ми живемо на початку зародження абсолютно нового типу цивілізації. У цьому сенсі протеїзм є альтернативою усім приставкам «пост-» (постмодернізм, постструктуралізм, постутопізм, постіндустріалізм тощо), які відштовхувались від минулого і водночас були захоплені ним. На відміну від останніх, «прото» співвідносить себе з майбутнім, прийдешнім, а не з минулим. Почуття завершеності, атмосфера кінця, на думку М. Епштейна, завжди знаменує початок нової цивілізаційної доби, яка цього разу буде пов'язана з інтернет-технологіями і віртуальною реальністю [47]. Це означає, що явища культури, які ми спостерігаємо сьогодні, слід розуміти не як кінець історії, культури, релігії, людини, а як початок нового, стадію зародження, яку людство наразі не в стані чітко окреслити й передбачити, може лише вгадувати майбутні вектори її розвитку. Принциповим для даного

світовідчуття є некритичне, творче і позитивне ставлення до таких явищ, як інформаційні технології, мережеве суспільство, віртуальна реальність.

Натомість М. Кастельс у своїй праці «Інформаційна епоха: економіка, суспільство і культура» [96] наголошує на ролі, яку відіграють в сучасному світі інформаційні технології. Саме вони індукують фундаментальні за своєю суттю цивілізаційні зрушення, свідком яких є людина як суб'єкт сучасної культури. До того ж інформаційно-технологічна революція кінця XX ст. – початку XXI ст. принципово відрізняється від технологічних революцій минулого, перш за все – глобальністю трансформацій, які здатні миттєво охоплювати простір всієї планети. Це означає, що кожне соціальне середовище, в тому числі релігійне, пронизане, хоч і з різним ступенем інтенсивності, повсюдною логікою мережевого суспільства. Культура, за М. Кастельсом, виступає «сформованою історично системою вірувань і кодів, ця система транслюється завдяки певним, знову ж таки, історично детермінованим технологіям відтворення і передачі інформації» [96]. Ці технології мають власну специфіку та здатні впливати на інформацію, яку вони транслюють, наповнюючи її при цьому новими смислами.

Іспанський філософ розглядає інформацію як найкращий ресурс, яким володіє кожен і який, водночас, найшвидше здатен заволодіти світом. Попри скептичні прогнози із приводу функціональності «мережевого суспільства» дослідник виокремлює суспільні групи, які отримають нові можливості для розвитку. Зокрема йдеться про релігійні, національні та територіальні товариства, що консолідують людей завдяки новим формам мережевої ідентичності – «ідентичності опору» та «ідентичності, спрямованої в майбутнє». Оскільки людство вже більше тридцяти років живе у глобалізованому мережевому суспільстві, ідентичність опору повинна змінюватись ідентичністю, спрямованою в майбутнє, а такий перехід потребує належної роботи культурної, соціальної та, в першу чергу, релігійної систем. На нашу думку, забезпечення цього переходу можливе

через використання новітніх технологій та належне репрезентування релігійних конфесій у віртуальній реальності.

Слід також пам'ятати, яку роль у цьому процесі відіграють нові медіа. Як пише Д. Мак-Квейл у своїй праці «Теорії масової комунікації» [136], «нові комунікаційні технології насправді є глобальними по своїй структурі і способу діяльності, вони є спонукою звикати до англійської мови спілкування, до інших способів і звичаїв їхнього використання» [136, с. 65]. Простір функціонування нових медіа – віртуальна реальність, тому немає нічого дивного в тому, що вдосконалення цих технологій здійснюється в інтересах глобальних фірм та індустрій. Це також означає, що через медіа відбувається конструювання соціальної дійсності.

Окремої артикуляції потребує віртуальна реальність, оскільки слід розуміти специфіку, якої набуває це явище в постмодерну епоху. Справедливим є висновок М. Кастельса про те, що «людство завжди існувало в символічному середовищі і діяло через нього та в ньому» [95, с. 128]. Це символічне середовище – культура, що є «віртуальною реальністю» попередніх епох. Нова комунікаційна система, організована навколо електронної інтеграції всіх різновидів комунікації, виходить за межі формування віртуальної реальності і спонукає до конструювання реальної віртуальності. Народжується нова система, де органічно поєднуються у своїй функціональності реальне та віртуальне життя: «У цьому вигаданому світі зовнішні образи перебувають не просто на екрані, через який передається досвід, вони самі стають цим досвідом, індукованим системою» [95, с. 315]. Реальність редукується до набору графічних образів, симулякрів, що набувають нового аксіологічного і, як результат, онтологічного статусу. Поряд із цим постає потреба у новій перцепції наявного.

Для досягнення мети та розв'язання поставлених у дисертаційній роботі завдань необхідно звернутися до теорії приватизації релігії німецького соціолога Т. Лукмана та американського соціолога П. Бергера викладеної у праці «Соціальне конструювання реальності» [18]. Їхня теорія базується на

розгляді статусу релігійних інституцій у сучасному соціальному житті. На думку дослідників, релігійність у попередні епохи означала відчуження людини від самої себе. Інтеріоризація релігійного світогляду передбачає втрату діалектичного взаємозв'язку людини зі своїм світом. Релігія робить для людини світ «чужим», оскільки вона забуває власну роль у його конструюванні. Тому дослідники вважають релігію хибною свідомістю, священною завісою від світу. Релігія «приховує» від людини істинну природу її реляції як із соціальним світом, так і зі священним космосом, оскільки активна, творча природа людської свідомості йде врозріз із релігійними уявленнями про богобоязну, залежну від волі Творця істоту. Релігія, з одного боку, відбирає в людини здатність до активного, творчого усвідомлення Всесвіту і свого місця в ньому, а з іншого – позбавляє від страху, хаосу і зла – усіх найважчих почуттів екзистенційного характеру.

Сучасний процес секуляризації, за П. Бергером, призводить до індивідуалізації та приватизації релігії. (цю проблему автор детально розглядає у праці «Єретичний імператив» [17]). «Приватизація релігії» означає той факт, що саме пошук і вільний вибір стають сьогодні імперативом. Приналежність до певної релігійної конфесії перестає бути питанням соціального «виживання», навпаки – легітимізується і всіляко заохочується власний вибір, позиція, що стосуються питань віри або її заперечення. З одного боку, такий стан справ означає звільнення, однак людина опиняється віч-на-віч зі споконвічною екзистенційною тривогою, яка раніше ефективно «приглушувалась» релігійним світоглядом: страх, боязнь перед майбутнім, невідомість того, що буде після смерті.

У той самий час, коли модернізація звільняє людину від «середньовічних» марновірств і релігійних спекуляцій, з'являється контрмодернізація: людина знову прагне повернутись у релігійний світогляд. Але оскільки соціальний вплив традиційних релігійних конфесій постійно слабне, перед індивідом постає безмежний вибір сумнівних за своїми змістом і суттю релігійних світоглядів та практик.

Т. Лукман також підкреслює факт зростання позацерковної релігійності, зумовлений кризою інституційних релігій. На відміну від попередніх історичних епох, церква в добу постмодерну перетворюється на одну із суспільних інституцій. Християнська церква, по суті, постає як один із можливих варіантів вибору, губиться на величезному ринку з вільною конкуренцією товарів, ідей, універсальних релігій. Відтак офіційні віровчення втрачають змогу виконувати основні функції легітимації та самолегітимації, а церква позбувається монополії на істину. Такі тенденції призводять до «приватизації релігії», що аж ніяк не свідчить про зменшення її ролі, а лише про інше значення релігії в суспільстві: «Глибинні соціальні і культурні зрушення нічого не змінили у релігійній природі людського життя, адже не було створено принципово нової людської сутності» [131]. Тут простежується апелювання до моральності людини, що відповідає її природному «Я», а тому не може змінитись повністю. Яких би форм чи трансформацій не зазнавало суспільство, поки людина діє згідно з моральними імперативами, доти, на думку Т. Лукмана, в суспільстві наявна релігійність. Виходячи з цього, вважаємо «приватизацію релігії» наслідком змін у структурі релігійності, зумовленої впливом мережевого суспільства, віртуальної реальності на свідомість людини.

Отже, з одного боку ця тенденція має позитивний характер: людина отримує змогу мислити власними категоріями і створювати власні світоглядні комплекси, свобода її поглядів утверджується як священне право. Однак з іншого – опинившись наодинці з величезною кількістю різноманітних світоглядних систем, розуміння яких може бути вкрай обмеженим і поверхневим, людина відчуває розгубленість та кризу ідентичності.

Для філософсько-релігієзнавчого дослідження трансформацій форм релігійності сучасної людини під впливом віртуальної реальності важливо окреслити термінологію, яку нами було використано під час підготовки дисертаційної роботи. Завдяки спеціалізованій енциклопедичній літературі, а також теоретико-методологічним розробкам В. Єленського, О. Добродум,

О. Колібан (О. Задоянчук), А. Колодного, Ю. Лавриш, П. Сауха, М. Петрушкевич, Ю. Чорноморця, Л. Шугаєвої, що стали основою дисертаційного дослідження, вдалося зафіксувати категоріально-понятійний апарат даної роботи. Мова йде про такі поняття: віртуальна реальність, духовність, релігійність, нові медіа, тролінг, меми.

Перш ніж перейти до розгляду поняття віртуальної реальності, вважаємо за необхідне дати визначення власне поняттю реальності. Аналізуючи реальність як категорію, що змінює означення відповідно до філософської парадигми (наприклад реальність як об'єктивна предметність або реальність як протилежність небуттю), використовуємо тлумачення реальності як «константної об'єктивної дійсності, де реальним є те, що існує насправді» [74]. Поняття віртуальності вводиться через опозицію субстанційності та потенційності. Це означає, що віртуальний об'єкт існує хоч і не субстанційно, однак цілком реально, його існування є одночасно і потенційним, і актуальним. Віртуальна реальність знаходиться поряд із дійсністю, вона накладається на неї, а межа між симулякром та оригіналом стирається. Сучасна віртуалістика базується на визнанні факту поліонтичності реальності.

Концепт «віртуальне» наприкінці ХХ ст. набуває абсолютно нових семантичних відтінків, що суттєво різняться із його етимологічними витоками періоду Античності, середньовічної схоластики в дискурсі християнського світогляду. Поступово поняття «віртуальний» очищується від релігійних конотацій і вживається у значенні «можливого», «такого, що може відбутися» [147, с. 154] або стає частиною органічною частиною структури буття [245].

У другій половині ХХ ст. в науковий обіг було введено поняття віртуальної реальності як суто технічний термін для позначення нового середовища комунікування, що з'явилося за посередництва комп'ютерної мережі. Глобальність поширення механізму функціонування віртуальної реальності, сприйняття її як нової дійсності спровокували появу нових

теоретичних досліджень у філософській онтології та гносеології, соціології, антропології, соціальній філософії, психології та релігієзнавстві.

Наприклад, згаданий уже іспанський філософ М. Кастельс під віртуальною реальністю пропонує розуміти «символічний світ культури, множинність якого конститується індивідуальним досвідом свідомості» [96]. Людина створює поле реальності, де вона реалізує продукти своєї мисленнєвої активності, творчості, цей антропоморфний уявний світ (артефакти культури) також має статус певної реальності, хоч ця реальність і відрізняється своїми атрибутами від реальності-буття. У цьому значенні віртуальна реальність продовжує своє існування і сьогодні.

Що ж до віртуальної реальності, пов'язаної з новітніми інформаційними технологіями, то її виникнення знаменує собою принципово нову віху в історії суспільного розвитку. Серед особливостей віртуальної реальності варто відзначити єдність і взаємопроникнення усіх засобів комунікації та їх інтерактивність. Споживач інформації у віртуальному просторі, на відміну, наприклад, від медійного, має більше можливостей для селекції та аналізу великого спектру поглядів на ту чи іншу проблему.

Наприклад, реципієнт має повну свободу вибору того чи іншого сайту, пов'язаного з релігійною тематикою, як апологетичного, так і критично-сатиричного характеру. Своєю чергою, виникнення нових релігійних течій супроводжується створенням інтернет-контенту, пов'язаного з ідеологією та діяльністю даних товариств, для яких конфесійний статус не є метою. Апологети знаходять нових adeptів своєї віри не завдяки тому, що їх організація має статус офіційної релігійної конфесії, а завдяки рекламі, контенту, кількості відвідувачів сайту, порядковому номеру в результатах пошуку браузеру і т.д. Таким чином віртуальний простір змінює світоглядні засади й уявлення в суспільстві, в мережі створюються власні міфологеми, які інтеріоризуються у вже існуючі релігійні системи.

Важливими для нашого дисертації є поняття духовності та релігійності. Вони часто застосовуються у філософсько-релігієзнавчих дослідженнях,

тому існує чимало підходів до їх трактування. У контексті цієї роботи духовність розуміємо як «здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на моральній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність людини» [174, с. 22]. Формування світоглядних орієнтирів людини, ядром яких виступає духовність, відбувається через впливи ззовні, через взаємодію людини із зовнішнім середовищем, із членами референтних груп, соціальними інститутами.

Сучасна віртуальна реальність також надає можливість творення множинних світів, у яких реалізується самототожність людини. Для віртуальної реальності комп'ютерних технологій характерні інтерактивність як здатність до необмеженої взаємодії з іншими суб'єктами творчості; експлікованість як вихід за межі суб'єктивного на міжсуб'єктний рівень буття (колективна мережева творчість, новітній фольклор, пов'язаний зі здатністю миттєвого, глобального поширення продуктів творчості); залежність від електронних технологій. Духовність як суб'єктивне джерело творчих імпульсів зазнає безпосереднього впливу нової віртуалізованої реальності, рефлексія щодо характеру цього впливу і є основним завданням нашого дисертаційного дослідження.

Чимало релігієзнавців та дослідників релігії ставлять знак рівності між поняттями духовності та релігійності. Ми пропонуємо інший підхід, що базується на розумінні духовності як дещо ширшої категорії, аніж релігійність, яка, проте, може включати в себе останню. Натомість релігійність трактуємо як сталу характерну рису людської природи, прагнення «вирватись за межі свого біологічного існування і співвіднести своє життя із «священним» [70, с. 467]. Релігійність як трансцендентне начало існує в кожній людині, натомість межі релігійності та форми її прояву змінюються у відповідь на динамічні трансформації суспільства. Для релігійності сучасної людини характерний вихід за рамки, встановлені релігійними інституціями, так звана «позацерковна релігійність», побутове ставлення до релігійних

практик, спрощення релігійного культу тощо. Усі ці зміни відбулися, певною мірою, внаслідок взаємодії людини з віртуальним середовищем, що дозволяє говорити про появу феномену віртуалізованої релігійності.

Українським важливим поняттям, аналіз якого ми здійснюємо у третьому розділі дисертації, є тролінг. На наш погляд, найкраще наукове визначення цього явища належить У. Філіпс: «Тролінг – це навмисне використання агресії, методів ведення в оману або маніпуляції при використанні засобів комп'ютерної комунікації з метою створення ситуації, що призводить до розв'язання або посилення конфліктів, здебільшого, заради забави» [248].

Вперше, у науковому обігу поняття «тролінг» з'явилося завдяки американській дослідниці, експерту в галузі сучасних медіа Дж. Донат у роботі «Ідентичність і вигадка у віртуальному співтоваристві» [248]. Існують різноманітні типи тролінгу: флеймінг (від англ. flame – полум'я), флуд (з англ. flood – повінь), спойлерінг (з англ. spoil – псувати), холівар (з англ. holywar – священна війна). Із запропонованих різновидів лише флеймінг і холівари можуть мати своїм предметом релігійну тематику, тому вважаємо за доцільне означити також і їх. Флеймінг – це процес обміну повідомленнями на мережевих майданчиках з широкою комунікативною публікою, його ще називають «словесною війною». Такі суперечки виникають внаслідок непорозумінь між флеймером (особа, що займається флеймінгом) та його віртуальним співбесідником, часто набувають особистісного характеру, тому відбуваються безвідносно до теми початкової дискусії. Холівар – це словесна суперечка між людьми з протилежними поглядами, які вважають свою думку істинною, незалежно від наведених аргументів.

Тролінг часто знаходить вираження не лише у вербальній письмовій формі, а й завдяки використанню аудіовізуальних методів (картинки з підписами гумористичного характеру, відео, пісні тощо). Зокрема, меми – іронічні картинки зі словесними коментарями, які використовуються тролями як метод критики, висміювання особи чи ситуації. Автором теорії мемів є британський науковець Р. Докінз, який розробив її для «опису процесу

виникнення і розповсюдження культурних артефактів (технологічних інновацій, модних тенденцій, ідей, фраз)» [244].

Розглянувши детальніше понятійний апарат дослідження, а також його загальнотеоретичну базу, вважаємо за доцільне перейти до опису застосованих у науковій розвідці методів та підходів.

В основу дисертаційної роботи покладений тезаурусний підхід, що дає змогу відмовитися від застарілих стереотипів мислення, озброюючи дослідника новими засобами для опису і розуміння динаміки впливу віртуальної реальності на форми релігійності сучасної людини. Водночас дослідження трансформацій, яких зазнають форми релігійності сучасної людини під впливом віртуальної реальності у формі інформаційно-комунікаційного середовища, створеного новітніми технологіями, потребує як міждисциплінарного, так і комплексного підходів. Перший із них дозволяє розкрити евристичний потенціал філософсько-гуманітарних наук, сумістити можливості філософського, історико-філософського, філософсько-антропологічного, соціально-комунікативного та релігієзнавчого знання і є релевантним поставленій дослідницькій меті.

Комплексність дослідження впливу віртуальної реальності на трансформацію форм релігійності сучасної людини визначається холістичним підходом, що пов'язує сукупність методів, серед яких: історико-філософський, дискурсивний, герменевтичний, семіотичний, антропологічний, діяльнісний, праксеологічний, діалектичний, феноменологічний, синергетичний, етимологічний, термінологічного аналізу.

Історико-філософський підхід застосовано для аналізу концепту «віртуальне», а також виникнення і розвитку поняття віртуальної реальності. Рефлексія щодо смислових конотацій цього поняття здійснюється на основі етимологічної розвідки, а також контекстуального використання даного терміну в наукових та філософських працях, починаючи з перших згадок про «віртуальність» у період античності і до сучасності. Таке дослідження дозволило зробити висновок про те, що новітня соціокультурна ситуація, яка

безпосередньо пов'язана з інформаційно-технологічною революцією, призводить до наповнення концепту «віртуальне» принципово новими специфічними смислами.

Аналіз генези цього поняття реалізовано також за допомогою дискурсивного підходу. Вивчення його смислових конотацій здійснюється на основі етимологічного підходу та контекстуального аналізу застосування концепту «віртуальне» в наукових, філософських та богословських працях шляхом інтерпретації завдяки герменевтичному розгляду змісту текстів, що містять теоретичні моделі, вагомі для вивчення досліджуваного феномену.

Зокрема для кращого розуміння формування релігійних вірувань у віртуальному просторі використаний метод контекстуального аналізу (офіційні сторінки християнських церков, самопроголошені в мережі інтернет-церкви та релігійні організації, а також своєрідний інтернет-фольклор, який розвивається завдяки переносу культурних міфологем у віртуальний простір, синкретичності міфологічних уявлень і новітніх віртуальних феноменів). Також цей підхід застосовується при аналізі поведінки так званих інтернет-тролів: індивідів, які своїми провокаційними меседжами та мемами викликають бурхливу реакцію широкого загалу користувачів різноманітних сайтів, форумів та соціальних мереж. Здійснений аналіз мотивів та психології поведінки осіб, які займаються тролінгом у найбільш цинічних проявах, зокрема релігійним.

З попереднім тісно пов'язаний критично-аналітичний підхід. Для того, щоби найбільш ґрунтовно розглянути питання, розкладаємо об'єкт на складові частини й аналізуємо їх окремо одна від одної. Зокрема цей метод було використано для аналізу сприйняття нових форм віртуалізованої релігійності апологетами релігійних практик (йдеться про віртуальні церкви, онлайн-богослужіння, молитви, катехизис, пошукові системи ідеологічно вивіреного інтернету). Цей метод також дозволяє простежити позиції критиків і скептиків девіантних форм релігійності, що виникають у віртуальній реальності (квазірелігії, інтернет-тролінг, меми). Для кращого

розуміння феномену віртуалізованої релігійності, розглядаємо окремо різноманітні явища: онлайн-ритуали, особливості репрезентації офіційних релігійних конфесій на їхніх сайтах, різні типи мемів, які безпосередньо пов'язані з гострими соціальними проблемами релігійного характеру.

Семіотичний метод дозволив визначити ті символічні інтерактивні матриці віртуальної реальності, які конструюють сприйняття людиною дійсності у минулому і в сучасності. В процесі рефлексії над проблемою буттєвого самовизначення суб'єкта культури в ситуації віртуальної реальності застосовано антропологічний підхід та тісно пов'язаний із ним праксеологічний і діяльнісний методи. Зокрема антропологічний підхід у дисертації застосовується в осмисленні проблеми буттєвого самовизначення людини в ситуації віртуалізованої реальності. Суть цього підходу полягає в інклюзивному аналізі поведінки суб'єктів у рамках їх повсякденної життєвої реальності або ж певної ситуації. Як зазначає засновник структурної антропології К. Леві-Стросс, для «дослідження культури і суспільства найбільш релевантною позицією буде позиція спостережуваного суб'єкта» [120, с. 245]. Це означає, що розуміння внутрішнього світу віруючої людини й осмислення стану її свідомості, світогляду, мотивів, психологічних витоків її символічної або вербальної поведінки – основне завдання для релігієзнавців. Даний підхід застосовано для аналізу поведінки прихильників різних релігій та культів у віртуальному просторі. За допомогою антропологічного підходу розглянуто також мотиви реципієнтів різноманітних релігійних практик, представлених в інтернет-просторі, зокрема онлайн-медитації, онлайн-паломництв, онлайн-молитов тощо. Користувач мережі має змогу задовольнити свої духовні, зокрема релігійні потреби, зайшовши на різноманітні сайти релігійної спрямованості.

Системний метод дозволив розглянути співвідношення віртуальної реальності та релігійності людини у їх взаємозв'язку та взаємодії, глибше осмислити трансформації форм релігійності, що відбуваються внаслідок такої взаємодії.

Наративний метод є особливо важливим для аналізу предмета нашого дослідження, оскільки суперечливий характер впливу віртуальної реальності на релігійність сучасної людини передбачає діалогічну інтенційність мислення та множинність відповідей.

Наукові принципи діалектичного методу використані в дослідженні взаємодії традиційних релігійних інститутів з віртуальним середовищем, а також при аналізі впливу віртуальної реальності на релігійність сучасної людини. В основі діалектичного методу, який також використовується у дисертації, лежить, як відомо, спроба осмислення певного явища через аналіз його виникнення, сучасного стану та прогнозованого майбутнього розвитку, а також через розкриття внутрішніх сутнісних взаємовиключних зв'язків. Наукові принципи цього методу використані в дослідженні діалектичної взаємодії офіційних релігійних інститутів, які пройшли процес соціальної легітимації з віртуальним середовищем.

Парадокс такої взаємодії пов'язаний із тим, що офіційні релігійні інституції мають достатньо радикальну соціальну доктрину, тобто адепти релігійних конфесій повинні дотримуватись чітких правил та вказівок. Натомість інтернет-простір у сучасному вигляді являє собою неконтрольовану, стихійну, динамічну інтерактивну систему. Релігійні конфесії, що використовують інтернет-простір із пропедевтичною метою, стикаються з явищем активного обговорення, критики, святотатствами та богохульством, які, до того ж, не підлягають жодним церковним покаранням.

Діалектичною за своєю природою є також взаємодія реального життєвого світу індивіда й віртуальної реальності. Світ культури як символічне відображення життєвих практик та духовного світу людини породив технологічно детермінований віртуальний простір. Його функціонування своєю чергою, призводить до виникнення нових форм взаємодії людини з людиною, людини з технікою, людини із соціумом, а також нової форми самоідентифікації суб'єкта. Віртуальний простір «помножує» існуючий світ культури, але це явище помноження не має нічого спільного з пасивною репрезентацією. Він помножує

світ культури та суб'єктну активність у власний спосіб: впливає на сутнісні характеристики онтологічно первинної по відношенню до неї реальності. Тому в сучасному науковому дискурсі полеміка щодо оцінки взаємодії реального та віртуального світу набуває важливого значення.

Феноменологічний метод використовується при дослідженні релігійного світогляду. За його допомогою проаналізовано способи релігійного буття людини в нових умовах віртуалізованої реальності, тобто шляхи впливу віртуальності на релігійну свідомість. Як уже зазначалося, віртуальна реальність є похідним утворенням, однак вона має власну логіку і принципи, які вбирають в себе декодовані елементи культури. У дослідженні здійснено фундаментальне припущення щодо здатності віртуальної реальності впливати на структурні компоненти релігійності, а саме релігійні практики і культу.

Застосування синергетичного підходу дало можливість розглянути вплив віртуальної реальності на релігійність сучасної людини як процес духовної самоорганізації особистості у сфері сучасного релігійного життя, що має поліваріантний характер.

Метод термінологічного аналізу застосовано для дефініції різноманітних понять, термінів та ідіоматичних сполучень, що є принципово важливими для розкриття завдань дисертаційного дослідження. Метод термінологічного аналізу використовується, зокрема, при розгляді понять духовності, релігійності, віртуальної реальності, нових медіа, тролінгу, мемів. Термінологічний аналіз у дослідженні дозволив експлікувати сутність і смислове наповнення деяких найбільш важливих термінів. Зокрема шляхом розгляду історії їх виникнення і розвитку, розкрити взаємодію термінів (засобів масової інформації – з віртуальною реальністю, флеймінгу, холіварів – з поняттям тролінгу тощо). Також даний метод використано при розгляді мемів, які репрезентують критику релігійності в мережевому просторі («Jesus is a j..k», ПГМ, «Шах і мат, атеїсти!», «Buddy Christ»). Відтак було з'ясовано історію походження цих ідіоматичних словосполучень, їх сутнісне значення та роль у релігійному житті людини.

Висновки до розділу 1

Вихідним пунктом аналітичного огляду джерельної бази, що була використана при написанні дисертаційного дослідження, стала диференціація науково-дослідної літератури на чотири групи. Вони репрезентують науково-дослідні праці з досліджуваної проблематики. Окремий блок становлять джерела, до яких відносимо інтернет-ресурси, що репрезентують релігійний сегмент віртуальної реальності. Йдеться, зокрема, про офіційні сайти церков, вебсайти духовенства, сторінки священнослужителів у соціальних мережах, інтернет-портали з новими формами релігійності, що виникають у мережі і не мають свого аналогу в реальному світі, або видозмінюються відповідно до мережевої структури. Наприклад, онлайн-церкви, онлайн-молитовники, кібер-кладовища. До цього ж блоку належать офіційні документи християнських церков та ресурси, що містять позиції представників релігійних конфесій. Аналіз цих документів дозволив зробити висновки про активну фазу використання можливостей віртуальної реальності для реалізації місії церкви, незалежно від конфесії.

Виходячи зі структури дисертації, було здійснено поділ науково-дослідних праць на чотири групи: дослідження, спрямовані на пізнання природи віртуальної реальності, її функцій, ознак, особливостей формування та розвитку; дослідження інформаційно-комунікаційних інструментів релігійного дискурсу, а саме: преси, радіо, телебачення, нових медіа та інтернет-простору; дослідження, присвячені проблемам сучасної людини, зокрема таким її світоглядним орієнтирам, як духовність та релігійність; дослідження, що стосуються тематики нових форм і проявів релігійного життя у віртуальному вимірі. Аналітичний огляд джерельної бази дисертаційної роботи крізь призму запропонованої диференціації засвідчив актуальність представленої тематики у сучасному філософсько-релігієзнавчому дискурсі та необхідність її поглиблення, особливо в українському релігієзнавчому дискурсі.

Теоретична площина дисертаційного дослідження представлена такими елементами методологічного інструментарію, як філософсько-релігієзнавчі методи (зокрема діалектичний метод, феноменологічний метод, метод термінологічного аналізу та ін.), загальнонауковими методами (аналіз, опис, порівняння, синтез, дедукція, індукція, аналогія), що ґрунтуються на принципах академічного релігієзнавства (об'єктивність, позаконфесійність, толерантність, світоглядний плюралізм).

Для реалізації завдань дисертаційного дослідження використані холістичний та тезаурусний підходи, що в сукупності з міждисциплінарним та комплексним підходами були застосовані для розкриття дослідницької мети. У ході збору та формування інформаційного матеріалу були застосовані такі підходи: історико-філософський, філософсько-антропологічний, релігієзнавчий та філософський, що утвердило аксіологічний і системний характер дисертаційного дослідження.

Отже, аналітичний огляд історіографії та джерельної бази окреслив рівень розробки теми дослідження у науковій площині, тоді як теоретичні засади та методологічний інструментарій дозволили визначити його концептуальне поле.

Основні положення та висновки розділу відображено в таких публікаціях автора:

1. Барановська У. П. Проблеми дефініції категорії духовності. Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний вимір : матеріали Всеукр. наук.-практ. конф., м. Київ, 22 верес. 2014 р. Київ : Вид.-поліг. центр «Київський університет», 2014. С.162–165.

2.Севастьянів У. П. Явище комунікації в концепціях модерну, постмодерну, альтермодерну. Філософія як культурна політика сучасності: тези доповідей ІІІ Всеукр. наук. конф., м. Острог, 23–24 жовт. 2015 р. Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2015. С. 43–46.

3. Севастьянів У. П. Формування людини нового типу в умовах тотальної технологізації. Свідомість, мозок, мова: актуальні проблеми та міждисциплінарні досягнення : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф., м. Львів, 19–20 квіт. 2018 р. Львів. 2018. С. 200–201.

РОЗДІЛ 2

ВІРТУАЛІЗАЦІЯ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ ТА ЇЇ НАСЛІДКИ У РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ ЛЮДИНИ

2.1. Віртуальна реальність – феномен постмодерної епохи

У науковому дискурсі кількох останніх десятиліть часто зустрічається поняття «віртуальність», що вказує на специфіку функціонування означуваних об'єктів. Йдеться, зокрема, про терміни природничих наук – «віртуальна частинка», «віртуальний фотон», «віртуальна температура», «віртуальна лабораторія», а в соціогуманітарних – «віртуальний університет», «віртуальна комунікація», «віртуальна економіка», «віртуальне паломництво» та «віртуальна релігія». Поряд з цим поняття «віртуальність» найчастіше застосовується у сфері інноваційних технологій, пов'язаних із роботою комп'ютерних мереж, які продукують новий тип реальності – віртуальну. Таке тиражування цього поняття не лише в повсякденному, але й у науковому лексиконі вказує на його актуальність, доцільність та необхідність пізнання і правильного трактування, розуміння сутності «віртуальності» та «віртуальної реальності».

У цей же період з'являється чимало міждисциплінарних розвідок, де концепція віртуальності є визначальною. Уже в перших працях, присвячених онтології віртуальної реальності, постулюється ідея, що «гуманітарна теорія не може відкидати ідею віртуальної реальності» [215, С. 18]. Саме тому виникає необхідність дослідити це поняття, етимологічні витoki якого сягають періоду Античності.

Завдяки наявним лінгвосемантичним дослідженням, зокрема фундаментальній праці К. Таратути [201], більшість філософів сходяться на думці, що ідею віртуальності було вперше концептуалізовано в

давньогрецькій філософії. Для цього періоду характерне постулювання двох онтологічних парадигм: платонівської (світу ідей та світу речей) та аристотелівської (потенційності та актуальності) у яких імплікується ідея віртуальності. Згадана вище дослідниця вказує, що у філософському дискурсі поняття на основі кореня «*vir(t)-*» фігурують у контексті розв'язання онтологічних проблем, а саме «співвідношення реального та ідеального, а також реального і різних варіантів ілюзорного, – в тому числі реальності і сну, – істинного та уявного, неідеального та ідеального, земного і Абсолюту, оригіналу та копії, реального і символічного, природного та штучного, актуального і потенційного, Я та Іншого тощо» [201, с. 12–13]. У всіх цих бінарних опозиціях можна простежити відображення ідеї віртуальності, а відтак – віртуальної реальності.

Платонівська онтологія – це співвідношення реального та ідеального світів, де «ідеї – наче зразки в царині існування, а все інше схоже на них» [164]. Видимий світ за Платоном – це лише відображення ідеального світу, тому все, що людина сприймає органами чуття є тінями дійсності на стінах печери. Саме через «образ печери» давньогрецький філософ намагається розкрити сутність розуміння буття і таким чином формулює іншу проблему: реальність як репродукована дійсність. Проблема була актуалізована у філософських доктринах XX ст.

У праці Аристотеля «Метафізика» [4] онтологічна парадигма розкривається через концепти «*dynamis*» (можливість, потенція), «*energeia*» (акт, актуальність), «*entelecheia*» (здійсненність). Для Аристотеля важливо пізнати різні види буття для розуміння його сутності, а також, щоб пояснити процес становлення, коли можливе переходить у дійсне. Водночас філософ зауважує, що становлення – це завжди незавершений процес, адже одна причина передбачає іншу. Таким чином у філософській традиції була розроблена нова онтологічна концепція, що передбачала наявність різних видів буття, у тому числі – потенційно можливого: «...серед неіснуючого щось є в можливості; але воно не є, тому що воно не є в дійсності» [4, с. 362].

Переосмислення платонівської та аристотелівської парадигм відбувається уже в період Середньовіччя. Однак ми не можемо пропустити елліністичний період розвитку філософії, коли, згідно з аналізом К. Таратути, «латинське поняття *virtus* уже містить деякі із тих семантичних аспектів, які будуть важливими і для сучасного поняття віртуальна реальність» [201, с. 20–21]. У цьому ж переконаний український науковець П. Богачевський [29], який розпочинає власне дослідження онтології віртуальної реальності із аналізу праць Цицерона та середньовічних теологів. Відтак у «Законах» Цицерона знаходимо поняття «*virtus*», яке філософ вживає у значенні чесноти: «...*est autem virtus nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura*» (але ж чеснота є нічим іншим, як досконалою та доведеною до вершини природою) [243]. Це значення залишатиметься актуальним і для філософів наступної епохи, однак у певних контекстах набуватиме дещо іншого значення. Наприклад в епічній поемі «Енеїда» давньоримського поета Вергілія поняття «*virtus*» вживається у значенні сили: «*Dolus an virtus, qui sin hostere quirat*» (Хитрістю чи силою, дивлячись хто тобі ворог) [201, с. 43].

Для середньовічної людини наявність певної сили (*virtus*), що дозволяє об'єкту покинути стан небуття і перейти у стан буття переводить є принципово важливою. Цей механізм зв'язку був частково відсутнім у античній філософії. І тільки у схоластичній філософії для означення актуально діючої сили використали поняття «*virtus*». Його застосовували для розв'язання конкретних схоластичних питань, а саме – «формування складних явищ із простих, співвідношення потенційного та актуального, як енергетичної складової акту дії» [8]. Разом із цим, поняття «*virtus*» не втрачає етимологічного значення чесноти. Наприклад Аквінат у «Сумі теології» [1] християнізує поняття «*virtus*», вживаючи його у значенні християнської чесноти: «*patientia non est virtus*» (терпіння не є чеснотою) або «*virtutes morales*» (моральні чесноти). Крім цього, філософ через концепт віртуальності пояснює конституювання розумної (мислячої) душі, що містить у собі віртуально вегетативну і сенситивну душі.

Наслідувач традиції аристотелізму середньовічний теолог І. Дунс Скот використовує поняття «virtus» у двох значеннях (і чесноти, і сили). Водночас у своїй теорії пізнання він використовує прислівник «virtualiter» (віртуально), що вказує на майбутнє, що вже існує в теперішньому, але явним стане з часом: «Крім того, той, хто може природним чином пізнати початок, може також природним чином пізнавати всі висновування, вкладені в цьому початку..., але ми природним чином пізнаємо першопричини, в яких віртуально [virtualiter] містяться всі можливі висновування» [26, с. 105–107]. Філософ використовує категорію віртуальності, щоб пояснити сутність будь-якого предмету. Цю сутність ми пізнаємо через його властивості, що віртуально містяться у ньому від початку, але проявляються лише в майбутньому. Послуговуючись теорією І. Дунса Скота дослідник М. Хайм вказує, що «поняття «віртуальність» середньовічний автор використовував для того, щоб подолати розмежування між єдиною формальною реальністю та індивідуальним досвідом людини» [213]. Екстраполюючи теорію І. Дунса Скота на сучасність, дослідник стверджує, що поняття «віртуальність» вживається для зближення природного середовища існування людини та теперішнього/майбутнього рівня цивілізаційного розвитку.

У ранньоренесансних працях католицького філософа М. Кузанського знаходимо поняття «virtus» у значенні сили, а також поняття «virtualiter» як віртуальності. Філософ мислить про наявність віртуального у реальному. У творі «Про бачення Бога» [112] представлена гносеологічна концепція М. Кузанського, де ідея віртуальності є однією з центральних. Через потрійну конструкцію – насіння-дерево-першопочаток (Бог) розкривається семантика поняття віртуального у його філософській парадигмі. Актуальний стан дерева людина може споглядати «тілесними очима». Однак, якщо вона хоче пізнати, що є основою розвитку цього дерева, тоді, їй необхідно перейти на вищий ступінь світобудови. Тут уже, згідно з концепцією мислителя, усяка частинка дерева містить в собі конкретно-емпіричне дерево віртуально. «... Я дивлюся на стояче переді мною велике і високе горіхове дерево і намагаюся

побачити його початок... Потім розумним оком я бачу, що те ж дерево перебувало в своєму насінні не так, як я зараз його розглядаю, а віртуально...» [112, с. 43]. Філософ вказує на потенційну можливість існування дерева, його можливу здійсненність, що є близьким до аристотелівської парадигми. Проте ні дерево, ні насіння не можуть існувати без першопочатку – Бога, що стимулює їхній розвиток: «...дерево в тобі, Богу моєму, є сам ти, Боже мій, і в тобі істина і праобраз його буття; рівнозначно і насіння дерева в тобі істина і праобраз самого себе, тобто праобраз і дерева, і насіння» [112, с. 44]. Бог розглядається як абсолютна сила всіх сил, у якій зливаються потенційність та віртуальність. М. Кузанський використав класичну середньовічну методологію для експлікації сутності явища через активну дію вищої сили і застосував для цього ідею віртуальності.

Віртуальне займає вагоме місце у концепції німецького філософа Г. Ляйбніца. Він реабілітує античне та схоластичне уявлення про віртуальне. На думку М. Парментьє, автора статті «Ляйбніц і віртуальне» [257], сучасне значення слова віртуальність зародилося не у вченні Стагірита про «*dynamis*» (можливість, сила), воно походить із неоплатонізму. Спершу термін *virtualis* з'являється як еквівалент родового відмінка слова *virtus* – *virtutis*, він означає *шляхетний*, або *чеснотливий*. Термін описує моральну якість і, зокрема, християнську чесноту, а також, ширше, силу, фізичну здатність, й особливо – вегетативну, сенситивну та раціональну сили душі.

Прикметник *virtualis* і прислівник *virtualiter* використовуються філософами-неоплатоніками головню у контексті проблематики єдності людської душі та її різних сил. Особливо це помітно у творі Августина «Про величину душі» [25]. Філософ прагнув показати, що, на відміну від множини частин, множина здатностей не підриває єдність душі. Саме у цьому концептуальному контексті застосовує термін *virtualis* Г. Сен-Вікторський у творі «Дидаскаліон» [цит. за 257, с. 448]. Для філософа три сили душі (у платонівському сенсі) конституують *virtualem ternarium* (силова потрійність). На сучасний манер це можна перекласти як *потрійне*

віртуальне. Наприклад в душі у певний момент є актуальною якась одна сила, але віртуально, сукупно у всіх моментах, душа містить дві інші.

Згодом Т. Аквінський та І. Дунс Скот генералізують вживання терміна та диверсифікують його значення. У межах питання рівності між божественними іпостасями, Аквінат протиставляє *кількість сил* (*quantitas virtualis*), що описує варіабельну величину, та *вимірювальну кількість* (*quantitas dimensiva*), яка притаманна тілесним сутностям. Він також послуговується цією опозицією, аби розв'язати проблеми теорії пізнання. Для уникнення висновків, притаманних теорії пригадування, Аквінат зокрема стверджує, що будь-яка наука віртуально уже перебуває у своїх зародках. Згодом це трансформується у творі «Диспутації про істину» [16] на такі концептивні словосполучення, як *насіння істини*, або *насіннєві рації*, закладені у людині Богом.

Віртуальна інклюзія наслідків у зародках підтримується також І. Дунсом Скотом. З цього випливає, що жодне надприродне знання не є необхідним у людському розумі для пізнання того, що він може пізнати. Той, хто може природним чином збагнути зародки, може пізнати природним чином також уміщені в зародках наслідки. Таке розуміння віртуальності притаманне і В. Оккаму, однак у нього цей концепт застосовується у логіці. Він вважає, наприклад, що дві логічні тези є *віртуально* суперечливими, якщо наслідки, які можна з них вивести, є суперечливими [цит. за 257, с. 450]. Згідно з В. Оккамом, це конститує одну з трьох форм можливої опозиції між логічними тезами.

Застосування терміна «*віртуальне*» Г. Ляйбніцом також стосувалося сфери логіки. Можна виділити щонайменше два моменти. По-перше, віртуальність характеризує необхідні тези через опозицію до тез контингентних (випадкових); по-друге, віртуальність дозволяє протиставити сукупність нетотожних тез (необхідних та контингентних) до тез тотожних. У певних контекстах віртуальність дозволяє Г. Ляйбніцу протиставити необхідні тези до тез контингентних в сенсі, де тільки необхідні тези є

віртуально тезами тотожними. Це сформульовано філософом у творі «Найдосконаліше суще існує» [254].

Г. Ляйбніц вбачає у *віртуальності* ключовий концепт для захисту своєї власної інтерпретації вроджених ідей. Схожість між поняттям індивідуальної субстанції і цією субстанцією залучає віртуальність до проблеми субстанції. Це залучення має подвійний характер. З одного боку вона описує доіснування усіх предикатів простої субстанції в субстанції як такій. Гносеологічним наслідком цього є віртуальна присутність усіх ідей у душі. З цього приводу філософ у творі «Дискурсія про метафізику» пише: «Ми маємо в умі всі ці форми і навіть усі часи [цих форм], тому що ум виражає завжди усі свої майбутні думки і мислить усе плутано про все те, про що він буде мислити чітко. І ніщо нами не змогло би бути вивченим, якщо би ми про це не мали уже в умі ідею, яка є як матерія, що формує цю думку... » [253]. Саме у цьому контексті Г. Ляйбніц використовує термін *віртуально* [virtuellement]. Але, з іншого боку, у вузькому сенсі, віртуальність стосується тільки пізнання необхідних істин.

Концепт віртуального також стосується вчення філософа про монади. У трактаті «Монадологія» [135] Г. Ляйбніц розкриває зміст поняття монади як субстанції, що віртуально знає усю інформацію про світ, але точно знає лише притаманну їй ділянку.

Починаючи з Г. Ляйбніца, віртуальність не є більше ні чистою силою, ні окультною якістю, вона, навпаки, стосується започаткування актуалізації. Однак у XVIII ст. один із його послідовників – швейцарський вчений Й. Бернуллі [цит за 257, с. 470] у творі, присвяченому законам руху, надав концепту віртуальності більшого значення, аніж той мав у попередника. Й. Бернуллі вводить концепт *віртуальної сили* як елементу швидкості, яку кожне тіло здобуває або втрачає здобувши швидкість у нескінченно незначному відрізку часу, рухаючись по вказаній траєкторії.

У багатьох статтях французької Енциклопедії (XVIII ст.), а також у своєму творі «Трактат про динаміку» [цит. за 257, с. 471] Ж. д'Аламбер

ретроспективно намагається поєднати концепт віртуальної сили з розумінням віртуального у Г. Ляйбніца. Це можливо тому, що П. Мен де Біран надавав центрального значення поняттю віртуальної сили у своїй інтерпретації ляйбніцового вчення про силу. На думку П. Мен де Бірана, питання про вроджені ідеї було недостатньо визначеним у філософії Р. Декарта. Однак Г. Ляйбніц надав цьому поняттю ясності через застосування принципу сили, яку він розглядав як віртуальну, таку, що має тенденцію до дії задовго до того, як стане актуальною.

Отже, для Г. Ляйбніца актуальне й віртуальне не є різними елементами в межах одного цілого, як було у платонівській концепції. У німецького філософа перехід від актуального до віртуального є одним процесом. Цей момент опосередковано реактивує у своїй творчості французький філософ А. Бергсон. Згідно з ним, будь-яке актуальне сприйняття вже пов'язане з віртуальною дією. У матерії як такій містяться актуальні *образи* [image] (образами А. Бергсон називає матеріальні об'єкти, матеріальні речі – *авт.*). Концепт «образ» містить у собі як актуальне, так і віртуальне. Актуальне – це фізичний об'єкт, наприклад океан, а віртуальне – наше сприйняття цього океану. За А. Бергсоном не існує чистого актуального сприйняття, воно завжди супроводжується пам'яттю, присутністю свідомості [241]. Це дає нам підстави говорити про антропологічний (суб'єктивний) характер віртуалізації. Ми бачимо, що тут не протиставляється, як у попередніх епохах, актуальне та віртуальне, відбувається зняття опозиції між ними. Процеси актуалізації і віртуалізації можна уявити як цикл.

Концепту «*віртуальне*» (virtuel) французький філософ відводить важливу роль у теорії *чистого сприйняття* (perception pure) у I-ому розділі твору «Матерія та пам'ять» [241] з назвою «Селекція образів для уявлення. Роль тіла». Всередині цієї теорії *віртуальне* диверсифікується на: *віртуальне сприйняття* (perception virtuelle), *віртуальну дію* (action virtuelle) та *віртуальний образ* (image virtuelle). Якщо *чисте сприйняття* зводиться до матерії, то *віртуальне*, навпаки, – до сфери спіритуального (суб'єктивного).

Речам на спіритуальному рівні притаманне віртуальне існування: «вони [спіритуальні речі] існують радше віртуально» (*Ils existent plutôt virtuellement*) [241, с. 272]. *Віртуальне* А. Бергсон залучає до процесу трансформації *мобільних образів* [images mobiles] (*актуальних образів*), відпочатково пов'язаних з матерією, у *сприйняті образи* (images perçues), пов'язані уже із суб'єктом. *Актуальні образи* виринають із самої матерії, що конститує *віртуальне сприйняття* усіх речей. Простіше кажучи, всі ці образи потенційно можуть бути сприйняті суб'єктом. Наступний етап, спеціалізація сприйняття, себто перехід від загального до конкретного сприйняття детермінованого й стабільного об'єкта, виникає завдяки *віртуальній дії*. І, врешті, вже саме актуалізоване сприйняття конститує *віртуальний образ*.

Вищезазначене дає нам підстави вважати, що частково до Г. Ляйбніца та повною мірою до А. Бергсона актуальне у філософії передбачало віртуальне, але актуалізація значно випереджала процес віртуалізації, тобто актуалізації надавалась перевага. Натомість у А. Бергсона актуалізація і віртуалізація функціонують в одній площині.

У ХХ ст. можна зафіксувати реактуалізацію двох головних трактувань концепту віртуального. У першому випадку постулюється неодноразовість процесів актуалізації та віртуалізації, причому актуалізація була домінуючою (Платон, Аристотель, Августин Блаженний, Г. Сен-Вікторський, Т. Аквінський, І. Дунс Скот, М. Кузанський і, частково, Г. Ляйбніц) та знайшла своє відображення у філософських вченнях Г. Андерса, З. Баумана, Ж. Бодриєра, С. Жижека. У другому – пропонується розглядати ці процеси одночасно або як дві частини одного цілого, як у А. Бергсона. Ця концепція розвивається у творчості Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, М. Фуко та ін.

Якщо взяти до уваги те, що специфічним світоглядом сучасного інформаційного суспільства є постмодернізм, то доречним буде аналізувати концепт віртуальності, використовуючи засоби постмодерністських філософських теорій. Зокрема для розкриття сучасного розуміння концепту

«віртуальність» скористаємось теорією симулякрів, що розробляється у рамках парадигми постмодернізму такими її представниками, як Ж. Дельоз, М. Фуко, Ж. Бодриар. Ключовим елементом їхніх теорій є «симулякр» (від лат. *similitas*), що у перекладі означає «подібність», однак його трактування у їхніх працях є кардинально протилежним, що дозволяє нам говорити про наявність у постмодерній філософії двох підходів: «дельозівського» та «бодриарівського». У концепції Ж. Дельоза, наприклад у творі «Платон і симулякр» [245], опозиція «оригінал-копія» втрачає будь-який сенс, оскільки симулякр має здатність постійно існувати у структурі буття. Філософ погоджується, що сучасному світу притаманна певною мірою симулятивність, «...але під симулякром ми повинні мати на увазі не просту імітацію, а швидше дію, через яку сама ідея зразка або особливої позиції спростовується, відкидається. Симулякр – інстанція, що включає відмінність як відмінність двох рядів, що розходяться, якими він грає, усуваючи будь-яку подібність, щоб з цієї миті не можна було вказати на існування оригінала або копії» [245, с. 93]. У його розумінні симулякр виступає як певний образ, що існує не завдяки своїй подібності до реальних речей, він існує автономно, а «справжня його суть в розбіжності, становленні, вічній зміні і різниці в самому симулякрі» [245, с. 97].

На думку Ж. Бодриара, реальність стала ілюзією. Частково Ж. Дельоз погоджується з цим, однак додає: ілюзією цілком реальною. Симуляція реальності або реальна симуляція. У вже згаданому творі «Платон і симулякр» Дельоз пише якраз про реальну симуляцію: «Немає більше якогось можливого відбору [*selection possible*] ні між реальним і нереальним, ні між справжнім і несправжнім» [245, с. 303]. Таким чином відбувається деієрархізація. Симуляція виключає присутність будь-якого регламентування, контролювання та детермінацію. У Ж. Дельоза зовсім не йдеться про закладання нового онтологічного фундаменту, радше йдеться про крах (*effondrement*) старого. Якщо для З. Баумана це підстава називати нашу епоху «плинними часами», що явно має негативну конотацію, то для

Ж. Дельоза це просто факт, що навіть може бути вельми позитивним.

Схожа до дельозівської позиція М. Фуко. Він розрізняє, наприклад, у присвяченому бельгійському художнику Рене Магрітту творі «Це не люлька» [247], схожість (*ressemblance*) і подібність (*similitude*). Схожість означає певне підпорядкування копії оригіналу. Але якщо ми говоримо про подібність, то в цьому режимі, згідно з дослідником, підпорядкування зникає. Філософ переконаний, що речі можуть уподібнюватися, але ніколи не можуть бути схожими на те, чому вони підпорядковані. Наприклад у картині Р. Магрітта «Син людський» складається враження, що персонаж схожий на самого художника. Однак йдеться радше про подібність персонажа. У цьому випадку подібність знімає субординацію, персонаж немає нічого спільного з реальним Р. Магріттом, тому що і він є реальним (сам персонаж).

Як бачимо, і Ж. Дельоз, і М. Фуко користуються однією із постмодерністських опозицій – оригіналу і копії, щоби вказати на присутність симулякрів у реальності, які однак не є ні чимось поганим, ні чимось добрим. Вони просто є, і вони впливають на реальність та сприйняття цієї реальності людиною. Оскільки в сучасних умовах ми не можемо їх позбутися, то необхідно визнати їхнє існування, навчитись співіснувати разом із ними.

Наприкінці ХХ ст. відбувається спроба реанімувати концепт Платона про дуалізм як негативне явище. Ми можемо це спостерігати, наприклад, у філософських дослідженнях Г. Андерса, З. Баумана, Ж. Бодриєра, С. Жижека.

У праці «Антикварність людини» [2], а саме у розділі «Світ як фантом і матриця» Г. Андерс означає епоху постмодернізму як епоху псевдореалізму, де відбувається повна підміна реального знаками реальності. Реальне стає імітацією, симуляцією, а симуляція ж сприймається як реальність. На переконання дослідника, дійсність сьогодні визначається її образами.

Значно далі у своєму трактуванні «симулякра» пішов інших філософ-постмодерніст Ж. Бодриєр. У працях «Символічний обмін і смерть» [238], «Симулякр і симуляція» [239], «Фатальні стратегії» [33], «Прозорість

зла» [32] називає концепти гіперреальності, симулякра та симуляції ключовими маркерами сучасного суспільства. Особливе місце в його філософських поглядах відводиться саме симуляції, адже вона «ставить під сумнів різницю між істинним та хибним, між реальним та уявним» [239]. Однією з улюблених сфер симуляції є саме релігія та симулякр божественності, опредмечений у численних іконах та скульптурах. Ж. Бодриєра цікавить, чи тиражування ікон не підміняє «чисту, надчуттєву ідею Бога». Звертаючись до історії він, аналізує діяльність іконоборців як таких, що прагнули зберегти образ Бога в людській душі, свідомості, а не в численних іконах, та проводить паралель із вчинками іконошанувальників, що вбачали в іконах Бога та поклонялись йому. У християнській традиції сила образу постійно протистоїть силі репрезентації й остання зазвичай перемагає. На цьому прикладі філософ пояснює концепт симуляції, коли реальність, у даному випадку – Бог, замінюється знаками реального, в даному випадку – іконами.

У Бодриєрівій теорії значна увага відводиться соціокультурному контексту явища симуляції – «втраті реальності», що замінюється «гіперреальністю». «Вже не йдеться ані про імітацію, ані про повторення, ані навіть про пародію. Мова йде про субституцію, заміну реального знаками реального, тобто про превентивний акт підміни будь-якого реального процесу його копією... Більше ніколи реальне не матиме нагоди виявити себе... Відтепер гіперреальне перебуває під прикриттям уявного, і з усього такого, що відрізняє реальне від уявного, залишає місце лише орбітальному циркулюванню моделей та стимулюванню породженню відмінностей» [33, с. 87].

Реактивація ідей представлених у вже згаданій праці «Симулякри та симуляція» відбулась у дослідженні «Ідеальний злочин» [31]. У ньому Ж. Бодриєр стверджує, що сучасне суспільство наскрізь пронизане симулякрами і симуляціями, а його прогноз про гіперреальність отримав своє втілення – віртуальну реальність, або, як він її називає, «віртуальна ілюзія».

За його переконаннями, вона прагне клонувати реальність, а тоді знищити реальність її ж двійником. Тотальна проліферація екранів та зображень формує і підтримує цю віртуальну ілюзію. Реальність наче перетікає у віртуальну реальність, а межі, про які ще кілька років тому можна було говорити, стираються повністю.

Платонівські ідеї реанімує у постмодерну епоху ще один філософ – С. Жижек. У праці «Кіберпростір, чи нестримна замкнутість буття» [74] він розповідає про платонівську людину, обмежену рамками печери, й екстраполює цей концепт на сучасного індивіда, обмеженого просторовими рамками телеекранів, комп'ютерних екранів чи рамками екранів власних мобільних телефонів. Він переконує, що рамкове сприйняття характерне людині усіх епох, однак останньою матеріалізацією рамкової конструкції є саме віртуальна реальність. Специфічною ознакою віртуальної реальності є симуляція реальності за допомогою подібності. Ця теза повністю перегукується із уже згаданими концептами Ж. Бодрияра. Однак С. Жижек опирається на філософські ідеї Ж. Лакана і розробляє власний концепт. Філософ стверджує, що «симуляція денатуралізує саму реальність, оскільки віднаходить механізм, що її породжує» [74]. Ще одним наслідком віртуалізації стане «децентрація суб'єкта», зумовлена можливістю множинної репрезентації користувача у віртуальній реальності. Мається на увазі, що одна реальна людина у віртуальному просторі може бути представлена кількома суб'єктами. Наслідком цього може стати, наприклад, втрата ідентичності.

Тотальна комп'ютеризація має значний вплив на людське повсякдення, яке, на переконання філософа, базується на таких опозиційних принципах:

- 1) розмежування «справжнього життя» і його технічної симуляції;
- 2) об'єктивної реальності і помилкового (ілюзорного) її сприйняття;
- 3) швидкоплинних афектів, почуттів, емоцій тощо і константного ядра мого «Я» [74, с.127].

Небезпека полягає у розмиванні поки що існуючих меж між цими

опозиціями. Відтак щодо першої опозиції, науково-технічний прогрес впливає на живу природу та її центрального об'єкта – людину, наслідком чого стає, зокрема, специфічна маніпуляція біологічними процесами (йдеться про здобутки генної інженерії). Межі другої опозиції розмиваються через втручання в людське життя засобів масової інформації та віртуальної реальності, що знімають усі наявні відмінності між дійсністю та її подобою. Втрата меж останньої опозиції призведе до кризи ідентичності, яку філософ означає як «децентрацію суб'єкта» та найбільше її побоюється. В умовах глобалізації, коли і так йдеться про кризу ідентичності, сегментування власного «Я» у віртуальному просторі може мати чимало негативних наслідків, які буде проаналізовано у наступних розділах дисертації.

Однак С. Жижек залишає місце для оптимізму, називаючи сьогодення перехідним періодом, коли людина ще здатна оцінити здобутки і втрати нової віртуалізованої реальності. Тому що, «коли ми освоїмо технології, то втратимо ясність бачення» [73]. Мова йде про час повного соціального вкорінення технологій віртуальної реальності. Фактично філософ продовжив розвивати ті ідеї Ж. Бодрияра, що стосуються проблеми симуляції реальності, але зосередив свою увагу на її наслідках для життя людини.

Також хочемо звернути увагу на низку понять, які С. Жижек використовує як синоніми у своєму дослідженні, для означення «ідеї існування в цифровій формі нашого досвіду реальності» [73]: віртуальна реальність, кіберпростір, віртуальний простір. На противагу філософу, дослідник метафізики віртуальної реальності М. Хайм в однойменній праці розрізняє поняття «кіберпростір» та «віртуальна реальність». Слово «кіберпростір» він використовує для означення суто технічної складової нової реальності. Натомість віртуальну реальність визначає як «множинні світи усередині величезного електронного простору (кіберпростору)» [213]. Йдеться про те, що, на переконання дослідника, віртуальна реальність – це втілене прагнення людини до множинності. Кіберпростір стає ідеальною площиною, де людська уява творить ілюзорні світи. Адже «кіберпростір

повинен збуджувати уяву, а не калькувати вже існуюче» [213].

На відміну від бодрирівського підходу, М. Хайм вважає, що повне злиття реального і віртуального світів неможливе хоча б тому, що існують так звані «якорі реальності»: смерть, темпоральність і тривога. Вони здатні повертати людину до дійсності, дозволяють їй відчуті різницю між субстанційною реальністю та віртуальною ілюзією.

Не менш важливою для даного дослідження є праця С. Хоружого «Рід чи недорід? Нотатки до онтології віртуальності» [218]. Аналіз сучасних культурних і антропологічних процесів дав йому підстави стверджувати про «наростаючу тенденцію сприйняття людиною реальності як багатовимірної, сценарної, варіантної реальності, де все більше місця належить модельній та ігровій, динамічній, пластичній і проблемній стихії» [218, с. 54], що є індикатором появи віртуальної реальності.

Дослідник означає віртуальну реальність «недовиникаючою подією», а її сутність репрезентує через метафору світла, втілену в трьох буттєвих горизонтах. Перший горизонт – це події наявності, тобто реальне світло, яке ми здатні бачити. Другий горизонт – події трансцендування – спалахи світла, частковий вихід за межі реального. Останній горизонт – мерехтіння світла, яке С. Хоружий називає віртуальними подіями. Це мерехтіння, що є тимчасовим явищем передачі світла, й ототожнюється у вченого із недонародженням буття. «Віртуальна реальність не виступає як автономний рід буття, онтологічний горизонт. Він пізнається як своєрідний суб-горизонт серед горизонту енергій... представляє собою не рід, але недорід буття» [218, с. 55].

Як бачимо, віртуальна реальність не розглядається дослідником як окрема реальність, однак щодо сфери комп'ютерних технологій він вказує на наявність у ній віртуального режиму буття. Через надмірну включеність сучасної людини у цей режим вчений пророкує появу нового типу «*homo virtualis*», який прагне замкнутись у горизонті віртуальної реальності, з труднощами його покидає і виробляє специфічні «віртуалістські»

стереотипи поведінки і діяльності» [218, с. 68]. Усі ці негативні аспекти С. Хоружий пов'язує з тим, що віртуальна реальність нічого не продукує, а маніпулює вже готовими формами дійсності шляхом їх комбінування, дроблення або знищення. Відтак індивід у віртуальній реальності з легкістю реалізує, наприклад, свої психологічні потреби у руйнуванні норм чи правил. Це провокує ілюзорні відчуття вибору, свободи дії, а головне – позбавляє людину відповідальності за вчинене. Наявність ілюзії вибору, свободи, захищеності спонукають її орієнтуватись на віртуальність, на протигагу такій неідеальній реальності.

Схожу тенденцію помічає Д. Іванов, автор праці «Віртуалізація суспільства» [88]. Поява і часте застосування у побутовому та науковому дискурсах слова «віртуальність» вказує на певну симптоматику ХХІ ст. Дослідник зауважує зростання ролі комп'ютерних технологій у повсякденному житті, а також перенесення різних сфер життя з реального світу у віртуальний простір. Більше того, відбувається «заміщення реальних речей і вчинків їхніми ж зразками» [88]. Тут уже йдеться не тільки про простір, створений комп'ютерними технологіями, Д. Іванов вказує на сфери соціального простору, де відбувається симуляція із застосуванням логіки віртуальної реальності. Він переконаний, що кожна соціальна сфера, де проявляються такі характеристики віртуальної реальності, як нематеріальність впливу, умовність параметрів, ефемерність – віртуалізується. Якщо крізь призму цих характеристик розглядати релігію, то принаймні нематеріальність впливу, тобто ціннісно-світоглядна складова релігії, має тенденцію до віртуалізації.

На відміну від Ж. Бодрияра чи С. Жижека, Д. Іванов не декларує кінець реальності. Тут він виступає дельозівським послідовником і говорить про «нову» реальність, де все замінено симуляцією, а світ сприймається як простір для гри. Детальний аналіз Д. Івановим віртуалізації різних сфер суспільства, починаючи від політики та економіки і закінчуючи мистецтвом та сім'єю, дає підстави твердити про суттєві зміни в соціальній реальності.

Йдеться, зокрема, про нові форми соціальної взаємодії побудовані на інтерактивній мережевій комунікації в Інтернеті. Наприклад віртуальна церква симулює виховання смиренного християнина. Отже відтепер соціальна реальність розвивається згідно з логікою комп'ютерної віртуальної реальності, а роль головного віртуалізатора виконує мікропроцесорна технологія – інтернет.

Ще кілька десятиліть тому людина захоплювалась бурхливою уявою фантастів С. Лема і В. Гібсона, які проектували штучну реальність на сторінках своїх романів, а вже сьогодні вона сама є частиною цієї реальності. Так В. Гібсон опублікував у 1984 р. роман «Нейромантик» [49], у якому детально описав концепцію кіберпростору. «Кіберпростір – це узгоджена галюцинація, яку кожен день відчують мільярди звичайних операторів в усьому світі... Це графічне представлення банків даних, що зберігається в загальносвітовій мережі комп'ютерів, підключених до мозку кожної людини» [49]. Описуючи потенційне майбутнє людства, письменник не просто використовує слово «галюцинація», він застерігає свого читача від можливої втрати відчуття реальності, що відбувається, коли людина взаємодіє із кіберпростором.

Книга С. Лема «Сума технології» [121], що побачила світ у 1964 р., містила розділ «Фантомологія», де письменник роздумує над можливістю створення штучної реальності, яка нічим не відрізнялась від дійсності, однак підпорядковувалась іншим законам. Він описує різні варіанти проектів штучної реальності, але один із них дуже точно відображає тривимірну симулятивну макромодель, розроблену наприкінці ХХ ст. й означену як віртуальна реальність.

Термін «віртуальна реальність» ввів у науковий обіг у 1985 р. комп'ютерний хакер Дж. Ланьє. Він визначив її як «імерсивну та інтерактивну імітацію реалістичних і вигаданих середовищ, тобто як якийсь ілюзорний світ, в який занурюється і з яким взаємодіє людина, причому створюється цей світ імітаційною системою, здатною формувати відповідні

стимули в сенсорному полі особи і сприймати її відповідні реакції в моторному полі в реальному часі» [119, с. 123]. Така інтерпретація терміну «віртуальна реальність» пов'язана із технологіями, що конструюють нову реальність та дозволяють людині взаємодіяти з нею.

Відтоді поняття «віртуальна реальність» все частіше з'являється у науковому та побутовому дискурсах. Як видно із вище проаналізованих досліджень, віртуальній реальності та процесу віртуалізації приділяється значна увага через зумовлені ними трансформації у суспільній та індивідуальній сферах. Оскільки віртуальна реальність є об'єктом дослідження фахівців із різних галузей, то єдиного визначення поняття в науковій літературі немає. Для повноти нашої розвідки пропонуємо розглянути наявні в сучасній філософсько-енциклопедичній літературі визначення терміна «віртуальна реальність».

У «Філософському енциклопедичному словнику» за редакцією В. Шинкарука [209], укладеному на початку двохтисячних, немає поняття «віртуальна реальність», натомість знаходимо поняття «віртуальність». Тут віртуальність визначають як «характеристику квазіреальності деяких об'єктів та їх властивостей, що використовуються для пояснення, опису й аналізу як об'єктивно існуючих предметів, так і штучно створених сучасними інформаційними технологіями, зокрема, комп'ютерною технікою» [209, с. 92–93]. У другій частині енциклопедичної статті йдеться саме про втілення цих двох видів віртуальної реальності: у мікросвіті (абсолютно тверде тіло, віртуальні мікрочастинки) та комп'ютерних технологіях (тривимірні об'ємні тіла, комп'ютерні ігри). Таким чином, дане визначення зводить віртуальну реальність до процесів, що стосуються винятково фізики і комп'ютерних технологій, тобто до ототожнення віртуальної реальності з кіберреальністю. Така інтерпретація поняття «віртуальної реальності» може бути виправдана тогочасним низьким рівнем дослідженості цієї теми. Уже в подальших наукових розвідках, пов'язаних із термінологічним аналізом понять «віртуальна реальність» та «кіберреальність», вказано, що «не слід

ототожнювати віртуальну реальність з кіберреальністю; існування першої не потребує специфічних технологій, а отже вона є значно ширшим, навіть родовим поняттям до кіберреальності» [35, с. 139].

Визначення «віртуальної реальності», представлене у «Фінансовому словнику Фінам» [208] ще більше редукує її до кіберреальності. Тут віртуальну реальність розуміють як «високорозвинену форму комп'ютерного моделювання, яка дозволяє користувачеві зануритися у спроектований простір і функціонувати в ньому завдяки спеціальним сенсорним механізмам. До того ж зорові, слухові, дотикові і моторні відчуття користувача замінюються їхньою імітацією, що генерується комп'ютером» [208]. Віртуальна реальність зводиться до комп'ютерного інтерфейсу, який може працювати за умови використання людиною її фізичних властивостей – зору, слуху, тактильних контактів з технологією тощо.

Словник «Культурологія. XX століття» [116] містить не лише визначення поняття, але й розширений коментар щодо генези терміну «віртуальність» у науковому дискурсі. Сама ж віртуальна реальність тут означається як «штучно створене комп'ютерними засобами середовище, куди можна проникати, змінювати його із середини, спостерігати трансформації і відчувати це реально. Потрапивши у цей специфічний світ аудіовізуальної реальності, можна контактувати не тільки з іншими людьми, але і з вигаданими аватарами» [116, с. 111]. Знову ж таки йдеться про взаємодію людини з технологією, однак ця взаємодія уже набуває «відчуття реальності».

Віртуальна реальність наділяється технічними характеристиками також у «Великій психологічній енциклопедії» [167] та «Енциклопедії Кольєра» [66]. У першому словнику вона розглядається як «модельне відображення квазіреальності за допомогою певних технологій та технічних засобів, які дозволяють забезпечити часткове або повне занурення людини в це відображення яке створює ілюзію дійсної реальності» [167, с. 204]. В «Енциклопедії Кольєра» її означають як «модельне тривимірне (3D)

оточуюче середовище, що твориться комп'ютерними засобами і реалістично реагує на взаємодію з користувачем» [66].

У сучасній довідковій літературі, а саме у «Культурологія: енциклопедичний словник», віртуальна реальність розглядається як «особлива сфера просторово-часових уявлень, яка сформувалась на базі досягнень комп'ютерної техніки, що дозволяє безмежно змінювати просторово-часові характеристики, маніпулювати ними у відповідності до бажань і фантазій людини»[115, с. 66]. Це визначення уже виводить віртуальну реальність за межі кіберпростору, враховує її антропологічний характер, однак лише частково розкриває її сутність.

Комплексний підхід до розуміння поняття «віртуальна реальність» застосовує В. Руднєв в авторському постмодерністському «Словнику культури ХХ століття» [180]. Він пропонує розглядати віртуальну реальність у двох значеннях – вузькому, або тотожному із поняттям кіберпростору, та широкому – як змінені стани свідомості людини. «У вузькому сенсі віртуальна реальність – це ті ігрові чи необхідні з технічної точки зору «штучні реальності», які виникають завдяки впливу комп'ютера на свідомість, коли, наприклад, на людину одягають «електронні окуляри» і «електронні рукавички» [180, с. 89]. Такий підхід знову ж таки характеризує віртуальну реальність як технічний простір, у якому людина має змогу рухатись та відчувати завдяки медіативним елементам – окулярам чи рукавичкам.

«У широкому сенсі «віртуальну реальність» означають як будь-які змінені стани свідомості: психологічні або шизофренічні марення, наркотичне або алкогольне сп'яніння, гіпнотичний стан, зміна сприйняття світу під дією наркотиків» [180, с. 89]. У цьому визначенні віртуальна реальність розглядається як частина свідомості людини, що може актуалізуватись за певних обставин. Більш детально В. Руднєв роздумує над широким сенсом віртуальної реальності у дослідженні «Модалність і сюжет» [179]. Він пропонує розглядати реальність як тут і тепер, відтинок часу в даний момент. Натомість «віртуальну реальність можна визначити як

осмислену частину світу, переломлену через зміни стану свідомості, якими можуть бути сновидіння, апатія, радість та інші. Оскільки будь-який стан свідомості можна розглядати як відмінний від попереднього, то будь-яка реальність в цьому сенсі є віртуальною, позаяк реальний світ лише один із можливих» [179]. З цього випливає, що віртуальність є перманентною особливістю людського життя, а людина як істота соціальна постійно займається конструюванням віртуальних реальностей.

Як бачимо, для більшості словникових та енциклопедичних визначень характерне ототожнення віртуальної реальності з комп'ютерними технологіями, що не відповідає етимологічним кореням. Таке розуміння відповідає сучасній специфіці даного терміна. Віртуальна реальність як світ ілюзій існує з початком розвитку діяльнійшої компоненти людського життя, розвитку міфологічних уявлень, появи культів, виникненням релігій, зародженням наукового знання, тобто формування світу культури. Сучасна віртуальна реальність має у своєму значенні той попередній сенс – широкий, але й доповнюється новим сенсом, пов'язаним із розвитком комп'ютерних технологій. Зрозуміло, що категорія «віртуальна реальність» в епоху комп'ютера, кіберпростору, інтернету, штучного інтелекту набуває дещо іншого змісту. Для нашої дисертаційної роботи актуальне вузьке розуміння поняття «віртуальної реальності», що пов'язане з інноваційними технологіями, які здійснюють вплив на усі сфери людського життя і впливають на вектори суспільного розвитку. Однак необхідно розуміти, що «внутрішня віртуальна реальність» людини і породжена технологіями віртуальна реальність в дечому імітують одна одну, адже є схожими за своїми смислом і логікою.

Такої позиції зокрема дотримується українська дослідниця Л. Кондратенко. У статті «Вплив інформаційно-комп'ютерних технологій на когнітивний розвиток дітей (між двома реальностями)» [107] вона аналізує різні підходи до розуміння кіберпростору та віртуальної реальності. Також авторка зосереджує свою увагу на внутрішньому світі людини як

породжуючій реальності і проводить аналогії з комп'ютерною віртуальною реальністю: «процес перенесення завжди був характерним для людини-творця, яка свої внутрішні ідеї втілювала у предметах власної творчості – літературі, музиці, живопису, наукових відкриттях... У світах комп'ютерної віртуальної реальності теж існує первинна породжуюча внутрішня віртуальна реальність, відтворена певним програмістом» [107, с. 188]. Проте нова віртуальна реальність відрізняється, від усіх попередніх, специфічними технологічними особливостями, що забезпечує необмежений доступ для будь-якого індивіда. Якщо аналізувати ширше означення віртуальної реальності як світу людської культури, тоді це поняття є більш індивідуальним, адже ми не здатні проникати у «віртуальність» іншої людини, тому її віртуальність не є доступною для нас. Тоді як комп'ютерна віртуальна реальність робить ставку на трансляцію, експлікацію.

Одне із перших досліджень з назвою «Віртуальна реальність» [147] належить засновнику Інституту віртуалістики М. Носову. У роботі він пояснює, що таке віртуальна реальність, шляхом інтерпретації її властивостей. У його розумінні «віртуальна реальність – це реальність, якій, незалежно від природи (фізична, психологічна, соціальна, технічна і под.), характерні такі властивості: породженість, актуальність, автономність та інтерактивність. *Породженість* полягає в тому, що віртуальна реальність є похідною від іншої реальності. Далі – *актуальність* – властивість, що вказує на функціонування віртуальної реальності у реальному часі. У випадку з комп'ютерною віртуальною реальністю вона існує доти, доки існують технології, що підтримують її існування. Ще однією властивістю віртуальної реальності дослідник вважає *автономність*, що забезпечується власним хронотопом віртуальної реальності та власними законами її функціонування. І насамкінець – *інтерактивність*, що дозволяє віртуальній реальності взаємодіяти з усіма іншими реальностями, у тому числі – з породжуючою [147, с. 152–164]. М. Носов вважає, що породжена віртуальна реальність онтологічно незалежна, проте на сучасному етапі ми бачимо взаємозалежність константної (породжуючої) і віртуальної

(породженої) реальностей.

Що ж до проблеми віртуальної реальності в українському науковому дискурсі, то її різні аспекти актуалізували у своїх дослідженнях П. Богачевський [29], О. Задоянчук (Колібан) [77], С. Ломачинська [127], Т. Лугуценко [129], О. Каріна [94], М. Пальчинська [150] та інші.

Зокрема в дисертаційній роботі О. Задоянчук розглянуто вплив віртуальної реальності на діяльність Української Православної Церкви. У дослідженні представлений один із аспектів наслідків взаємодії представників релігійної організації з мережевим простором. Авторка зосереджує свою увагу на динаміці репрезентації УПЦ в Інтернеті: збільшенні її офіційних ресурсів, дигіталізації друкованої преси, появі сторінок у соціальних мережах духовних осіб цієї християнської конфесії тощо.

Питання взаємодії людини з віртуальною реальністю досліджує М. Пальчинська в аспекті того, як ця взаємодія стосується релігійних інституцій. Вона позитивно оцінює роль віртуальної реальності для особистості загалом (в плані розширення її гносеологічних можливостей) та вказує на зростання значення віртуального простору для релігійних організацій, а саме для поглиблення комунікації з віруючими за допомогою інтернету.

Про комунікаційну функцію віртуальної реальності в цілому та релігійну інтернет-комунікацію зокрема також пише С. Ломачинська. Вона стверджує: «віртуальний світ – світ глобальної комунікації – існує до тих пір, поки людству необхідне спілкування» [127, с. 100]. Щодо релігійної інтернет-комунікації, вона стверджує, що це нормальна, природна реакція релігійних організацій на швидкі темпи розвитку людської цивілізації.

Серед українських науковців О. Каріна та Т. Лугуценко критично ставляться до появи віртуальної реальності. Їх хвилюють проблеми самоідентифікації особи в умовах кількох реальностей – природної, соціальної та віртуальної, а також негативні наслідки перебування людини в умовах віртуальної реальності – відчуження, мережева самотність,

залежність, наслідком чого може стати формування людини нового типу – homo virtues.

Одним із завдань сучасної філософії науки П. Богачевський називає необхідність визначення поняття віртуальної реальності, якого поки що не існує. Ця проблема, на думку науковця, може бути вирішена лише в умовах конкретного дослідження, адже «вимагає встановлення та формулювання філософських форм зв'язку між фізичним вакуумом та пізнавальною діяльністю вченого» [30, с. 23]

Численні означення поняття віртуальної реальності є лише свідченням того, що на сучасному етапі науковці не є однастайними щодо загального уявлення про це явище, а кожне нове дослідження носить суб'єктивний характер. Саме тому ми пропонуємо під віртуальною реальністю розуміти багатовимірне, інваріантне, змінне інформаційно-комунікаційне середовище, створене за допомогою комп'ютерної техніки, яке має сталі характеристики, здатні реорганізувати буттєвий світ людини.

Аналіз філософських підходів до розуміння сутності концепту «віртуальне», як і теоретичне осмислення змісту поняття віртуальної реальності, дозволяють стверджувати про актуальність даної проблеми. Коли одні дослідники вбачають у віртуальній реальності прояв глибоких онтологічних закономірностей, інші переконані, що її виникнення і функціонування має антропологічні підстави. Як наслідок одна плеяда дослідників акцентує на позитивних змінах у людині та усіх суспільних інституціях, в тому числі – релігійних, під впливом віртуальних технологій. Інші, навпаки, побоюються наслідків тісної взаємодії людини з мережевим простором, коли межі між реальністю і віртуальністю практично стерті. Усі ці обставини однозначно вказують на те, що новий тип реальності – віртуальна – змінила центрального суб'єкта її впливу – людину, тому виникає гостра необхідність пізнати, зрозуміти і передбачити наслідки цього впливу.

2.2. Механізми розширення меж комунікативної реальності: від медіапростору до віртуальної реальності

Формування нового просторо-часового континууму – віртуальної реальності, відбувається завдяки «інструментам» творення: пресі, радіо, телебаченню та новим медіа. Низка дослідників (С. Жижек, М. Маклюен, А. Прохоров) вказують на те, що мас-медіа формують власний особливий простір. На противагу їм, існують ґрунтовні дослідження (Д. Іванов, Д. Рашкофф, Р. Ленем), в яких медіапростір розглядають разом з інтернетом, як формотворчі елементи віртуальної реальності, логічного інформаційно-комунікаційного творця соціальної реальності.

Якщо йдеться про мас-медіа, то цей термін Д. Мак-Квейл пропонує вживати «на позначення потужних засобів комунікації, що так чи інакше досягають та залучають практично кожного представника суспільства. Цей термін стосується газет, журналів, кіно, радіо, телебачення і фонографії (музичних записів)» [136, с. 14]. Наслідком стрімкого технологічного розвитку стало створення нового комунікаційного простору – інтернету та формування у ньому так званих «нових медіа», що сформувалися внаслідок поєднання технологічної інтерактивності (принципу взаємодії з користувачем) і традиційних функцій масової комунікації. Якщо ж під віртуальною реальністю ми розуміємо багатовимірне, варіативне, змінне інформаційно-комунікаційне середовище, створене за допомогою комп'ютерних технологій, що має здатність реорганізувати буттєвий світ людини, то вже самі означення дозволяють говорити про взаємозв'язок мас-медіа, нових медіа і віртуальної реальності. Також, еволюціонуючи, віртуальна реальність перебрала на себе багато медійних функцій, а саме: комунікативну, інформативну, маніпулятивну, трансляторну тощо, на що вказують проаналізовані нижче дослідження.

Один із теоретиків медійних технологій Д. Рашкофф вважає, що «як індивідууми всі ми підпадаємо під вплив інфосфери кожен раз, коли

контактуємо з комунікаційними технологіями – такими, як телебачення, комп’ютерні мережі, журнали, відеоігри, факси, радіо-шоу, компакт-диски чи відеокасети» [173]. Однак ця взаємодія є односторонньою: від медійного каналу до користувача, що характеризує медіа ХХ століття. Натомість сучасний інфопростір більш динамічний, лабільний, такий, що функціонує за принципом інтерактивності. Тому для тих соціальних інституцій, зокрема релігійних, які прагнуть залишити за собою право впливу на людину, її цінності та погляди, важливо бути присутніми у віртуальному просторі.

У публікації «Третя реальність» [169] А. Прохоров мислить про природу телебачення, як про ще один інструмент творення медійно-соціальної реальності. Він звертається до еволюції знарядь та інструментів, як медіумів між людиною і природою, що, в результаті свого розвитку, призвели до формування інструментального середовища. Саме з періоду Нового часу, на думку А. Прохорова, розпочинається процес занурення людини в інструментальне середовище.

Межі сучасного інструментального середовища злились із середовищем існування людини, тому вона не здатна ним керувати, радше навпаки: воно (інструментальне середовище) керує людиною. Дослідник також стверджує, що в природі людини закладено ідею творення різних нових середовищ існування, що пов’язано з ритуалами, заборонами, табу, первісними міфами, культурою людини в цілому. Саме тому формується мережа інструментальних середовищ, яку А. Прохоров називає соціальною реальністю, і поряд з нею визначає існування ще трьох типів зовнішньої реальності. «Базова зовнішня реальність – це вітальна, або психофізична, реальність, в якій перебуває людина як організм. Основний час свого життя людина проводить у другій – соціальній – реальності, де вона працює, зустрічається з людьми, виконує масу обов’язків і намагається отримати задоволення» [169]. Для даного дослідження найбільшої актуальності набуває третій тип зовнішньої реальності – медійна реальність, що була сформована медійними інструментами. Дві попередні реальності також

сформовані комунікаційними інструментами, зокрема письмом чи візуальними засобами передачі інформації, однак медійна реальність, на противагу соціальній, набуває для сучасної людини вагомішого значення. Причину цього А. Прохоров вбачає у вирішенні двох фундаментальних внутрішніх завдань «живої речовини», на які звернув увагу ще В. Вернадський. Вони полягають у «збереженні смислів, як ядер людського спілкування в часі за допомогою особливого виду їх фіксації, званого писемністю, та збереженні смислів як ядер людського спілкування в просторі за допомогою особливого виду їх фіксації, званого телекомунікацією» [169].

Проте така значущість не компенсує низки негативних факторів, що виникають у процесі взаємодії із медійною реальністю, а саме: стирання межі між правдою та вигадкою, гіперболізація реальності, наслідком якої є переоцінка цінностей, зміна домінуючої парадигми, маніпуляція свідомістю, заміщення соціальної реальності ілюзорною медійною. З появою віртуальної реальності верифікувати інформацію стало ще складніше. Одним із можливих рішень стала поява офіційних сайтів чи сторінок у соціальних мережах, адміністратори яких беруть на себе відповідальність за всю опубліковану там інформацію. Зокрема почали з'являтися офіційні сторінки релігійних конфесій, релігійних лідерів, що свідчить про їхнє усвідомлене ставлення до зміни комунікаційної системи.

Український дослідник С. Ягодзінський розглядає медійно-комунікаційну реальність як негативне явище ХХІ століття, що «продукує у соціальному просторі невизначеності, потенції, біфуркації та аттрактори, які сприяють диференціації соціуму та зовнішнього середовища» [232, с. 40]. Науковець також вважає, що такі зміни призведуть до деформації стосунків між людиною (соціальною реальністю) та природою, що матиме негативні наслідки для обох сторін. Він не знаходить шляхів порозуміння і натякає людині на необхідність відмовитись від такої взаємодії. Попри негативні наслідки, сучасна людина не уявляє свого життя без інтернету чи нових медіа. Радіо, друкована преса і телебачення уже перетворюються на медійні

рудименти або ж піддаються процесу дигіталізації, хоча у вітчизняному суспільному дискурсі вони й досі відіграють важливу роль.

Про те, що засоби масової інформації формують новий тип простору, а саме інформаційний, пише ще один науковець Д. Іванов. Він пропонує розглядати термін «інформаційний простір» як метафору, як «вказівку на те, що в певній частині фізичного простору відбуваються інтенсивні процеси творення, переробки, обміну та споживання інформації в біосоціальних (біосфера, ноосфера) і соціальних (група людей, країни, регіони, групи країн, людська цивілізація) системах» [88]. Йдеться про зростання інтенсивності обміну інформацією, що породжує тісну взаємодію усіх суб'єктів системи. Тобто інформаційний простір – це певна «надбудова» над константною реальністю, середовище, де людина здатна продукувати, перетворювати і споживати інформацію. Ці характеристики є тотожними із сучасною віртуальною реальністю, проте остання не обмежується лише інформаційно-комунікаційною складовою.

Фундаментальні дослідження в теорії медіа належать М. Маклюену, який у своїх працях «Галактика Гутенберга» [137], «Розуміння медіа» [138] здійснює аналіз комунікаційних засобів в культурі та їх роль у людському побуті. Також він був першим, хто застосував поняття «media» для означення різних інструментів комунікації. М. Маклюен переконаний, що «медіа – це не лише газети чи телебачення, як медіа можна розглядати такі різні речі, як електричне світло, усне мовлення, листи, дороги, числа, одяг... ігри, пресу, телеграф, друкарську машину, телефон, фонограф, кіно, радіо, телебачення, зброю і багато іншого» [138, с. 99]. Усі ці речі він називає «посередниками», або «медіаторами», що впливають на міжлюдську комунікацію, і таким чином трансформують світосприйняття та спосіб життя людей.

Значної уваги у своїх дослідженнях М. Маклюен надає глобалізуючому впливу телебачення. Шляхом оприлюднення інформації, а також завдяки аудіовізуальним ефектам телебачення впливає на когнітивну систему громадянськості, а відтак – на формування нового типу ідентичності,

грунтованого на медійних повідомленнях. Водночас, він вказує і на культурний вплив телебачення, що сприяло стиранню меж між суспільними просторами (наприклад соціальним і фізичним): «Телебачення звело розмаїті аспекти соціального досвіду до купи перед очима всіх без винятку. Більше не існує таємниць, наприклад, про дорослішання, статеві стосунки, смерть або владу» [136, с. 115].

Зосередивши свою увагу на наслідках становлення друкованих медіа, М. Маклюен не вказав на їх значущість для людської культури в цілому. Він стверджував, що медіа від початку прагнули заволодіти свідомістю споживача шляхом занурення його в ілюзорний світ мрій, а це може мати серйозні наслідки, особливо на фінальній стадії медійного розвитку (майбутній розвиток електронних засобів) – повна «ампутація» людської свідомості. У процесі споживання продуктів медіакультури здібності людини виносяться за її межі, набувають власної логіки і нав'язують цю логіку людині, всупереч власної волі останньої. Перед лицем цієї відчуженої технологічної інфраструктури людина виявляється слабкою і залежною істотою, яка не усвідомлює, що з нею відбувається: «вона радіє широким можливостям, які їй надає ця технологічна машинерія, і радіючи втрачає сама себе, як Нарцис, паралізований своїм відображенням у воді» [137, с. 211]. Мас-медіа формують безліч образів псевдореальності, які чинять спротив буттєвому досвіду індивіда, внаслідок чого він уже не здатний відрізнити вигадку від дійсності. Це ж характерно і для сучасної віртуальної реальності, простір якої переповнений ілюзіями реального. Якщо йдеться про релігійну сферу, то прикладом можуть слугувати онлайн-сповідальні, де гріхи відпускаються віртуально, не виняток, що священниками, які отримали духовний сан лише в мережі.

На подвійну природу медіа вказує сучасний філософ С. Жижек у статті «Кіберпростір, або Нестерпна замкнутість буття» [74], а також розглядає культуру XXI століття крізь призму процесу медіатизації. Під медіатизацією він розуміє специфічний процес трансформації реального суб'єкта в

штучного: «тіло, яке майже повністю «медіатизоване», функціонує за допомогою протезів і розмовляє штучним голосом» [74, с. 121]. Наслідком цього може стати втрата контролю над своїм тілом, відчуження свідомості, зміна ідентичності. Важливо слідкувати за впливом технологій (медійних, віртуальних) на наше життя, особливо – зважати на їх соціальну значущість й адаптацію у соціальному просторі. У цьому контексті С. Жижека можна вважати послідовником М. Маклюєна.

У своїх дослідженнях С. Жижек розглядає комп'ютеризацію як логічне продовження медіатизації, а появу віртуальної реальності вважає апогеєм технологічного розвитку: «В перспективі радикальної віртуалізації комп'ютеру надається така ж роль, яку у вченні Мальбранша виконує Бог» [74]. Йдеться про безпосередню роль Бога в процесі пізнання і руху цілого організму згідно з теорією Н. Мальбранша, яку С. Жижек екстраполює на роль комп'ютерного віртуального простору в житті сучасної людини. Він також застерігає, що будь-які медіа не варто розглядати лише як засіб передачі, отримання, переробки інформації, це ще й один із можливих новітніх засобів маніпуляції людською свідомістю. Фразу «хто володіє інформацією – володіє світом» в сучасних умовах можна змінити на «хто володіє засобами масової комунікації – маніпулює світом».

Динамічний розвиток інформаційного суспільства, яке вже набуло горизонтальних масштабів, рухається у напрямку глобального вкорінення на рівні суспільної свідомості. Як вдало висловився з цього природу М. Епштейн, «інформаційна ера торує дорогу для трансформаційної ери» [68]. Засоби масової інформації перестають віддзеркалювати суспільство і здійснювати аналітичну критику, а стають деміургами нової реальності. Цю тенденцію вдало описує Д. Рашкофф: «Якої б точки зору на процес злиття медіа в інфосферу ми не дотримували, стає зрозуміло, що ця технологія вийшла з-під управління. Вона стала занадто глобальною і комплексною, щоб яке-небудь угруповання могло її контролювати, і зрадила свої початкові цілі, зробивши могутнішим те саме населення, для керування

яким вона була розроблена» [173]. Інфосфера, за Д. Рашкоффом, – це середовище, де продукуються нові ідеї нашої культури. В середині кожної медіа-сенсації концентруються ідеї, питання, концепти, які в належному середовищі здатні до трансформацій людської свідомості. Також він порівнює інфосферу з колажем, що характеризує її як новітній постмодерністський простір.

У дослідженні «Медіавірус» [173] Д. Рашкофф критикує підходи М. Маклюєна щодо «ампутації» свідомості, концепту медіа як набору інструментів, штучних технологій. Він вважає, що в інформаційному суспільстві медіа стали повноцінною сутністю, з якою потрібно співіснувати і рахуватися, як із живим організмом. Більше того, він стверджує, що медіа здатні сприяти розширенню людського або ж світового духу. Він комплексно підходить до розуміння сучасних технологій, про що свідчать авторські застереження. Дослідник пропонує звертати увагу на два моменти – «інтеракцію» (накопичення інформації) та «зворотний зв'язок» (спосіб взаємодії з оточуючим середовищем) як основні принципи хаосу всередині системи. Відповідно, якщо ці принципи порушені, або ж один із них не працює, то інформаційна система не життєздатна.

Тему зміни структури комунікації в мережевому просторі порушує Р. Ленем у книзі «Електронне слово: демократія, технологія і мистецтво» [122]. Хоча дане дослідження присвячене цифровому тексту як трансформатору структури літературної комунікації, його автор продукує цікаві ідеї, пов'язані із впливом цих трансформацій на свідомість людини. Р. Ленем характеризує мережевий простір як адитивний (здатний легко додавати нову інформацію до наявної), відкритий, демократичний, але такий, що позбавлений вічних авторитетів (зокрема Бога). Корені процесу дигіталізації (оцифрування) він вбачає у мистецтві, а прообразом інтернет-мережі, як і Д. Рашкофф, називає колаж: «В онлайнівій аудиторії викладач (священник, пастор) – це просто ще один голос, що забезпечує бесіду» [122, с. 117]. Отже, мережевий простір руйнує будь-які ієрархії, завдяки чому стає

ще привабливішим для користувача, а дигіталізація зробила більшість процесів взаємозамінними.

Дослідник також критикує М. Маклюєна, означає його концепцію «маклюєнщиною», як щось застаріле, далеке від сучасності. Р. Ленем заперечує технологічний апокаліпсис, що призведе до руйнування класичних наративів: «Електронне слово дасть нам змогу навчати класичного канону з більшим його розумінням, ніж існувало досі» [122, с. 135]. Також він переконаний, що електронний текст вимагає більшої співпраці читача, аніж друковане слово.

Ще один теоретик медіа М. Кастельс у науковій розвідці «Інформаційна епоха: економіка, суспільство і культура» [96] стверджує, що найголовнішою рисою мультимедіа є здатність охоплювати у своїй сфері більшість різновидів культурних артефактів у всьому їхньому різноманітті. Дослідник відмічає наявність тенденції до злиття аудіовізуальних і друкованих засобів масової інформації, загальнодоступної та високої культури, розваг з інформацією, освіти і пропаганди. Усі ці прояви культури поєднуються в єдиному цифровому всесвіті, у такий спосіб відбувається побудова нового символічного середовища – віртуальної реальності. Подібне злиття призводить до редукування смислового навантаження артефактів культури, а людина, яка перебуває під постійним впливом індустрії розваг, перестає розрізняти високе і низьке в культурі; те, що має смислову цінність, від кітчу. Масова індустрія абсорбує в себе артефакти культури незалежно від їх інтелектуального потенціалу чи сакральної значущості. В такий спосіб «віртуальність стає нашою реальністю»: засіб передачі інформації і спосіб цієї передачі безпосередньо й фундаментально змінює будь-яку інформацію, яка потрапляє до нового синкретичного медіапростору» [96].

Символічне середовище віртуальної реальності технічним виразником якого є інтернет, сформували нову соціальну структуру, яку М. Кастельс означає як «мережеве суспільство». В мережевому суспільстві інтернет-простір стає комунікаційним посередником на глобальному рівні: «Виходячи

з того, що наша діяльність ґрунтується на комунікації, а інтернет змінює шлях, яким ми спілкуємося, наше життя знаходиться під суттєвим впливом цієї нової комунікаційної технології. З іншого боку, різноманітно застосовуючи інтернет, ми змінюємо його» [95, с. 4–5]. Йдеться не просто про вплив інтернету на людину, а про чітку взаємодію між технологією та її користувачем, що в результаті формує нову соціально-технічну модель. Більше того, М. Кастельс переконаний, що людство так легко освоїло новий комунікаційний простір, тому що за своїм різноманіттям і суперечностями він тотожний соціальній реальності.

Соціальний світ інтернету – це аж ніяк не налагоджена система із співвідносними цінностями та правилами. Його функціональну стабільність забезпечують дві головні цінності: «Перша – це цінність горизонтальної вільної комунікації (свобода слова в епоху конгломератів ЗМІ та урядової цензури). Друга спільна цінність – це самокероване створення мережі» [95, с. 53]. Попри лабільність, динамізм і деструктивність мережі, М. Кастельс вказує на її регенерацію і самокерованість як на ознаки живого соціального організму. Відтак мережеве суспільство трансформує соціальний простір, а медійна інформація стає рушійною силою, що його змінює. Людина зазнає «ефекту занурення», який властивий як медіа, так і віртуальній реальності.

Аналізу медіановацій у сфері інформаційної культури присвячено розвідку О. Дарморіз. Вона стверджує, що технологічні посередники дозволяють полегшити та оптимізувати процеси здобуття, передачі та обміну інформацією: «Інформативність як максимальна насиченість певним змістом є однією з визначальних рис нових медіа» [52, с. 214]. Також дослідниця вказує, що нові медіа є формотворчими елементами віртуальної реальності. Поряд із цим, нові медіа розширюють традиційні медійні інструменти завдяки властивостям інтернету: «... необмежений зміст, покриття аудиторії та глобальній природі комунікації» [136, с. 122]. Мас-медіа досі існують, але сучасне постмодерне мережеве суспільство пропонує велику кількість інформаційних та інтерактивних альтернатив.

В історичній ретроспективі є безліч прикладів, що показують, як зміна інструментів у середовищі корелюється зі змінами у світогляді самої людини. У одному з пасажів діалогу Платона «Федр» йдеться про народження древньоєгипетського бога Тевта – покровителя геометрії, автора гри в шашки та кості і винахідника писемності. Коли Тевт показав свої мистецтва Тамусу, цареві Єгипту, він поцікавився їхньою значущістю для суспільства. Зокрема про писемність Тевт висловився: «Ця наука, царю, зробить єгиптян мудрішими і допоможе їм розвинути пам'ять, так як це засіб для пам'яті та мудрості» [163, с. 334]. Судження бога цар заперечив, апелюючи до того, що з писемністю єгиптяни втратять бажання тренувати пам'ять «...пригадувати стануть ззовні, довіряючи письму, стороннім знакам, а не внутрішньому, самим собі» [163, с. 334]. Твердження царя Тамуса свідчать, що писемність, яка для сучасної людини є органічним елементом життя, у давньої людини викликала страх та заперечення, як і все нове та невідоме.

Зрештою, сучасній людині важко адаптуватись до нових реалій, прийняти нові закони, які постійно змінюються з появою інфопростору, віртуальної реальності, цифрових технологій. М. Епштейн називає сучасну людину «пітекантропом технічної ери», який має більше можливостей і прав на помилку. Але «чим більше нам відкривається, тим більше ми будемо включені, і кожне нове володіння – це нова залежність» [67]. Науковці, на чолі з М. Епштейном, називають «залежність» ключовою характеристикою епохи трансформації, а *internet-addiction* (інтернет-залежність) – хворобою XXI століття. Цей термін у 1996 р. запропонував використовувати для означення патологічного використання інтернету психолог А. Голдберг.

Одним із перших фундаментальних досліджень у цій сфері стала книга К. Янг «Піймані в мережі» [233], де опубліковані деталі лікування інтернет-залежності. Вона структурує uzалежнених людей відповідно до таких 5 головних підтипів:

1. Кіберсексуальна залежність – відвідування порносайтів та заняття кіберсексом.

2. Пристрасть до віртуальних знайомств – бажання накопичувати якомога більшу кількість віртуальних друзів.

3. Непереборна потреба в мережі – онлайн-ігри, купівля в Інтернеті, участь в аукціонах тощо.

4. Інформаційне виснаження (veb-серфінг) – безконечні «подорожі» інформаційними сайтами в мережі.

5. Комп'ютерна залежність – комп'ютерні ігри [233].

Лабораторні дослідження дозволили К. Янг визначити причини появи хвороби ХХІ століття: доступність, відсутність персонального контролю, мережева анонімність, що формує певний рівень довіри до комунікації в режимі on-line. М. Кастельс, своєю чергою, пророкує розвиток такого соціокультурного явища, як «домоцентризм». Його суть полягає у відсутності в людини мотивації покидати межі власного домашнього простору, оскільки вона стає залежною від техніки, яка, знову ж таки, залежна від електричної мережі. Людина уникає реальної взаємодії з іншими індивідами, оскільки електронні гаджети цілком задовольняють її потребу в комунікації, згодом формується своєрідна «зона комфорту», а соціальна реальність замінюється віртуальною. Методи лікування інтернет-залежності є дуже індивідуальними та підбираються відповідно до стану пацієнта.

Не тільки в контексті інтернет-залежності, але й у цілому вплив віртуальної реальності на ціннісно-смыслову сферу особистості викликає занепокоєння. Якщо порівнювати зміни у психології та ідентичності людини під впливом традиційних медіа та сучасної віртуальної реальності, то, однозначно, вплив останньої на трансформації особистості є значно більшим. Так, Д. Іванов, посилаючись на працю А. Бюля «Віртуальне суспільство ХХІ століття» [87], визначає такі трансформації особистості у віртуальному просторі: розширення та одночасне розмивання світогляду людини; втрата простору і часу як основ міжособистісної взаємодії; маніпуляція свідомістю; формування мережевих контактів, що забезпечують ілюзорність відчуття повноцінності. Ще одна учена – Ш. Теркл – аналізує людські стосунки в добу

інтернету: «... наскільки ми уважні один до одного, наскільки ми уважні до себе дає нам можливість перевірити технологія, але вона також дає нам змогу підтвердити наші цінності і напрям, куди ми рухаємось» [202].

Британська газета «The Guardian» спільно із National Film Board of Canada's розробили проект «Seven Digital Deadly Sins» [308], у рамках якого проаналізовано зміну ціннісних орієнтирів людини під впливом інтернету. Проект – це 27 персональних історій людей, які, здебільшого, анонімно зізнаються у своїх онлайн-гріхах. Дослідження спрямоване на викриття наслідків інтернет-залежності, а саме гніву, агресивного ставлення до оточуючих, ненаситності. Припускаємо, що такі емоції стимулюють користувачів мережі до хуліганства, яке в подальшому набуває форми тролінгу.

Інтернет пропонує широкий вибір віртуальної продукції, за аналогією із супермаркетами, тому якість товару нівелюється, користувача мережею приваблює «упаковка»: яскрава фотографія, сюжет з гумористичним змістом. Натомість сутність об'єкта спостереження перестає бути цікавою. Людина не прагне «зануритись глибше», ознайомитись із смисловим наповненням, щоб не лише миттєво насолодитись процесом, але й отримати для себе якусь користь.

Небезпека криється і в самій природі мережі: легка в користуванні вона не вимагає жодних надмірних зусиль. Ще одну загрозу становлять «віртуальні помічники», покликані економити час людини у реальному житті, хоча на практиці роблять із неї пасивного споживача. Це можна означити, як аутсорсинг (використання зовнішнього джерела – авт.) побуту за посередництва інтернету.

Гнів, агресія, що мають місце в коментарях, наприклад під інформаційними повідомленнями, зазвичай призводять до суперечок чи взаємних образ як у віртуальному, так і в реальному житті. Психіатри вважають: «віртуальна комунікація супроводжується значно більшим викидом негативних емоцій, таких як злостивість, зверхність, бажання

домінувати, порівняно з особистою розмовою» [233]. Ще один негативний аспект, пов'язаний із мережею – кібербулінг – насильство через цькування з використанням кібертехнологій (мобільного телефона, інтернету, загалом віртуального простору), що особливо актуалізувалось в середовищі підлітків.

Якщо розглянути віртуальну реальність як надбання суспільства консюмеризму, а її продукти як те, що піддається щоденному споживанню, то й тут можна знайти негативні аспекти. Гасло сучасного мережевого користувача: «Якщо продукт ніхто не споживає, то його не існує». Прикладом споживацтва в мережі є кількість переглядів, лайків, коментарів тощо. Вони свідчать або про популярність контенту, або ж його про несприйняття публікою, тавруючи і повідомлення, і його автора. Логарифм роботи соціальних мереж здебільшого зводиться до того, щоби людина працювала над тим, аби мати більше схвалення, привернути увагу інших. Фанатичне прагнення ділитися тим, чого ще ніхто не показував, бути юніором серед віртуальних друзів, супроводжується ілюзією слави в мережі. Як наслідок, розвінчання цієї ілюзії призводить до розвитку комплексів у людини.

Інтернет-залежність породжує ненаситність, прагнення постійно накопичувати віртуальний ресурс. Людина втрачає відчуття міри, вона безпрецедентно, з неприродною жадібністю накопичує віртуальні речі, віднаходить у них певні віртуальні цінності. Втрата інтересу до світу реального, натомість значне зацікавлення віртуальним світом породжує відчуження людини від реальності, натомість занурення її у новий світопростір – віртуальність. Над цією проблемою розмірковує С. Жижек. Він вважає, що віртуальна реальність забезпечує користувачеві можливість поліваріантної репрезентації, наслідком чого стає «децентрація суб'єкта»: «Кіберпростір розмиває поняття цілісного «я», робить відчутним деконструкціоністський «децентралізований суб'єкт». На місце єдиного суб'єкта приходять безліч конкуруючих агентів, «колективний розум»,

набір розрізнених образів без координуючого центру» [73]. Автор порушує проблему формування мережевої ідентичності, яка додається до вже наявних ідентичностей.

Для сучасної людини, змушеної відповідати на виклики часу, попри віртуальну узалежненість чи медійну маніпуляцію, важливо зберегти свої духовні орієнтири, не втратити соціальної ідентичності, особливої перцептивності. Небезпека криється ще й у тому, що «із збільшенням реальностей і світів, що смикатимуть людину за ниточки-зв'язки, можуть набуті особливого впливу «негативні релігії», покликані, нібито, звільнити людину від страждань і мандрівок по безглуздій безкінечності світів» [68].

Попри застереження науковців, інтернет сьогодні – надзвичайно важливий ресурс, інформаційно-комунікаційний простір, де розвиваються популярні культурно-соціальні тенденції, місце зародження нових релігій. Філософ У. Еко стверджував, що «прогрес мережі зупинити неможливо», тому потрібно навчитись правильно використовувати ресурс, здатний принести велику користь людству. «Інтернет існує, і жодні суперечки не зможуть його зруйнувати. Проблема в тому, щоб не лише визнати очевидні ризики, пов'язані з його виникненням, але й навчити молодь правильно ним користуватись» [65]. Він констатує наявність інтернет-залежності чи відчуження людини від реальності, паразитування комунікаційних ілюзій у соціальних мережах, які насправді негативно впливають на людину.

«Звичайно, є і будуть такі, хто впадає в залежність від мережі, хто не в силах відірватися від самотнього спілкування з екраном комп'ютера. Якщо школа і батьки не змогли утримати їх від цього заняття, то доведеться внести їх до списку наркоманів, онаністів, расистів, ясновидців-містиків, клієнтів хіромантів і всіх інших прихильників дегенеративних форм, яким кожне суспільство повинне опиратись з усією відповідальністю» [65], – зазначає філософ. У. Еко також виділяє позитивні аспекти функціонування людини у віртуальному просторі, а саме: швидкий доступ до колосального

обсягу інформації у будь-якій точці планети, що економить час та дозволяє людині розвиватись, працювати, займатись самоосвітою.

У віртуальному просторі відбувається складне комбінування найрізноманітніших інформаційних потоків. Про це пише Г. Почепцов: «Цей інтегрований гіпертекстовий потік інформації входить у свідомість людини, трансформує духовність, перетворюючи, збагачуючи або, навпаки, руйнуючи її вміст» [166, с. 26]. З глобальністю інформаційного впливу в постмодерному суспільстві пов'язана така її характеристика, як мозаїчність – фрагментарне входження у людську свідомість інформації, що призводить до смислової роздробленості останньої. На свідомість людини у віртуальному просторі щомиті «обвалюються» гігабайти інформації, які вона не встигає переробити, відфільтрувати, опредметити, що призводить до перевантаження свідомості або ж формування механізмів самозахисту, блокування чи відчуження інформації.

Сучасна людина, яка стає заручником фактично не організованих інформаційних потоків, здебільшого не може протистояти їхньому впливу. Очевидно, що такі цивілізаційні тенденції значною мірою впливають на внутрішній світ людини. «У суспільстві тепер спостерігається такий розподіл: люди, що відрізняються умінням в оперуванні знаннями, отриманням, зберіганням, обробкою і використанням інформації шляхом експлуатації інноваційних комп'ютерних розробок, – зауважує Г. Почепцов, – і люди, які не вміють це робити» [166, с. 252].

Це явище добре проілюстроване у дослідженні «Наслідки глобалізації для людини і суспільства» З. Баумана [15]. Швидке поширення будь-якої інформації, відкритий доступ до неї на перший погляд покликані спростити людське життя, натомість людина попадає в «інформаційну пастку... З появою глобальної інформаційної павутини над територіальним /урбаністичним /архітектурним простором нашого світу утворився третій, кібернетичний, простір... З цього моменту людство не можна розділити фізичними перепонами чи часовими відстанями» [15, с. 29]. Зв'язок з

допомогою інтерфейсів комп'ютерних терміналів справив найбільший вплив на становище різних категорій людей. Це призвело до руйнації міжлюдських відносин на рівні «горизонтальної взаємодії».

Ще одну небезпеку З. Бауман вбачає у швидкому оприлюдненні та постійному оновленні інформації, що притуплює і пригнічує людську пам'ять. Перенасичений інформацією простір існування людини безпосередньо чи опосередковано вимагає від неї сприйняти цю інформацію. Таким чином людина, по-перше, втрачає смислове наповнення отриманого знання, по-друге, їй стає все важче психологічно перебувати у системі інформаційних потоків, як наслідок – емоційне виснаження та відчуження первинної інформації: «Непотрібне, завуальоване, а головне спрощене знання перетворює людину на «інформаційного зомбі» [15, с. 59]. Позитивним результатом інформатизації можна вважати інтеграцію світу і зникнення існуючих до цього часу бар'єрів. Та поряд із цим з'являються нові, невидимі, кордони, що розділяють людей. Глобальна мережа Інтернет об'єднує усіх, хто має до неї доступ (уже згадана «вхідна перепустка»), і «відсікає» інших. Таким чином створюються дві паралельні системи комунікації.

Ще одна проблема, що виникає внаслідок взаємодії людини із віртуальною реальністю, – уже згадана підміна соціальної ідентичності віртуальною. Віртуальні інтерфейси дозволяють задовольнити ті потреби індивіда, які в реальному світі він реалізувати не може: йдеться, зокрема, про підвищення рівня самооцінки і повагу людей з оточення. В. Самохвалова вважає, що для нашого часу актуальною стала проблема хибної ідентичності [182]. Завдяки впливу інформаційних засобів та технологій, індивід починає ототожнювати себе з чужими групами чи утвореннями всупереч власній соціальній і культурній приналежності. Політичні та соціальні міфи змушують його ідентифікувати свої інтереси з інтересами груп і людей, цілі яких відрізняються від його власних. Людина ніби роздвоюється: в реальному житті вона залишається зі своєю

референтною групою, у свідомості ж формує зовсім іншу систему поглядів, інтересів, уявлень, зразків поведінки.

Наслідком такої роздвоєності стає формування «мережевої» ідентичності. О. Астаф'єва констатує, що «людина мережі визнає свою приналежність до комп'ютерних інформаційних технологій, має потребу в самореалізації і самовираженні винятково у віртуальному просторі» [6]. Для такого типу ідентичності характерне кліпове мислення як сегментарне сприйняття дійсності, що призводить до втрати відчуття реальності.

Інтеракція сучасних інформаційно-комунікаційних інструментів забезпечує новий рівень взаємодії, творить нову діалогічну форму, що долає будь-які кордони. Інтерактивність людей у віртуальній реальності відображається на їхній ідентичності, асоціації себе з тією чи іншою і мережевою, і позамережевою референтною групою. Це особливо стосується релігійної сфери, якщо зважати на відсутність контролю і цензури в Інтернеті. Прояви релігійного скептицизму чи фанатизму в мережі часто можуть набувати гіперболізованого характеру, але необізнаного в доктринальних особливостях конфесії індивіда це може відштовхнути або ж цілком розчарувати в інституті релігії. На формування релігійної ідентичності також впливають інформаційні війни, що у віртуальному просторі набувають особливої актуальності.

Використання нових технологій у сучасному суспільстві дозволяє говорити про дві тенденції. З однієї сторони, вони сприяють суспільному прогресу і саморозвитку особистості, з іншого боку – відчуженню людини від реального світу. Збільшення інформаційних потоків, зміна традиційного ритму життя, технологічна необізнаність негативно відображаються на психіці людини, пригнічують її індивідуальність, трансформують духовні орієнтири. Мережева психологічна залежність, споживацьке ставлення до світу, формування мережевої ідентичності призводять до дегуманізації людини. Усі ці фактори відображаються і на такій усталеній ціннісно-світоглядній формі, як релігійність.

В інформаційному суспільстві неможливо відмовитись від такого комунікаційного засобу, як інтернет. Для формування позитивного іміджу релігійних організацій, зростання кількості адептів, інформатизації та благовістя і, особливо, прозелітизму традиційних комунікаційних інструментів недостатньо. Більше того, радіо, телебачення і друкована преса в симбіозі не здатні ефективно виконувати ті функції, що їх на сьогоднішній день забезпечує віртуальна реальність.

2.3. Віртуальна реальність у системі духовних орієнтирів сучасної людини

Як наслідок панування епохи постмодерну із притаманними їй особливостями, духовні домінанти сучасної людини зазнали певних трансформацій, що відобразилось на всіх сферах соціокультурного життя. «Внутрішнє обличчя» людини ХХІ століття змінилося під впливом нових форм освоєння світу, до яких відносимо і віртуальну реальність. Поступальний характер цих змін дозволяє прослідкувати, яким чином відбувається трансформація усталених орієнтирів людини, таких як духовність та її об'єктивований вимір – релігійність.

Для розкриття досліджуваної теми вважаємо за необхідне пізнати сутнісне навантаження поняття «духовність», щоби визначити й ті структурні компоненти, які залишаються сталими, й ті, які піддаються трансформації. Це поняття є одним із найбільш досліджуваних у світовому і вітчизняному дискурсах, про що свідчить наявність численних підходів до його трактування.

Зокрема у «Філософському енциклопедичному словнику» духовність визначають як «категорію людського буття, що виражає його здатність до творення культури та самотворення» [209, с. 179]. Тобто духовність розглядається як динамічна категорія, що має індивідуальний характер. Представлене у цьому словнику визначення маркує духовність через «дух» і

«душу». Якщо перше є відображенням суспільних тенденцій, то другий маркер (душа) є виразником внутрішнього світу індивіда. Наведене визначення перегукується з філософським підходом до розуміння категорії духовності в А. Швейцера. Він вважає, що пізнання не є принципом освоєння світу – лише переживання, його внутрішнє перетворення, осмислення людиною зовнішнього світу формує її духовність. Таким чином «людський дух постійно об'єктивується в артефактах, які творять світ культури» [224, с. 234].

Дещо інше розуміння духовності знаходимо у релігійних філософів. Наприклад, М. Бердяєв неодноразово звертається до категорій «дух» і «духовність». В одному із його досліджень йдеться про те, що головне завдання людського життя – це досягнення духовності, тому що духовність – це «боголюдський стан», досягнувши якого, особа «звільняється від влади світового і соціального середовища» [19, с. 158]. Учений не просто досліджує дух і духовність, ці категорії можна вважати ключовими у його наукових пошуках.

Мислитель зробив спробу виокремлення та ілюстрування специфічних рис духу та духовності, а також протиставив їх природі та матерії, показавши їхню первинність. М. Бердяєв ставить собі за мету показати, що дух – це не субстанція і не предмет. «Головною протилежністю, – на його думку, – має бути визнана протилежність духу і природи» [19, с. 170]. Демонструючи її, філософ називає такі ознаки духу: розум, свобода, любов, творчість, відчуття провини. З цього приводу він пише: «Дух на Землі втілюється не в об'єктивних структурах, а у свободі, справедливості, любові, творчості, в інтуїтивному пізнанні, не в об'єктивності, а в екзистенційній суб'єктивності» [20, с. 234]. Отже, дух, за М. Бердяєвим, не є усталеною формою, а має здатність до зміни в процесі тієї ж творчості чи інтуїтивного пізнання.

Філософ переконаний, що духовність притаманна кожній людині, але не в кожній вона виявляється, адже може бути нерозкритою чи пригніченою.

Тому духовність можна назвати потенційною можливістю людини, що не завжди може актуалізуватися. Духовність людини розвивається в єдності з тілесними та душевними початками. Через душу передаються вищі якості та смисли. Їхнє розкриття в собі, а також примноження ведуть до поєднання з Богом, призводять до духовного «виверження» особистості. Тому і дух, і духовність зазнають впливу зовнішніх факторів. Від того, яким буде цей вплив, залежить здатність людини пізнати сакральні істини. Саме тому кожна суспільна сфера повинна нести відповідальність за вплив на людське життя, а роль індикаторів цього впливу слід виконувати духовним лідерам, релігійним конфесіям і самій людині.

Визначальне місце поняття «духовність» посідає у наукових пошуках сучасного українського філософа С. Кримського. Як духовність він розуміє «здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на моральній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність людини, її свобода від повної залежності від ситуації, яка постійно змінюється» [110, с. 22]. Духовність у кінцевому результаті призводить до своєрідного смислового об'єднання образу з моральним законом особистості. Як і в попередніх визначеннях, ключовим для формування духовності залишається процес творення чи перетворення зовнішніх аспектів світу на духовні орієнтири людини.

У своїй статті «Контури духовності: нові контексти ідентифікації» С. Кримський [111] розрізняє та окреслює категорії «дух», «душа» та «духовність». Насамперед дослідник вказує на помилку своїх попередників, які ставили знак рівності між поняттями «душа» та «духовність», розглядали ці категорії як такі, що взаємодоповнюють одна одну. Він вважає, що «духовність не зводиться до душі. Душа виступає лише суб'єктом духовності, але в жодному разі не є її самістю» [111, с. 25]. Саме тому, на думку С. Кримського, духовність не попадає під бінарну опозицію «суб'єктивне – об'єктивне», а є власне самим буттям, наповненим духом. Звідси, «дух» слід розуміти як об'єктивне явище та необ'єктивну

предметність, що трансформуються одна в одну. Опредметнення цього духовного потенціалу виявляється в здатності надавати сенс індивідуальному буттю. Дослідник відносить духовність до наскрізних, міжчасових, стрижневих характеристик людини, завдяки яким вона здатна зберегти свою ідентичність. «Духовність – це завжди шлях до самого себе, до своєї особистості, шлях, що, мабуть, є найдовшим у людському житті... Ось так і діється в цьому житті, що можна вмерти в тумані дрібниць і пустощів, а можна вийти за біологічні межі існування, коли трансформація тілесності стає маніфестацією духовності, що, мов віфлеємська зоря, знаменує появу нових орієнтирів людських пошуків у часі і вічності» [110, с. 238].

Ще один підхід до розуміння сутнісного наповнення категорії духовності пропонує представник львівської філософської школи С. Шендрик. Дослідник вважає за доцільне розглядати духовність у двох значеннях: широкому та вузькому. «У широкому значенні зміст духовності – це духовний досвід, притаманний певному суб'єктові, інтегрований вияв у життєдіяльності всіх компонентів культури – релігії, моральності, мистецтва, науки, філософії, ідеології, що характеризує рівень залучення спільноти або індивіда до царини Духу» [115, с. 103]. Науковець трактує духовність як винятково людське явище, що формується у свідомості індивіда в процесі пізнання і є необхідною умовою його взаємодії з Вищою сутністю. С. Шендрик вказує, що показником духовності є той стан, коли духовні якості та цінності в індивіда чи в спільноти превалюють над матеріальними. «У вузькому значенні духовність інтерпретується як стан залучення суб'єкта до релігійного життя – релігійних цінностей, ідеалів, знань, переживань, що забезпечують містичний зв'язок між людиною і Богом» [115, с. 103]. Дослідник наголошує, що духовною особою можна назвати лише в тому випадку, якщо вона є релігійною, тобто не лише вірить в існування Творця, але й підкріплює свою віру дотриманням догм, читанням Святого Письма, виконанням Божих заповідей-законів тощо, вузьке значення дозволяє стверджувати, що однією з форм духовності є релігійність. І ця форма –

надзвичайно важлива, оскільки людина розглядає себе не як самодостатню і довершену істоту, а як таку, що потребує цінностей вертикалі, які для неї є абсолютними і беззаперечними.

Розглянуті дослідження найбільш предметно окреслюють поняття духовності, але важливо звернути увагу на ті спільні характеристики, які однозначно наявні у поданих твердженнях. Усі дослідники вважають, що особистісний простір людського буття – це середовище, де зароджується духовність. В основі механізму формування духовності лежить творче начало, воно активізується від переживання, переосмислення зовнішнього світу. Отже, духовність людини прямо залежить від середовища довкола неї, звідти бере орієнтири для побудови власного внутрішнього світу. Такі узагальнення дозволяють нам стверджувати, що віртуальна реальність, як нове інформаційно-комунікаційне середовище, впливає на духовні орієнтири сучасної людини, трансформує їх.

Якщо духовність зазнає впливу віртуальної реальності, то релігійність як одна із форм вияву духовності, також змінюється. Перш ніж вказувати на ці зміни, вважаємо за доцільне окреслити сутнісні характеристики релігійності. Як і з духовністю, в науковому дискурсі існує безліч підходів до розуміння концепту релігійності. Наприклад, у релігієзнавчому словнику її означають як «поняття, котре характеризує якісну і кількісну визначеність (ступінь, рівень, характер) суб'єктивного засвоєння релігійних ідей, цінностей, норм та їх вплив на поведінку, життєдіяльність віруючих, релігійної спільноти. Релігійність тлумачиться як ціннісно-життєва орієнтація, суб'єктивна якість свідомості індивіда, його внутрішня здатність до реалізації релігійних установок [174, с. 277]. У ціннісних, сенсотворних орієнтирах віруючої людини релігійність – надзвичайно важлива. Це стрижневий формотворчий чинник її аксіологічної системи.

Вітчизняна дослідниця Н. Пивоварова у своїх працях приділяє значну увагу концепту релігійності. Поділяючи думки соціологів і психологів релігії, вона вважає за доцільне структурувати багаторівневу систему релігійності на

такі компоненти: релігійне світорозуміння, релігійне світовідчуття, релігійне світоставлення, тобто віроповчальна, соціально-психологічна та обрядово-побутова релігійність [161]. Якщо релігійне світовідчуття більше пов'язане із психологічними особливостями індивіда, а релігійне світорозуміння є тією компонентою, що відповідає за ціннісний мікрокосм людини, то релігійне світоставлення, обумовлене практичними діями релігійного змісту (здійснення обрядових практик), найбільше з-посеред компонентів релігійності піддається впливам зовнішнього світу. Ретроспективний аналіз вказує, що релігійні практики змінювались під впливом традицій, місцевих звичаїв чи етнічних регіонів. Важливим завжди були сенс і об'єкт поклоніння, натомість способи і методи могли варіюватися.

Н. Пивоварова вважає релігійне світорозуміння не менш динамічною структурною компонентою релігійності, бо «релігійне світорозуміння сучасного віруючого включає в себе не лише релігійні догми, повчання, заповіді, уявлення, а й осмислення раціоналістичних ідей та інформації про досягнення сучасної науки, комплекс знань, що ґрунтуються на суспільному і власному досвіді індивіда – всі ці елементи релігійного мислення тісно взаємопов'язані» [160, с. 587]. Отже, релігійне світорозуміння є не статичним компонентом багатоструктурної системи релігійності, а змінною складовою, яка під впливом зовнішніх (навколишніх) факторів, рівня пізнання й осмислення світу трансформує релігійні уявлення індивіда.

Якщо йдеться про релігійність сучасної людини, то, на наш погляд, найбільш вдалим будуть такі характеристики, виокремлені американськими теоретиками соціології релігії В. Рулфом, Дж. Керролом, Д. Рузенем, до яких звертається у своїх дослідженнях Н. Пивоварова:

- 1) акцент на індивідуумі, який може обирати релігійні вірування, практики, моральні характеристики;
- 2) суміш різних кодів, еклектичне поєднання елементів різних релігій в індивідуальну форму релігійності;

3)значна зацікавленість або новими формами релігійності, або надто консервативно традиційними;

4)інтерес до особистісних трансформацій як наслідок релігійного досвіду і розвитку;

5)індиферентність до релігійних інститутів, ієрархій [цит за 161, с. 247–253].

У цілому, такий підхід до означення феномену релігійності, характерного для періоду кінця XX – початку XXI ст., не новий, він був спрогнозований ще у другій половині 60-х років XX ст. відомим німецьким соціологом Т. Лукманом та його американським колегою П. Бергером. Центральними категоріями їхньої концепції виступають поняття «символічні універсуми» та «повсякденний життєвий світ», завдяки яким людина легітимізує та інтерпретує власний життєвий досвід. Трактуювання релігії та релігійності в їхньому розумінні впливають також із цих понять. Так, Т. Лукман визначає релігію як «інституціоналізацію символічних універсумів, що представляють собою соціально об'єктивовані системи значення, які співвідносяться, з однієї сторони, із повсякденним життєвим світом, а з іншої сторони, вказують на той світ, досвід якого трансцендентує повсякденне життя» [18, с. 88]. Значущість релігійності як ціннісної системи полягає у її апелюванні до трансцендентного, що виходить за межі всякого повсякденного досвіду. Соціолог також відзначає, що форми прояву релігійності людини змінюються відповідно до соціальних змін у даному суспільстві. Отже, знову-таки, йдеться про динамічність релігійності.

Аналіз суспільної парадигми привів Т. Лукмана та П. Бергера до думки, що криза релігійності прямо пов'язана з процесом секуляризації, наслідком якого стала, наприклад, заміна конфесійних релігій екзотичними культами. Зокрема Т. Лукман пише, що «офіційні віровчення зазнають поразки, оскільки вони не в змозі виконувати функцій легітимізації. Церква втратила монополію на визначення обов'язкового сакрального космосу, а церковно орієнтована релігійність вступила у явне протиріччя з суспільством вільної

конкуренції виробників товарів, ідей, універсальних релігій» [18, с. 109]. Значною мірою такий стан речей обумовлений екзистенційним вибором індивіда «шляхів порятунку» (після смерті), яких на сучасному релігійному ринку дуже багато, що нівелює право на істинність як метанаративів (наприклад, християнства) попередніх епох, так і неорелігій XXI ст. Вихід із цієї кризи соціологи релігії вбачають у «приватизації релігії», що полягає у формуванні індивідуальної ціннісної системи на основі повсякденного життєвого досвіду та наявних у суспільстві сакральних ідей.

Можна стверджувати, що сучасна релігійність отримала нові втілення і смисли, орієнтовані на задоволення персональних потреб індивіда. Зрозуміло, що про тотальний занепад традиційних виявів релігійності не йдеться, радше – про необхідність адаптації релігійних конфесій до викликів пануючої у суспільстві парадигми, зокрема й до віртуальної реальності. Зрештою, як стверджує П. Бергер, «сучасна людина звільняється від тягара традицій, бо вимогою часу стає така її діяльність, яка ґрунтується на вільному виборі» [18, с. 301].

Нова соціокультурна реальність зумовлює нові форми функціонування релігійності. Тому, диференціюючи феномен релігійності, українські науковці В. Докаш та І. Моргоч виокремлюють таке поняття, як «сучасна релігійність, що зумовлена наявністю і виявами вірувального ставлення сучасної людини до надприродного: Бога, Вищої сили, Космічного розуму тощо» [62]. Сучасність концепту «сучасна релігійність» полягає в осмисленні й інтерпретуванні подій сучасного суспільного життя, досягнень у сфері науки і техніки, технології, виходячи з явищ і процесів дійсності. Сучасна релігійність наповнена конкретним історичним змістом, на ній позначаються всі процеси (економічні, культурні, політичні, соціальні), які відбуваються в суспільстві. Тут доцільно згадати ще одного вітчизняного релігієзнавця В. Єленського, який займається дослідженням власне постмодерної релігійності. У його розумінні «постмодерна релігійність означає конструювання та реконструювання позацерковних «дифузних» виявів

релігії, де вигадливо поєднуються набори цінностей, символів, звичаїв і поведінкових норм» [70, с. 312].

Беручи до уваги вищезгадані наукові розвідки, можемо зробити висновок, що релігійність – це визначальна риса, яка характерна для віруючої людини і впливає на формування її смисложиттєвих цінностей. Також релігійність є динамічною складовою, тому може змінюватись відповідно до індивідуальних особливостей людини (рівня освіченості, способу життя) та загальної суспільної парадигми. Як зауважує Л. Шугаєва, релігійність не є ізольованою формою, «вона тісно взаємодіє і зв'язана з іншими сферами суспільного життя» [231, с. 105]. Саме тому дослідження виявів постмодерної релігійності було б неповним, якщо не враховувати процесів віртуалізації, які своєю глобальністю впливають на індивіда, а відтак – на його релігійність.

Коли процес легітимізації людиною віртуального простору був завершеним, вона почала конструювати його відповідно до логіки живого організму, з акцентом на його духовних потребах. Наприклад, гостра потреба комунікації призвела до створення соціальних мереж, а необхідність у релігійному досвіді – до віртуальних молитовних центрів. Моління відбувається або через звичайне читання молитви з екрана свого гаджета, або ж через запис прохання про молитву до Господа на спеціально створеному для цього вебсайті. На релігійних чи світських форумах людина має змогу виявляти свої віросповідні принципи. Сьогодні такі дії вважаються більше нормою, аніж аномалією, хоча ще кілька років тому віруюча людина не могла уявити, що релігійного досвіду вона зможе набути вдома перед екраном монітора, а не у храмі перед іконостасом.

Що ж до ритуальної діяльності, то вона також трансформувала з появою інтернету. У віртуальній реальності створюється маса віртуальних церков, на сторінки яких можна потрапити у будь-який зручний час, помолитися там, споглядаючи цифрові образи святих, навіть бути присутнім на літургії, що транслюється у режимі реального часу. У віртуальному просторі можна

знайти безліч публікацій, присвячених релігійній діяльності. Це можуть бути різноманітні науково-дослідницькі статті, новини про життя тієї чи іншої релігійної організації. Цікавим є те, що кожен користувач інтернету може без жодних обмежень отримати конфесійну інформацію як свого віросповідання, так і будь-якого іншого, що дає змогу їх вивчати, порівнювати. Окрім того, існують сторінки бібліотек з великою кількістю богословських та академічних текстів на релігійну тематику, вони відкриті для читання. Ці можливості забезпечуються інтерактивністю віртуального простору і, попри значний позитивний потенціал, все більше провокують те, що Т. Лукман та П. Бергер назвали «приватизацією релігії».

У 1998 р. Папа Іван Павло II ініціював призначення святим покровителем інтернету Ісидора Севільського. Претендентами на цей пост були також свята Рита Касійська, отець Піо, апостол Пилип і, навіть, архангел Гавриїл. Постать Ісидора Севільського була вибрана з огляду його прижиттєвої діяльності. Він жив у VII ст. і увійшов до історії не тільки через своє святе життя, але й завдяки тому, що є автором першої у християнському світі енциклопедії «Etymologiae». В Інтернеті з'явився віртуальний орден святого Ісидора Севільського [306]. Його члени написали молитву, яку кожен добродіш католік повинен промовити перед тим, як підключатися до інтернету: «Всемогутній і Предвічний Боже! Благаємо Тебе, щоб за прикладом святого Ісидора, єпископа і доктора, під час мандрів інтернетом ми направляли наші очі й руки тільки до того, що не осоружно Тобі, і поводитися милосердно і терпляче з душами, які ми зустрінемо. Амінь» [306].

Дослідниця Л. Компанцева звертає увагу на мотиви, якими керувалися представники католицької церкви при визначенні святого на посаду покровителя інтернету, та вважає, що «саме ці мотиви і визначають зони концептуальної близькості релігії та інтернету. Один з претендентів – Сан-Педро Регаладо (XV ст., Іспанія), досвідчений навігатор, що з'являвся одночасно у різних місцях. Св. Фекла (чис ім'я по-каталонськи означає «клавіша», «кеу», в цьому полягає весь зв'язок з мережею) теж особливо

шанована в Іспанії. Були пропозиції зробити покровителем мережі св. Антонія Падуанського, до якого католики традиційно звертаються, коли щось втрачено або коли загубилися самі» [106]. Дослідниця згадує ще про двох претендентів на покровительство інтернету, а саме Максиміліана Кольбе – священника-францисканця, який користувався усіма технічними новинками, а також голландського священника Тітуса Брандсма, який у роки німецької окупації друкував у католицьких виданнях винятково церковні матеріали. «Таким чином, міркування про концептуальну близькість релігії та інтернету підтверджуються. Покровителі інтернету вибиралися на основі таких концептуальних ознак: Сан-Педро Регаладо (багатовимірність реальності, паломництво), Св. Фекла (ключ до іншої реальності), св. Антоній Падуанський (багатовимірність віртуального світу), отець Максиміліан Кольбе (синтез релігії і техніки), Тітус Брандсма (відвертість інтернет-знання, доступність для кожного користувача доброзичливість), Феофан Затворник (місіонер, інтерактивність)» [106].

У православних християн за діяльність у віртуальному просторі відповідає святий Феофан Затворник, який провів у повній самоті близько 30 років, але протягом всього цього часу здійснював духовне наставництво за допомогою листів. Проте Феофана Затворника не визнали офіційно, у більшості джерел він фігурує як опікун рунету, тобто покровитель сегменту віртуального простору. Однак уже те, що християнське духовенство призначає покровителів інтернету, свідчить про визнання цього простору і намагання сакралізувати його. Такі рішення провокують у свідомості віруючого позитивне ставлення до мережі, адже що правомірне для церкви, те правомірне для її adeptів.

Попри всі релігійні вияви, у віртуальному середовищі залишаються сотні й тисячі сайтів, порталів, що не мають безпосереднього зв'язку з певною релігією. Однак такими сайтами у своїх потребах користуються ті ж люди, які є активними гостями того чи іншого релігійного portalу. Варто сказати, що в такому нерелігійному середовищі при нерелігійній діяльності

також проявляються риси релігійної поведінки. Прикладом можуть слугувати релігійні групи у соціальних мережах, призначені для того, щоби знайти людей, з якими коли-небудь вчилися, працювали або відпочивали, а також зберігати з ними зв'язок. Логіка, якою в цих випадках користуються представники релігійних конфесій така: якщо користувач соціальної мережі християнин, то він навряд чи стане порушувати Декалог у віртуальному просторі, не створюватиме собі нових божків і не молитиметься до них, не буде обмовляти когось чи займатись плагіатом, не піддасться спокусі зайти на «злий сайт» тощо. Сповідники інших релігій аналогічно не порушуватимуть свої закони.

На сьогоднішній день у соціальній мережі «Facebook» функціонують сотні сторінок священників, верховного духовенства, імамів, рабинів та інших лідерів релігійних організацій. Здебільшого ці сторінки служать для надання офіційної інформації, коментарів щодо тих чи інших подій. Хоча у приватних повідомленнях священники проводять духовні бесіди, відповідають на запитання вірних, тлумачать тексти Святого Письма, приймають звернення стосовно молитви або ж здійснюють благословення. Такі дії здатні породжувати індиферентність з боку віруючої людини до церкви як храму Божого, адже задоволення духовних потреб може відбуватись в будь-якому місці, де є доступ до інтернету.

У віртуальній реальності на початку 2000-их рр. масово почали створюватись соціальні мережі релігійного спрямування. Однією з перших виникла мусульманська соціальна мережа World-Muslim, яка мала на меті об'єднати всіх правовірних мусульман. Важливо, що ресурс отримав чотири мовні версії: англійську, арабську, турецьку і російську. Ця соціальна мережа мала на меті дозволити мусульманам отримувати нові комунікаційні можливості, способи пошуку друзів, духовного розвитку, ведення бізнесу тощо. Ця мережа пропонувала також власний поштовий сервіс, систему чатів, інтернет-аукціон, систему для оголошень і онлайн-бібліотеку з ісламською літературою. Крім цього, автоматична система нагадувала правовірному

користувачеві про час, коли слід помолитися. Попри те, що вже під час роботи у тестовому режимі у World-Muslim зареєструвались десятки мусульман, вона була закрита через розповсюдження екстремістської інформації та вербування мусульман терористичними організаціями, зокрема Талібаном.

У віртуальній реальності було чимало і єврейських соціальних мереж. Серед них: jewmango.com, jewcrew.org, schtik.com, koolanoo.com, shmooze.ning.com, myjworld.com. Кожна з них давала змогу спілкування з євреями з усіх куточків світу, знайти єврейських однокласників, друзів, колег, комунікувати в чаті, публікувати фотографії, відео, новини, статті, тощо. Своєю чергою у віртуальному просторі з'явилися християнські соціальні мережі, як churchpeople.ru, life4jesus.ru, semua.jc-club.org.ua, moaya7ya.net, zoogle.com, sobornoedelo.ru тощо. Вони були створені, аби християни всього світу могли спілкуватись між собою, ділитись своїм релігійним досвідом. Однак практично всі із представлених соціальних мереж релігійного спрямування на сьогоднішній день перестали функціонувати. Така тимчасова стихійність цих соціальних мереж, на наш погляд, пов'язана із калькуванням світських соціальних мереж (Facebook, Вконтакте, Однокласники, Twitter, Instagram), примітивним інструментарієм, ресурсною та цензурною обмеженістю. Більшість осіб у цих релігійних соціальних мережах не відвідували своїх персональних сторінок, що призвело до відсутності контенту, і як наслідок, закриття самої мережі.

Наявність вищеперелічених віртуальних форм і виявів релігійності в мережевому просторі лише зростає. Особливо це стосується такої динамічної структурної складової релігійності, як світоставлення. У вітчизняному релігієзнавстві наявні трансформації релігійності ще не концептуалізовані. Саме тому ми пропонуємо ввести у філософсько-релігієзнавчий дискурс концепт «віртуалізована релігійність».

Віртуалізована релігійність – це вторинне щодо категорії релігійності поняття, що вказує на сакралізацію віртуального середовища, яка проявляється у творенні та виявах нових форм релігійності, що

функціонують у межах віртуальної реальності та здебільшого не мають аналогів у реальному світі. Віртуалізована релігійність здатна формувати ціннісно-життєві орієнтири людини, впливати на її внутрішній світ та змінювати світоглядні установки. На відміну від релігійності у традиційному сенсі, віртуалізована проявляється в здійсненні релігійних практик в режимі онлайн. Також для неї характерна відсутність видимої активності у релігійних організаціях. Наприклад, індивід перестає відвідувати церкву чи здійснювати таїнство сповіді у церкві, натомість використовує інтернет-портالي для сповідей та регулярно молиться в інтернет-храмі. Релігійність такої людини можна визначити як віртуалізовану.

Висновки до розділу 2

Проблеми, пов'язані з віртуальною реальністю, надзвичайно актуалізувалися в сучасному суспільстві. Процесами інформатизації та віртуалізації просякнуті всі сфери життя людини, починаючи від науки, культури, технології, а зараз знаходять своє продовження у релігійній сфері. Віртуальна реальність – багатогранне і складне явище, оскільки з однієї сторони вона здійснює фіксацію суспільних подій завдяки функціям оцифрування і збереження інформації, а з іншого боку – негативно впливає на людину, яка є основним суб'єктом дії цієї технології.

Явище віртуальної реальності називають «дитиною постмодерну», але концепт «віртуальне» у філософському дискурсі з'являється ще в період Античності. Сучасні дослідження здебільшого спрямовані на осмислення онтології віртуальної реальності і співставлення двох реальностей – субстанційної та віртуальної, симулятивної складової останньої.

Попри достатньо опрацьовану теорію віртуалістики, на сучасному етапі немає єдиного означення терміну «віртуальна реальність». На основі розглянутих досліджень, ми запропонували власне вузьке визначення: віртуальна реальність постає як багатовимірне, інваріантне, змінне

середовище, створене за допомогою комп'ютерної техніки, яке має сталі характеристики, здатні реорганізувати буттєвий світ людини.

Формування віртуальної реальності відбувається завдяки «інструментам» творення: пресі, радіо, телебаченню і новим медіа. Інформація сьогодні перетворюється на рушій, що не лише розширює соціальний простір, але активно його змінює. Таку зміну можна прослідкувати вже у впливі телебачення на реципієнта, коли свідомість останнього піддається чіткій маніпуляції, яку він не здатний виявити. Схоже маніпулювання свідомістю властиве для віртуальної реальності, особливо в момент, коли людина втрачає відчуття реальності і повністю занурюється у віртуальний простір.

Доведено, що тенденції сучасного світу, у тому числі – віртуалізація, впливають на світогляд людини. Зокрема, зловживання інтернетом спричиняє відчуження людини від реального життя, сприяє розвитку негативних емоцій (гніву, страху, ненаситності, злості), а також інформаційного перенавантаження. Надмірна взаємодія людини із комп'ютерним середовищем призвела до розвитку хвороби нового століття – інтернет-залежності. Усі ці чинники виявляють себе у формуванні «мережевої» ідентичності, деформації існуючих цінностей, дегуманізації людини, стиранні меж між віртуальністю і реальністю, які були встановлені задля збереження природного балансу. Оскільки поступ у сфері віртуалізації зупинити неможливо, тому потрібно сприймати її як цивілізаційне благо, що за правильного використання може сприяти розвитку людини і суспільства.

Незворотність процесу віртуалізації зумовила необхідність вивчення її впливу на духовність та релігійність сучасної людини. Вважаємо, що духовність є достатньо динамічною компонентою людської свідомості, яка формується шляхом перетворення зовнішнього світу у внутрішній універсум індивіда. Під впливом парадигмальних особливостей епохи трансформується також і релігійність. Зміни у релігійному світобаченні спричинені зокрема новими формами релігійних практик, що з'являються у віртуальному

просторі. Закономірності та особливості функціонування нових форм та виявів релігійності у віртуальній реальності дозволили ввести у релігієзнавчий дискурс концепт «віртуалізована релігійність».

Основні положення та висновки розділу відображено в таких публікаціях автора:

1. Барановська У. П. Плюралізм виявів віртуалізації життя сучасної людини. Людинознавчі студії. 2014. Вип. 13. С. 173–181.
2. Барановська У. П. Категорія духовності та плюралізм її визначень. Історія релігій в Україні : науковий щорічник. Львів : Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії; Видавництво «Логос», 2014. Книга 2. С. 63–68.
3. Барановська У. П. Поняття духовності у філософсько-релігійному дискурсі. Звітна наукова конференція філософського факультету : тези доп., м. Львів, груд. 2014 р. Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка. 2014. С. 70–74.
4. Барановська У. П. Плюралізм виявів віртуалізації життя сучасної людини. Звітна наукова конференція філософського факультету за 2014 рік : тези доп. Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка. 2015. С. 81–83.
5. Севаст'янів У. П. Феномен віртуальної реальності у філософсько-релігієзнавчому дискурсі. Молодий вчений. 2018. №10. С. 641–644.

РОЗДІЛ 3

ОСОБЛИВОСТІ ВПЛИВУ ВІРТУАЛЬНОЇ РЕАЛЬНОСТІ НА РЕЛІГІЙНІСТЬ СУЧАСНОЇ ЛЮДИНИ

3.1. Віртуалізація традиційних та виникнення нових форм релігійного життя у режимі онлайн

Високий рівень віртуалізації сучасної культури вплинув на всі соціальні інститути, в тому числі – релігійний. Відтак, численні релігійні організації почали використовувати інструменти нового інформаційно-комунікаційного простору у своїй діяльності. Однак це відобразилось на релігійних практиках, вплинуло загалом на інститут релігії та релігійність сучасної людини. Серед науковців, які досліджують місце і значення релігії у віртуальному просторі, побутують як позитивні, так і негативні погляди на ідею функціонування релігії в інтернеті у її традиційних чи сучасних виявах, через що сформувались дві полярні позиції: техномістиків і технофобів.

Техномістики вважаються прихильниками інноваційних технологій, у тому числі – віртуальної реальності. Вони пропагують ідеї про те, що творча взаємодія плодів науково-технічного прогресу з людською психікою є справжнім джерелом відродження релігійних ідей, почуттів, інституцій. Також техномістики заперечують тезу про взаємозв'язок секуляризації і технічного прогресу.

Протилежної позиції дотримуються представники технофобського підходу. Трансформовані форми релігійності сприймаються ними як симуляція, підміна реальних духовних практик ілюзорними. Попри це, вони не заперечують можливості розширення інформаційно-комунікаційних функцій релігійних конфесій завдяки їхній присутності у віртуальному просторі.

Типовим техномістиком можна вважати релігієзнавця А. Забіяка. Він переконаний, що «науково-технічний прогрес у своїй неоднозначній взаємодії з людською ментальністю стає джерелом відродження релігійних ідей, почуттів та інститутів. Більше того, наприкінці ХХ ст. досягнення в галузі науки і високих технологій породили нову релігійну реальність – кіберрелігію» [97, с. 25]. Явище кіберрелігії А. Забіяка вважає логічним наслідком взаємодії людської духовності з віртуальною реальністю. Процес занурення людини у мережеве середовище зупинити неможливо, тому потрібно надати цьому процесові правильний вектор.

Натомість технофоби висловлюють побоювання щодо віртуальної реальності, і, слідом за французьким філософом Ж. Бодрияром, закликають до відчуження «ери «гіперреальності», яка є лише схожістю, копію, що замінила сьогодні втрачені реальні оригінали» [31].

З вітчизняних науковців, О. Добродум пропонує розглянути інтернет як самодостатнє середовище, що може перетворитись на «нове джерело віри, новий тип релігії або нову релігію» [58]. Такий процес можливий, якщо осмислити інтернет «як засіб для пошуку сакрального і джерело релігійного, божественного одкровення і як сакральне явище, як віртуальне послання і шлях до Бога» [58]. Саме такий імпульс, переконана дослідниця, може провокувати сучасну людину до пошуку нових алгоритмів осмислення Бога через віртуальну площину.

На сучасному етапі взаємодії людини з інтернет-середовищем важко сказати чи матиме така тенденція негативні наслідки для традиційних релігій, однак процес освоєння інтернету існуючими релігійними організаціями – невідворотний. Однією з перших про це заговорила американська дослідниця А. Карафложка: «Уже декілька років інституційні релігії, церкви, храми і нові релігійні рухи намагаються якомога швидше розмістити свої сторінки на вебсайтах» [251, с. 279]. Таку ж тенденцію зауважує українська дослідниця М. Пальчинська: «Практично всі релігійні організації розміщують інформацію про свою діяльність в інтернеті,

використовують, при цьому, не тільки інформаційні, але й інші інтернет-ресурси (мультимедійні, інтерактивні), поряд з цим, вони прагнуть максимально ефективно наповнити цей інформаційний ресурс» [150, с. 66].

На даний час питання присутності релігії у новому інформаційно-комунікаційному середовищі вже вирішене, йдеться більше про те, у якому вигляді вона зможе там існувати. Ще на початку 90-их рр. минулого століття релігійні діячі ставились до віртуальних технологій скептично, а подекуди – дуже агресивно, оскільки були переконані у відсутності Бога в мережі. На думку більшості впливали і позиції лідерів офіційних християнських церков. Так у 1994 р. під час світового екуменічного форуму Папа Іван Павло II висловився з приводу інтернету: «Ми дивимось на світ відкритими очима, але ми обійдемося без цього» [130, цит. за с. 47]. Та уже на початку XXI ст. відбувається дигіталізація релігії. Мережевий простір масово починає наповнюватись релігійним контентом: від сторінок священників у соціальних мережах до вебсайтів церков. Інтернет починають розцінювати як сприятливе середовище для реалізації комунікаційної, проповідницької, місіонерської, агітаційної та інших функцій релігії.

Сучасний віртуальний простір наповнений різноманітними культовими об'єктами – онлайн-церквами, залами для медитації, віртуальними синагогами, молитовними домами, що віддзеркалюють реальне релігійне середовище у мережі. Більш того, відвідавши ці об'єкти, людина відчуває ефект присутності та співучасті, що заохочує її до таких багаторазових практик. Відтак, як наголошує М. Лукіна, «релігійні комунікатори, фундатори, організатори, журналісти та редактори вельми розгалуженої системи релігійних мас-медіа, яка інтенсивно розвивається, мусять замислитись над тим, що інтернет для них, для їхніх церков, релігійних організацій та об'єднань нині став цілковитою реальністю» [130, с. 46].

Динамічний розвиток мережевого простору вплинув на активізацію релігійного життя, що відобразилось у появі нових форм релігійності, а саме: віртуальних церков, онлайн-богослужінь, онлайн-молитов, кіберритуалів,

кіберпохоронів, віртуальних паломництв, онлайн-медитацій. Усі ці форми існують лише у віртуальній реальності, тобто є частиною сучасної віртуалізованої релігійності. Щоби пізнати концепт «віртуалізована релігійність», вважаємо за необхідне розглянути його структурні компоненти, а саме – мережеві форми релігійності.

Початковим етапом на шляху до віртуалізованої релігійності стала поява інформаційних ресурсів, що містили інформацію про релігійні конфесії, їхні догматичні особливості, сферу діяльності. За своєю спрямованістю таку інформацію можна поділити на два типи: проповідницько-місіонерська та науково-оглядова. В статті «Релігійний дискурс і кіберпростір» А. Карафложка пропонує розглянути дві типології функціонування релігії у кіберпросторі. Перша типологія, на наш погляд, найбільш детально розрізняє види релігійного дискурсу в мережі. Вона включає в себе такі типи: об'єктивний, конфесійний, персональний, суб'єктивний [251, с. 281].

До об'єктивного типу дослідниця пропонує віднести ті сфери кіберпростору, що зосереджені на науковому вивченні й висвітленні релігійних традицій. Здебільшого такі ресурси (вебсторінки богословських закладів освіти чи наукових журналів на релігійну тематику) позиціонують себе як позаконфесійні, екуменічні структури, проте їхня діяльність завжди превалює. Прикладом, може слугувати вебсторінка Українського католицького університету [296], який позиціонує себе як «відкрита академічна спільнота, яка живе східнохристиянською традицією і виховує провідників суспільства, професіоналів для служіння в Україні та за її межами – в ім'я слави Божої, спільного блага і людської гідності» [51]. Ні студентів, ні працівників даної наукової установи не дискримінують за конфесійною ознакою, однак превалювання східнохристиянської традиції надзвичайно помітне (щоденні молитовні зібрання з участю греко-католицьких священників, традиційне християнське привітання тощо).

Другим у типології А. Карафложки запропонований конфесійний тип релігійного дискурсу. До нього відносяться офіційні вебсторінки різних

традиційних та нових релігійних організацій. На таких ресурсах здебільшого розміщено інформацію про доктрини, релігійні практики, культові споруди тощо. Дослідниця звертає увагу на особливість таких ресурсів – конфесійну заангажованість. До цього типу можна віднести, наприклад, «Офіційну мережу сайтів Української Православної Церкви» [293]. На ресурсі розміщено інформацію про очільників церкви, створено вебатлас усіх єпархій, монастирів, кафедральних соборів та храмів, що належать конфесії. Сайт функціонує, постійно оновлюється завдяки розміщенню інформації про діяльність священників у різних регіонах України, про реалізацію місії православної церкви. Що ж до конфесійних ресурсів інших українських християнських церков, то їхня мережа також із кожним роком зростає. Додамо, що здебільшого на сайтах конфесійного типу відсутні онлайн-чати, форуми для обговорення, що унеможливорює зворотний зв'язок між духовенством і вірянами, якщо не враховувати позиції «Контактна інформація», що містить адреси і номери телефонів.

До цього ж типу можемо віднести офіційний сайт Папи Римського [276], відкритий на Різдво (25 грудня 1995 р.), коли Римо-Католицьку Церкву очолював Папа Іван Павло II. Мережа сайтів Ватикану функціонує завдяки трьом комп'ютерам, названим на честь архангелів: «Рафаїл» є хранителем інформації, «Гавриїл» займається обробкою електронних послань, а «Михаїл» покликаний знешкоджувати комп'ютерні віруси» [59]. Структуру сайту Папи Римського складають: бібліотека, архів, віртуальна експозиція музеями Ватикану, офіційні папські документи, інформація про діяльність Папи і загалом Римської курії.

Сайт функціонує на 9 мовах, однак двадцять років тому він був доступний лише сімома: італійською, французькою, англійською, німецькою, португальською, іспанською, латиною. Як зауважує дослідниця О. Добродум, «у зв'язку з «цитатним конфліктом», з жовтня 2006 р. всі проповіді Папи Римського стали публікуватися і арабською мовою» [59]. Сучасний сайт Папи Римського також можна переглянути китайською.

Наступним у запропонованій А. Карафложкою типології релігії в мережі є персональний тип. Сюди дослідниця відносить сторінки і сайти, створені окремими людьми, які мають на меті поділитися релігійними переконаннями, ідеями, досвідом, поспілкуватися з іншими віруючими, обговорити доктрини релігій. Прикладом персонального типу можна вважати сайт священника Костянтина Пархоменка [283]. Це блог духівника, який розміщено на православній платформі «Азбука віри» [263]. Його персональна вебсторінка поділена на рубрики: бібліотека, аудіо та відео. Ті, своєю чергою, містять підрубрики. Зокрема в рубриці «Бібліотека» міститься вкладка «Відповіді на запитання», де миряни можуть анонімно чи у відкритій формі поставити запитання отцю Костянтину. В рубриці відео священник пропонує послухати і переглянути записи його проповідей, тлумачення Євангелія або Старого Завіту. Також на деякі запитання отець Костянтин відповідає у відеоформі. Варто зауважити, що блог містить вкладку «гостьова книга», клікнувши на яку, відкриваємо форум, де люди можуть комунікувати між собою.

Нерідко релігійні явища, завдяки динаміці мережі і співучасті користувачів інтернету змінюють тип у межах вищезгаданої типології. Прикладом такого явища може бути віртуальна католицька єпархія Партенія [307]. Як згадує з цього приводу М. Лукіна, «у 1995 р. нормандського єпископа Дж. Гейлот, що впав у немилість у Ватикані, було переведено із Франції в алжирську провінцію Партенію, територію якої, здебільшого, займає пустеля Сахара. Єпископ Гейлот створив сайт, свого роду віртуальну єпархію, назвав її «Єпархія без кордонів».

Тепер із Сахари він може звертатись до мільйонів людей, закликаючи до терпіння і боротьби з насильством» [130, с. 49]. На сьогодні цей сайт функціонує 7 мовами, а на головній сторінці розміщено цитату єпископа Гейлота, що висвітлює основну мету ресурсу: «Партенія – це область свободи, де можна вступити в діалог з усіма народами землі» [307]. Сайт перетворився на комунікаційну платформу віруючих, де вони не лише черпають корисну інформацію на релігійну тематику, але й можуть

висловлювати критичні міркування чи зауваження щодо реструктуризації віртуальної єпархії.

Останній у досліджуваній типології – суб'єктивний тип, до якого дослідниця включила дискурси із критикою релігії. Сюди вона відносить окремі опозиційно налаштовані до будь-якої іншої традиції групи віруючих. Як приклад цього типу релігійного дискурсу у віртуальному просторі А. Карафложка називає мережу сайтів ісламістського руху Талібан [288]. З приводу талібів йдеться не про критику наявних релігій, а про повне заперечення будь-якої іншої релігії, кровну війну за власні релігійно-ідеологічні переконання.

Прикладом критичного осмислення існуючих релігій можна також вважати сторінки у популярній серед молоді віртуальній енциклопедії, прототипі Вікіпедії – Луркомор'є [272]. На її сторінках можна знайти багато неформальних, неоднозначних, подекуди неприпустимих пояснень предметів, явищ, людей. Однак, увесь сарказм, що притаманний особам, які ведуть ці сторінки, аргументований і дуже інтелектуальний, що притягує до сайту інтернет-користувачів. Наприклад слово «релігія» в цій енциклопедії відсутнє, а коли задати його в пошуку по сайту Луркомор'є, то висвітлюється сторінка про сектантів. Це означає, що редактори сайту розглядають релігію як сектантство, а релігійні течії – як його різновиди, тим самим критикують не стільки віруючих людей, як, власне, явище релігії.

Релігія у мережі присутня не лише у вигляді доступних вебсайтів чи вебсторінок. Сучасний інтернет-користувач не обмежується лише інформаційними ресурсами, він переносить у віртуальний простір практично все реальне релігійне життя, для задоволення духовних потреб онлайн. Йдеться про інтернет-церкви, онлайн-богослужіння, віртуальні релігійні практики, релігійне місіонерство тощо. Як зауважує канадський дослідник Х. Хелланд, «багато людей, що подорожують по інтернету, хочуть отримати більше, аніж просто інформацію. Вони також хочуть реалізовувати в мережі свої релігійні потреби» [250, с. 297]. Коли йдеться не лише про функцію

інформатизації, а про реалізацію релігійних потреб у віртуальній реальності, то це вказує на наступний етап віртуалізованої релігійності. Для цього етапу характерна поява мережевої релігійної ідентичності. Для кращого забезпечення комунікації між представниками однієї релігійної конфесії у мережі формуються групи, товариства за інтересами, які об'єднують однодумців з цілого світу. Ці групи сприяють формуванню тісних міжособистісних зв'язків. Колективні рішення, прийняті шляхом обговорення у мережевих групах, часто мають реальні наслідки для релігійної конфесії. Усі ці фактори приваблюють людину, наділяють її відчуттям важливості та необхідності, що сприяє асоціації себе з цією мережевою спільнотою, а отже – формуванню мережевої релігійної ідентичності.

Часто це віртуальне життя стає різноманітнішим і більш відповідним духовним та інтелектуальним запитам індивіда, ніж досвід, отриманий у реальній релігійній общині. Традиційні християнські церкви, як-от православ'я і католицизм, не визнають віртуальних обрядів і закликають парафіян приходити в храми для спільної участі у церковних службах і таїнствах, тому сучасна людина може вести «подвійне релігійне життя»: бути членом християнської церкви і паралельно відвідувати релігійні інтернет-спільноти. Лояльно ставляться до реалізації духовних потреб за допомогою мережі протестанти. Так «у Швейцарії лютеранський священник Якоб Ветштельман практикує пасторське опікування віртуальною паствою. Він є фундатором Пасторської служби Інтернету, яка опікується як католиками, так і протестантами цієї країни. Проект було започатковано у вересні 1995 р. як приватну ініціативу одного священника. Сьогодні Пасторська служба складається з команди консультантів (священників, соціологів, психологів) з німецькомовної частини європейського регіону» [130, с. 48]. Анонімність служби, швидке реагування на запити віруючого, можливість консультувати і підтримувати його в критичні періоди життя, незалежно від часу доби і місця перебування, зробили цю службу популярною серед інтернет-користувачів.

Оскільки такі суспільні запити знайшли відгук серед представників релігійних організацій (протестантська Пасторська служба Інтернету), то реалізація релігійних потреб за допомогою віртуальної реальності серед вірян є логічною реакцією на створення таких віртуальних платформ. Саме тоді, на наш погляд, почали з'являтися нові або трансформовані форми релігійності у віртуальному просторі, які скеровують людину до певних сакральних-культових дій. Тут уже не йдеться про традиційну релігійність: її замінює віртуалізована.

Однією із найпоширеніших форм віртуалізованої релігійності є інтернет-богослужіння – цифрові аналоги реальної служби. Релігійні організації поступово опановують технічні можливості інтернету і вже навчилися використовувати потокове відео для трансляції богослужіння. Прикладом може служити трансляція Великодньої меси у Ватикані. Можливість бути присутнім на святковій літургії випадає не кожному, але завдяки цифровим технологіям люди з усього світу у реальному часі можуть долучатись до цього богослужіння.

Водночас, можемо говорити про вищий рівень участі в інтернет-богослужіннях, що реалізується у тривимірних віртуальних програмних середовищах. Людина присутня на літургії в реальному часі завдяки «аватару» – анімаційному інтерактивному об'єктові, що представляє користувача у віртуальній реальності. Здебільшого, богослужіння такого рівня відбуваються в інтернет-церквах, які також є частиною віртуалізованої релігійності.

Як приклад можна розглянути інтернет-церкву «Едем» [270], що передбачає богослужіння лише для зареєстрованих користувачів. Ця спільнота не має свого аналога в реальному світі і не прагне до його створення. На офіційному сайті вказано, що «інтернет-церква «Едем» не покликана замінити помісну церкву. Інтернет-церква «Едем» – це місце, куди можуть прийти віруючі, які через різні обставини не можуть відвідувати свою помісну церкву. Чимало віруючих, що перебувають в гоніннях і не

можуть відкрито відвідувати помісну церкву, але ніхто не може заборонити їм відвідувати помісну церкву в інтернеті і поклонятись Господу в себе вдома» [270]. Засновник інтернет-церкви «Едем» П. Чепурненко наголошує, що його віртуальна церква не прагне замінити реальну, але вона може стати першим кроком невіруючої людини на праведному шляху. «В інтернет-церкву можна потрапити завдяки кільком рухам рукою. І якщо невіруюча людина ходить в інтернет-церкву, їй потім буде легше увійти в помісну церкву» [270]. Діяльність інтернет-церкви «Едем» полягає в богослужіннях, молитвах, пожертвуваннях і комунікації між її прибічниками. На сайті інтернет-церкви «Едем» функціонують форуми й міні чати для спілкування, ведуться опитування відвідувачів сайту для покращення роботи інтернет-церкви, існує рубрика «запропонувати тему молитви», де кожен може заповнити форму, вказавши тему молитви, і священники віртуального храму обіцяють помолитись відповідно до потреб віруючого.

Інтерактивність, багатовимірність, психологічний комфорт, толерування усіх проявів людської діяльності в інтернеті створили сприятливий мікроклімат для функціонування віртуальних церков. Прихильність віруючих людей до нового типу церкви може бути пов'язана із аксіологічними проблемами традиційної церкви. Як відзначає Л. Компанцева: «Сучасна церква – швидше місце проведення часу, ніж спосіб здійснення спілкування з Богом. Більшість людей нині в церкву не ходить. Або не ходять так часто, як це необхідно відповідно до канонізованої традиції. Інтернет, нова соціальна реальність, що породжує світ майбутнього, у тому числі і світ релігійний. Наше завдання – створити віртуальну церкву майбутнього. Таку церкву, яка забезпечувала б продовження релігійної традиції, була, при цьому, віртуальною» [106]. Вона пов'язує таку необхідність із кризою традиційної церкви, яка перетворилась на соціальний інститут, що забезпечує безліч людських потреб, окрім власне релігійних.

Одним із перших реалізував проект віртуальної церкви «Міжнародна християнська інтернет-церква», угорський пастор Ласло Банфі. Ідея такої

церкви виникла у нього не випадково, адже він сам постраждав за свою віру і був обмежений у реалізації релігійних практик. Мета, яку переслідують пастори інтернет-церкви, допомогти віруючим отримати належну духовну підтримку незалежно від місця їхнього знаходження. «У таких країнах, як Саудівська Аравія чи Китай небезпечно бути християнином. Але, все ж, там є багато християн, які повинні приховувати свої релігійні вподобання і тому не можуть відкрито відвідувати церкву, – вважає пастор Банфі. – Для них богослужіння через інтернет – єдиний вихід» [266].

У жовтні 2001 р. свою інтернет-церкву відкрив Брюс Томпсон. Кіберцерква Томпсона є єкуменічною. За пів року до початку розробки її сайту відвідувати цю інтернет-церкву захотіли біля 40 тисяч осіб. У церкви є свій пастор, батько Брюса, Ден Томпсон. Декілька десятків онлайн-сповідальних, які працюють цілодобово, підтримуються на добровільній основі релігійними діячами. На сайті проводять прямі трансляції недільних служб і молитов у форматі потокового відео. Брюс Томпсон вважає, що віртуальна церква буде набагато ефективнішою, ніж та, яка складена з цегли: «Церква – це люди, а не будівля. В Біблії сказано, що Бог велів збиратися разом і що він перебуватиме з тими, що зібралися в ім'я Його. Саме це ми і робимо, тільки трохи по-іншому» [130, с. 49]. Описані віртуальні церкви діють на благодійницькій основі, і згідно зі своєю метою, є відкритими для будь-якого християнина незалежно від його територіальної чи расової приналежності. Припускаємо, що саме лояльність, доступність, відкритість і раціональний підхід до створення інтернет-церков об'єднує навколо них все більше людей.

Ще одним проявом віртуалізованої релігійності є онлайн-молитва. Уже згадувана дослідниця А. Карафложка зауважує існування великої кількості видів віртуальної молитви у мережі. «Можна молитися про когось або про щось; можна попросити людей помолитися за тебе або твою сім'ю в будь-якій ситуації, яку тільки можна уявити. Існують віртуальні молитовні кімнати, а

також сайти, присвячені спірним питанням, пов'язаним з молитвою, – наприклад, молитва як варіант медичного лікування» [251, с. 283–284].

Як приклад такого явища, можна розглянути вебсайт «Християнський молитовний центр» [299]. На головній сторінці сайту описано основну мету та перспективи розвитку ресурсу: «Створюючи цей сайт, ми хотіли б допомогти всім, хто молиться, глибше зрозуміти сутність молитви, зібравши різносторонній, різноманітний і десь навіть суперечливий матеріал, присвячений молитві і людям, що моляться» [299]. Також творці сайту розробили спеціальний майданчик, де інтернет-користувачі можуть розповісти про свої проблеми і попросити про молитву. У перспективі сайт планують запустити англійською мовою, щоби зробити його доступним для іноземної аудиторії. На сьогоднішній день сайт функціонує лише російською, однак вже сьогодні молитовні прохання на цьому ресурсі залишають дуже багато людей не лише з Росії, а й з інших регіонів світу.

Існує велика кількість україномовних ресурсів для онлайн-молитви. Одним із таким є «Молитовник» [274]. Він розроблений у вигляді форуму, який щодня поповнюється новими молитвами на всі випадки життя. Тут можна знайти молитви на щодень, молитви перед різними іконами, наприклад – Пресвятої Богородиці (Почаївською, Києво-Печерською тощо), молитви проти хвороб і перед смертю. Під кожною молитвою є віконечка для коментарів, обговорень. Цією функцією можуть скористатись лише зареєстровані користувачі.

Завдяки такій функції віртуального простору, як інтерактивність сьогодні кожна людина, яка має доступ до мережі, може відправити молитву чи молитовне прохання до будь-якого святого місця. Це послання, завдяки посередникам, здебільшого волонтерам, буде доставлене і, при необхідності зачитане в адресованому місці. Це явище українська дослідниця О. Муха називає «віртуальним представництвом» [255, с. 109]. Прикладом такого ресурсу може слугувати сайт «Стіна Плачу» [285]. На цьому сайті цілодобово ведеться пряма трансляція зі святого місця. Також, завдяки волонтерам з

Ізраїлю, ваша записка з молитовним проханням буде роздрукована і віднесена до Стіни Плачу.

Якщо онлайн-молитви та онлайн-богослужіння здебільшого дозволені традиційними церковними організаціями, як такі, що не несуть загрози, то здійснення релігійних обрядів і практик у мережі отримали негативну оцінку. Проте інтернет-платформи функціонують таким чином, щоби заохотити своїх користувачів якщо не регулярно реалізовувати ритуали за посередництва мережі, то принаймні спробувати це зробити. Однак не слід ототожнювати пропедевтичних ресурсів із описовою інформацією про релігійні практики традиційних конфесій та сайти для проведення ритуалів (нові релігійні течії, язичництво тощо).

Прикладом пропедевтичного ресурсу, можна вважати віртуальну парафію – Храм Великомученика Дмитрія Солунського [277]. Окрім загальної інформації тут описані канонічні особливості здійснення християнських таїнств, релігійних практик під час різних видів богослужіння (Різдвяного, Великоднього тощо).

Теоретик мережевого суспільства М. Кастельс вважав, що «ціною включення культурних явищ у нову інформаційно-технологічну систему віртуалізованої реальності є адаптація цих явищ до її логіки, мови, до її кодування і декодування» [96]. Тому поява ресурсів для онлайн-сповіді, кіберпохоронів, кіберпанахид чи онлайн-медитації виглядає логічним наслідком віртуалізованої релігійності.

Одним із ключових Таїнств християнської церкви вважається сповідь людини перед Богом за посередництвом священника, адже саме на нього покладено місію прощення і відпущення гріхів. У віртуальному просторі з'явився аналог – онлайн-сповідь. Навколо цього явища віртуалізованої релігійності одразу виникло багато дискусій, пов'язаних із нівеляцією сакрального компонента під час сповіді в мережі. Першими зреагували на таке мережеве вільнодумство представники католицької церкви. Щоб уникнути суперечок та непорозумінь із паствою, були опубліковані офіційні

документи щодо неприпустимості віртуальної сповіді. Наприклад перуанські єпископи заборонили сповідатися через інтернет. Конференція католицьких єпископів країни опублікувала офіційне роз'яснення про порядок здійснення церковних таїнств, зокрема, що для таїнства сповіді необхідна фізична присутність віруючого і персональна заява про його гріхи священнику. Католицькі ієрархи також нагадали своїй пастві, що віртуальна реальність «не може підмінити собою справжню присутність Христа в Євхаристії, сакраментальну реальність таїнств і соборну молитву християнської общини» [130, с. 48].

У квітні 2001 р. Папська рада з суспільних зв'язків Римо-Католицької Церкви випустила документ, у якому затверджувалося те, що сповідь завжди повинна відбуватися віч-на-віч із живим священником. «Інтернет – це чудовий інструмент для проповіді і входження у християнство, а також для батьківських служб, але неможливо сповідатися в онлайні» [69, с. 371]. Натомість реакція протестантських церков була кардинально протилежною до католицької. На сайті mysecret.tv була розроблена міжкуменічна платформа «Life Church» [305] для анонімної сповіді в мережі. Вважаємо, що така лояльність зі сторони протестантської громади пов'язана із функцією навернення представників інших релігійних конфесій у протестантизм. Оскільки діяльність протестантських громад зосереджена на прозелітизмі, то кожен метод вербування для досягнення цієї мети може бути виправданий.

Одним із семи Таїнств християнської церкви є хіротонія, або Таїнство священства, під час якого відбувається посвячення чоловіка у духовний сан священника. Для того, щоби пройти цей своєрідний обряд ініціації, чоловік, окрім відповідної освіти, повинен мати чітке усвідомлення покладених на нього обов'язків і реалізовувати їх відповідно до місії церкви. Таїнство священства приймається від архиєрея винятково під час церковної літургії за присутності мирян. Творці новітнього релігійного руху «Універсальна церква життя», які сповідують ідею, що будь-яка людина має право отримати сан священника, проводять обряд дистанційно.

Процес висвячення досить простий і не вимагає жодних попередніх погоджень, окрім заповнення відповідної заяви на сайті руху [171]. Після того, коли «посвяченого» внесли у внутрішню реєстрацію священників, він може розпочинати свою діяльність. Офіційно така організація існує з 1959 р. в Америці, однак, завдяки масовому доступу до інтернет-мережі, її діяльність розширюється. Щомісяця у різні куточки світу представники «Універсальної церкви життя» розсилають біля 10000 сертифікатів про висвячення в сан священника. Отже йдеться про ще одну форму віртуалізованої релігійності – онлайн-священництво.

Онлайн-священництво – дуже серйозна форма загравання із сакральним. Якщо людина переконана у реальності такого висвячення, то вона розвиває активну діяльність за межами віртуального простору, знаходить однодумців, об'єднує навколо себе аудиторію. Такі речі нівелюють християнські канони і ставлять під сумнів інститут священництва. Оскільки ніхто на ресурсі «Універсальної церкви життя» не перевіряє даних про зареєстровану персону, то священничий сан може отримати будь-хто – і тварина, і людина. Зрозуміло, що жодна християнська конфесія не визнає сертифікатів «Універсальної церкви життя» і засуджує такі дії. За відсутності правового регулювання діяльності мережових спільнот зробити з цим нічого не можливо.

Ще однією формою віртуалізованої релігійності є віртуальні цвинтарі, які, радше, можна вважати віртуальними некрологами, де розміщують інформацію про життя і смерть людини. Для прикладу, в Рунеті в 2010 р. розпочав функціонувати сайт «Віртуальний цвинтар» [267]. Ідею творці цього ресурсу запозичили у китайців, і адаптували до російського інтернет-простору, наголошуючи, що «віртуальний цвинтар – це не просто ще один сайт у мережі, тут ви можете вшанувати пам'ять дорогої вам людини і висловити співчуття родині та друзям померлого» [267]. Сайт складається з рубрик: могили знаменитостей, де є підрубрика «різне», що передбачає також розміщення інформації і про смерть простої людини, рубрики

віртуальних кладовищ, епітафій, рекламні статті і контактна інформація. Особливістю сайту є лічильник, що підраховує, скільки «захоронено» знаменитостей, а скільки простих людей, на базі ресурсу. На сайті є додаткова опція «поставити» свічку за померлого, яка може горіти вічно. Окрім того, на головній сторінці розміщений аудіоплеєр з «музикою для душі», але не зрозуміло для чиєї душі: померлого чи людини, яка просто зайшла відвідати сайт.

Формою віртуалізованої релігійності, що отримала схвалення серед представників традиційних релігійних конфесій є віртуальне місіонерство. Воно полягає у розповсюдженні релігії на нові території і людей за рахунок благодійності та просвітництва у мережі. Дослідниця релігії в інтернеті Л. Компанцева вважає, що «віртуальна місіонерська діяльність полягає у створенні умов для духовного спілкування між незнайомими людьми. Схоже до церкви, яка створює і підтримує ритуали і традиції для духовного спілкування між паствою і з паствою» [106]. Особливу увагу місіонерській діяльності в мережі також надають представники православного духовенства, які вважають, що за місіонерством – майбутнє церкви.

У сучасному віртуальному просторі особливо актуальною є ще одна форма віртуалізованої релігійності – віртуальне паломництво. Таку форму визнали доцільною усі християнські течії. Мережеві віртуальні паломництва отримали благословення від Папи Римського Івана Павла II. «Внаслідок того, що Саддам Хусейн заборонив Папі в'їзд до Іраку у 2000 р., де він хотів відвідати місце народження Авраама, стародавнє місто Ур, Іван Павло II розпочав своє паломництво віртуально» [58]. Завдяки цифровим технологіям ступати слідами Папи отримали можливість усі бажаючі, які долучились до віртуального паломництва в режимі онлайн. У 2002 р. архієпископ Агостіно Маркетто, секретар Папської Ради з пастирської опіки над мігрантами і подорожуючими, закликав сприяти розвитку інтернет-паломництва.

Ця пропозиція прозвучала на III Міжнародному конгресі, присвяченому розвитку паломництва до відомих санктуаріїв Європи. «У даний час в мережі

представлено велику кількість санктуаріїв, і завдяки цьому сучасному засобу комунікації віруючі зможуть легко відвідувати улюблені святині» [59], – вважає архієпископ Маркетто. За його словами, для багатьох віртуальне паломництво – єдина можливість відвідати той чи інший санктуарій. Щоби здійснювати паломництво реально, особливо до віддалених святинь, релігійна людина має бути матеріально забезпеченою, а от щоби віртуально відвідати санктуарії, їй досить знайти відповідну онлайн-платформу (які дуже активно розвиваються), де в режимі реального часу вона може здійснити паломництво.

Важливе питання щодо ролі віртуального паломництва і в цілому щодо форм віртуалізованої релігійності піднімає вітчизняна дослідниця О. Муха: «Без сумніву віртуальне паломництво по Мецці чи твіт на Стіну Плачу не замінять фізичної присутності і відповідних переживань, але головне питання у тому, чи підготують ці віртуальні практики віруючого до більш свідомого і глибокого осмислення релігійних практик, чи редукує його співучасть до ігрової форми, що так характерна для віртуальної реальності?» [255, с. 110]. Порушена проблема має глибокі свідомісні начала і повністю лежить на відповідальності самого віруючого. Поки для індивіда помітна межа між реальними духовними практиками і віртуальною імітацією, доти редукування духовних цінностей не матиме місця. Однак у дельозівській концепції реальне і віртуальне уже злились до купи, і лише оптика сприйняття надає можливість розрізнення реальностей.

Незважаючи на спроби релігійних організації тримати під своїм контролем окремі сайти чи пошукові системи, віртуальний простір надає віруючій людині значно більше можливостей для самовизначення і самоідентифікації. Завдяки необмеженому доступу до сайтів, наповнених різноманітним контентом, зокрема з релігійної проблематики, людина, в силу власних аналітичних здібностей, робить вибір на користь тих чи інших ідей. Зрештою, як писав М. Епштейн, «усі ми є свідками зародження принципово

нової культурної віхи, пов'язаної з новітніми технологіями і не можемо сліпо піддаватись есхатологічним настроям» [68].

Аналіз віртуалізованої релігійності буде неповним, якщо ми пропустимо явище кіберрелігії. Детальне дослідження цієї проблеми здійснив релігієзнавець А. Забіяко. Він означає кіберрелігію як «релігійну формацію, що виникає та існує завдяки комп'ютерним технологіям, як наслідок навмисної інтелектуальної діяльності людини» [97, с. 19]. Більше того, він зауважує, що прибічники кіберрелігії вбачають у віртуальній реальності Вищу сутність, яка домінує над світом людських можливостей, а інноваційні технології, наділяють божественними атрибутами. Кіберрелігія – це типовий приклад сучасної квазірелігії, адже вона не має теологічного підґрунтя. Як стверджує дослідниця К. Колкунова, «квазірелігія – це система вірувань і практик, що тимчасово існує у свідомості певної групи людей» [102, с. 306]. Коли псевдорелігійний туман розсіюється або необхідність в сакралізації зникає, тоді й сама квазірелігія втрачає свою актуальність.

Першою офіційно зареєстрованою кіберрелігією став копімізм, що дослівно з англійської перекладається як «сору me – копією мене». Копімісти прагнуть до вільного обміну інформаційними файлами, в тому числі – музикою, аудіо- та відеозаписами. Засновником інтернет-релігії копімізму став 19-річний студент філософського відділення Уппсальського університету Ісаак Герсон. В 2010 р. шведський уряд надає копімізму статус офіційної релігії [271]. Основна заповідь копімізму: будь-яка інформація є священною. Відповідно до релігійних уявлень прихильників цієї релігії інтернет вважається особливим сакральним середовищем, адже є найбільшим інформаційним простором.

Якщо копімізм отримав офіційний статус релігії і був визнаний урядом Швеції, то Apple religion претендує на цей статус номінально хоча б тому, що за кількістю прибічників перевищує адептів однієї зі світових релігій – буддизму. Зростання чисельності прихильників Apple religion, поява теоретичних обґрунтувань на користь релігійної приналежності цього

феномену та перші експериментальні дослідження дають підстави для детального аналізу цього явища.

Першим, хто звернув увагу на «істеричне поклоніння продукції компанії Apple» та порівняв це із релігійним фанатизмом, був датський дослідник М. Ліндстром [123]. Перш ніж сакралізувати Apple religion, вважаємо за необхідне розглянути це явище крізь призму характерних для традиційного поняття релігії ознак. За методологічну основу для цього аналізу пропонуємо взяти розвідку сучасного французького релігієзнавця Ф. Флінна «Церква Саєнтології: характеристики однієї релігії». На основі дослідження особливостей світових релігій він виокремлює три характерні ознаки, якими повинен володіти рух, щоби визначатись як релігія. Йдеться про те, що: «...по-перше, релігія повинна володіти системою вірувань або доктрин, які визначають відношення віруючих до останнього сенсу життя (Бога); по-друге, система вірувань повинна виходити з релігійних практик, які можна поділити на норми поведінки та обряди і церемонії; по-третє, система вірувань і практик повинна об'єднувати віруючих або членів у такий спосіб, щоб утворити спільноту, яку можна ідентифікувати, яка має адміністрацію чи ієрархію, чи конгрегацію і яка діє, послуговуючись ідеєю духовності, в гармонії з кінцевою метою життя» [246]. Науковець стверджує, що ці критерії помітні у всіх релігіях, однак не кожна сучасна «практикуюча релігія» їх містить, що ставить під сумнів її релігійну легітимність.

Також кожна релігія підтримується і супроводжується релігійною вірою її adeptів. Коли мова йде про релігійну віру, то варто врахувати певні особливості, які відрізняють її від віри як такої. Прикладом пояснення, що таке релігійна віра, можуть слугувати рядки із біблійного Послання до євреїв апостола Павла: «Віра ж є здійснення очікуваного і впевненість в невидимому» [24, Євр. 11:1]. Йдеться про абсолютну переконаність в істинності предмета віри і в тому, що очікуване збудеться. Маючи релігійну віру, людина приймає релігійні догмати за істинні та рішуче їх дотримується,

адже вважає, що така віра є виявленням індивідуальної форми відданості трансцендентній сутності (Богу, Творцю, Всевишньому тощо).

Можна ствердити, що власне такого типу релігійна віра не лежить в основі Apple religion, оскільки віра у продукти Купертінівської компанії є езотеричною. Людині говорять, що продукція Apple досконала, після користування ним вона пересвідчується в цьому, у цей момент вона починає вірити. Проте ця віра хистка, тимчасова і покликана для того, щоб задовольнити духовні бажання людини до тих пір, поки не з'явиться інший «творець» технічного культу.

Натомість у традиційних релігійних системах «апгрейд» догм, що існують, лише зміцнює релігійну віру adeptів. Прикладом цьому можуть слугувати Старий і Новий Завіт християнського Святого Письма – Біблії. Ідея богообраності ізраїльського народу є центральною ідеєю Старого Завіту, тоді як в апостольських писаннях Нового Завіту сказано, що спасеться кожен, хто увірує: «Якщо визнаєш своїми устами Господа Ісуса й повіриш у своєму серці, що Бог підняв Його з мертвих, то спасешся» [24, Римл. 10:9]. Тут йдеться про реконструкцію ідеї богообраності, що в результаті призвело до посилення релігійної віри та навернення значної кількості людей у християнство.

Про творця культу Apple журналіст А. Дойчман написав книгу з назвою «Друге пришествя Стіва Джобса», яку фанати Apple religion вважають «Священним Писанням». У книзі описано події від кризового періоду компанії (1985 р.) до створення новітньої стратегії розвитку і повернення першості Apple на світовому ринку (1997 р.). Основну ідею книги «яблучні фанати» трактують за аналогією християнської ідеї Воскресіння, де смерть долається життям, а кожен грішник покаювшись може стати праведником. У християнстві Ісус Христос своєю смертю і Воскресінням дарує людям знання про вічне життя після смерті, у трактуванні Ф. Флінна – «останній сенс життя». «Месія Джобс» подарувати вічне життя своїм фанатам не може.

Ще однією характеристикою релігії є чітка ієрархія у релігійній спільноті. Традиційною для такої ієрархії є наявність релігійних героїв – святих, пророків, які відіграють роль медіума між Богом та людьми, проповідують священне вчення, своїм праведним життям показують приклад грішникам. У християнському віровченні центральною постаттю є Ісус Христос – Син Божий, який прийшов на землю, щоб передати священне знання людям і допомогти їм отримати вічне життя. Після Воскресіння Ісус Христос повернувся у Дім Батька свого, а його діяльність продовжили апостоли. Відтак вибудовується чітка ієрархія: Бог – Ісус Христос – апостоли – християни, яка об'єднується завдяки ідеї про трансцендентне знання.

В Apple центральною постаттю є засновник компанії С. Джобс. Він виступає в ролі головного ідеолога компанії, творця «яблучної релігії», тобто є Деміургом в очах прибічників Apple religion. Натомість роль медіума між Джобсом і людьми виконує продукція компанії – iPhone, яку ті між собою називають JesusPhone. Можна вибудувати на певну ієрархію: С. Джобс – JesusPhone – кінцевий споживач. Вона функціонує завдяки матеріальному обміну, тому не містить жодних релігійних ознак.

Наступною характеристикою, традиційною для світових релігій, є ідея протистояння добра і зла – дуалізм релігії. У компанії Apple (добро) завжди були супротивники – корпорації IBM, Microsoft (зло); між ними постійно триває протистояння. Прихильники Apple religion називають такі сутички «holymar», що дослівно з англійської перекладається як «священна війна». В середовищі користувачів Apple існує також поняття «switchers» (з англ. «ті, що переключились»). Його використовують для називання тих людей, які перейшли з однієї платформи (наприклад Windows) на платформу Apple, тобто зробили правильний вибір між злом і добром [37, с. 22]. Для традиційних релігійних систем прозелітизм також є характерним. Український релігієзнавець В. Єленський зауважує, що «історія християнства – це великою мірою історія навернення до нього дедалі

більшого числа народів»[71, с. 37]. Якщо порівнювати навернення до християнства і switchers adeptів Apple religion, то в першому випадку це виважене, обумовлене великою кількістю факторів рішення, якому передують культові практики цієї релігії (хрещення, миропомазання тощо). Натомість switchers не містить жодної обрядовості, не викликає почуття відповідальності, може мати тимчасовий характер.

Ще однією рисою, характерною і для Apple religion, і для світових релігій, є паломництво. Наприклад хадж (паломництво в ісламі) повинен здійснювати кожен спроможний на це мусульманин хоча б один раз у житті. Паломництво в ісламі розглядається як подвиг благочестя і належить до сакральних релігійних практик, сформованих упродовж столітньої історії ісламської релігії. Хадж супроводжується ревними молитвами, суворим постом, аскезою та низкою обрядів, характерних для певного різновиду паломництва.

Натомість паломництво в Apple religion полягає у відвідинах відкриття чергового магазину компанії на одному із континентів або ж у «паломництві» на першу презентацію новинок Apple. Нерідко, щоб відвідати магазин Apple, люди вистояють у черзі від кількох годин до кількох днів. Таке паломництво має прагматичний характер, не містить ознак обрядовості, є довільним прагненням фаната продукції Apple першим купити новинку компанії.

У лютому 2011 р. британські вчені Ю. Галлінат та С. Кун за допомогою функціонального магнітно-резонансного томографа провели дослідження, результати якого, дали підстави вважати, що продукція Apple активує так званий «острівцець Рейля» в корі головного мозку людини, який відповідає за любов та співпереживання. Ця ж частина мозку була активною, коли віруючим людям показували певні атрибути, символи їхньої релігії. Отже, згідно з Ю. Галлінатом та С. Куном мозок споживачів Apple в певному сенсі сприймає продукцію компанії, як релігійну, таким чином було експериментально доведено існування Apple religion [81]. Однак одразу ж з'явилися контраргументи стосовно достовірності оприлюдненої інформації.

Так, зокрема, нейропсихологи пояснюють, що «острівець Рейля» активізується і при інших емоційних проявах, таких як гнів, увага, біль, відраза тощо. Отож не можна із упевненістю заявляти, що така активність у корі головного мозку свідчить про релігійні почуття індивіда до свого iPhone.

Аналіз Apple religion не дозволяє стверджувати про наявність сакральної компоненти у цьому феномені. Наявні ознаки характерні для іншого соціального явища – корпоративної релігії – маркетингової стратегії компанії, що прагне вдало реалізувати свій продукт. Для розуміння явища корпоративної релігії варто звернутися до його теоретика Й. Кунде, який вбачає сутність будь-якої успішної компанії саме в ньому. «В основі корпоративної релігії лежать цінності, які продукує компанія. Те, як ці цінності сприйматиме потенційний споживач і буде індексом успішності компанії» [113, с. 20]. Дослідник зазначає, що осердям корпоративної релігії є віра керівництва, співробітників та ринку (кінцевого споживача) в ідею розвитку компанії, яку пропонує релігійний вождь (в Apple – це С. Джобс). Відтак народжується новий тип лідера – релігійний вождь на ринку, який стає втіленням власного бренду. Що ж стосується товару, то він перетворюється на бренд-релігію, в якій вдало поєднані функціональні характеристики. Тому в соціально-економічній сфері можна декларувати появу Apple religion як корпоративної релігії компанії, а в релігієзнавчому дискурсі – лише як квазірелігійний феномен.

3.2. Релігійність в епоху постмодерну та її нові вияви у мережевому суспільстві

Нові соціокультурні тенденції, що з'явилися у другій половині XX ст., в історико-філософських джерелах отримали назву постмодернізму. Ця нова парадигма – реакція на кризу в загальноєвропейській свідомості, що була спричинена тотальним розчаруванням у цивілізаційному прогресі, науковому поступі, філософських ідеях, що породили тоталітарні режими і призвели до

мільйонів жертв. Міфи модерну остаточно розвіялись після Другої світової війни, і, як вдало окреслила С. Зонтаг, прийшов період «нової сприйнятливості» – період постмодернізму. Як зазначила А. Мак-Роббі, «посмодернізм потрапив у різноманітні лексикони швидше, ніж більшість інших інтелектуальних категорій. Він вийшов за рамки таких галузей, як історія мистецтва та політична теорія, і тепер його можна зустріти на сторінках журналів, присвячених молодіжній культурі й моді. Здається, нині він позначає щось більше, ніж просто примхи смаку» [цит за 197, с. 237].

Американський теоретик постмодернізму Ф. Джеймсон стверджує, що постмодернізм народився внаслідок «зсуву від опозиційного статусу до позиції гегемона – зрушення, що його зазнала класика модернізму, завоювання нею університетів, музеїв, художніх галерей та фондів, асиміляції різноманітних «високих» модернізмів, канонізації та наступного розповсюдження всіх тих елементів модернізму, котрі наші діди сприймали як неподобні, скандальні, непристойні, аморальні й антисоціальні» [56, с. 37]. Опираючись на цю тезу можна констатувати, що постмодернізм був частиною популістського нападу на «модерністську зарозумілість».

На сьогоднішній день «постмодернізм інтерпретують як парадигму інтелектуальної трансформації духовного світу сучасної людини. Ця трансформація охоплює пошук шляхів до подолання індивідуалізму, нову методологію пізнання, формування віртуальних світів в інформаційних системах, цілісно-органічне розуміння діяльності суспільства, підвищення моральності» [197, с. 332]. Метаморфози з людською духовністю, її внутрішнім світом безумовно спровокували зміни у всіх суспільних сферах. Ми розглянемо лише ті вектори змін, що стосуються теми дослідження, а саме – трансформацій у релігійній сфері.

Епоха постмодернізму ознаменована поверненням християнізованої європейської людини до язичницьких витоків, до формування нових релігійних культів, магічних практик та сектантської віри. Дослідниця В. Філянова називає постмодернізм «новим еллінізмом» саме в контексті

відношення цих епох до релігії. «Для епохи еллінізму був характерним релігійний синкретизм. Древні язичницькі релігії приймали adeptів будь-яких культів, попри це не відмовляючись від своїх попередніх вірувань, своїх богів. У цей період людина поклонялась різним, іноді протилежним одне до одного божествам. І сьогодні ми бачимо повторення того, що ще зовсім недавно вважалось історичним феноменом.

До того ж неоязичництво, як і древні язичницькі культи, дуже зручне, бо не стільки вгамовує духовні потреби людини, скільки дає їй можливість вирішувати банальні земні проблеми містичними засобами» [212]. Досі традиційні релігії, як-от християнство, ставили перед людиною багато завдань, які та повинна реалізувати, щоби досягти вічного життя. Вони вимагали від людини роботи на перспективу, а чи дійсно ця «робота» принесе плоди стане відомо лише після смерті, тому в реальному житті залишалось покладатись тільки на віру. Постмодерністські релігійні уявлення тяжіють до ідеї «тут і тепер». Такий підхід як мету релігії розглядає не порятунок людської душі, а отримання благ у період земного життя. Неоязичництво епохи постмодернізму дарує індивіду магію, завдяки якій він отримує бажане, натомість нічого не віддає, нічим не жертвує, з цього часу не він підпорядковується релігії, а релігія стає служницею людини.

Розмірковує над явищем релігійного постмодерну і відомий український релігієзнавець А. Колодний. Він вважає за доцільне розглядати емпіричні ознаки релігійного постмодерну в християнстві на індивідуальному та суспільному рівнях. Дослідник зауважує, «що постмодерністські риси притаманні індивідуальній свідомості сучасного віруючого, який хоч і існує в якійсь конфесійній системі, але фактично функціонує певною мірою виокремленим із неї» [103]. Серед цілої низки ознак постмодерністської релігійності для індивідуального рівня функціонування, які пропонує розглянути науковець, найбільш актуальними для дослідження вважаємо такі:

- ✓ розмивання самої ідеї Бога;

- ✓ еkleктичний синтез догматів різних вірувань в голові віруючого;
- ✓ недовіра до власного конфесійного вибору, оскільки нема єдиної істини і єдиного правильного вчення;
- ✓ церковно-обрядові практики втрачають свою сакральність, що зумовлює сумніви з боку віруючого щодо необхідності їх дотримання;
- ✓ релігія втратила роль морального імперативу;
- ✓ постмодерн створив умови для вибору і зміни конфесійної належності [103].

Ці риси засвідчують, що, відповідно до зміни тенденцій епохи, під реконструкцію потрапили усі сфери життя людини, в тому числі – релігія. Ці умови безпосередньо впливають на людську свідомість і формують нові світоглядно-релігійні установки, що знаходять своє відображення на суспільному рівні функціонування релігії. Серед характерних ознак цього рівня А. Колодний визначає:

- ✓ творення самобутніх богословських вчень, поява різних нових теологій та універсалізація класичних теологій;
- ✓ десакралізація «священних книг»: вони постають вже як культурно-історичні пам'ятки, а не як недоторканні святині, де за кожним словом ховається якась божественна істина, утаємничений код;
- ✓ поява тенденції гурізації релігії – наділення лідерів християнських спільнот якимось надприродно санкціонованими ознаками, особливою благодаттю;
- ✓ духовне сприйняття Бога виключило потребу не лише в духовенстві, а й у спеціально обладнаному приміщенні для моління: якщо Бог всюди, то й молитись йому можна будь-де;
- ✓ розмивання церковної організації як Богом встановленої, сакральної інституції, відбувається процес диференціації наявних релігій;
- ✓ перехід від моноцентризму до поліцентризму, коли поліцентричний світ демонструє в концептуальній та аксіологічній

сферах «радикальний плюралізм», що, в контексті розвитку віри, означає настання кінця гомогенного конфесійного середовища;

✓ церква орієнтується на повсякденні проблеми суспільства; на релігію переносяться усі життєві проблеми, тому вона втрачає свою сакральність [103].

Запропоновані тенденції тою чи іншою мірою виходять із постмодерністського плюралізму, що в релігійній сфері проявляється у відсутності абсолютної істини, на яку досі претендувала кожна з релігій. Як приклад, А. Колодний наводить традиційне християнство, що претендує на абсолютну істину, і в модерну епоху розглядалось як метаповідь, а «більшість постмодерністів не сприймають як принцип організації соціального життя концепції «великих оповідей», через які та чи інша традиційна релігійна культура прагнула дійти до своїх вірних» [70]. Плюралізм епохи проявляється також у багатоманітності новостворених релігій, які орієнтуються на задоволення бажань кожного конкретного індивіда, що свідчить про їх практичний характер, орієнтації сучасний релігійних організацій на проблеми сьогодення

Зразком нової системи вірувань із глибоко постмодерністськими рисами є рух «New Age». Вітчизняний дослідник А. Щедрін розглядає цей рух як реакцію людини на ситуацію у сфері сакрального, на втручання релігії у суспільні сфери (політику, економіку, ЗМІ, світську освіту), що призводить до її фрагментації, роздробленості, до «самосекуляризації». «Зокрема, сучасні релігійні організації виявилися тісно пов'язаними не лише з політичними й соціальними інститутами, але й елітами, які ці інститути обслуговують. Численні церкви дискредитували себе в очах не тільки невіруючих, але й віруючих; їх відхід від церков прискорився. А водночас помітно активізувався пошук нових медіаторів для встановлення особистісних контактів із Богом, який має індикативний характер соціокультурної трансформації щодо релігії» [226, с. 117]. Цей пошук базується на еклектизмі уявлень віруючого, про що говорив А. Колодний,

коли людина «спирається на ідеалізовані уявлення про релігію» і роль Бога у цій релігії. Соціокультурним репрезентантом цих уявлень, А. Щедрін називає «сукупність рухів, течій угруповань, які набули назву «New Age» [226, с. 117].

Нова постмодерністська релігійна чуттєвість, виразником якої став рух «New Age», лише вкотре засвідчила те, що людина у своєму світі не може відмовитись від трансцендентного, надприродного. Серед принципових засад рухів «New Age», які виділяє А. Щедрін, – пантеїзм, що ґрунтується на вірі у всюдисущість, всеприсутність Бога. «Саме пантеїзм є спонукальною силою пошуків Бога, Божественного у кожній людині, у кожному прояві природи» [226, с. 116]. Люди, що відносять себе до цього руху, узагальнюють світові релігійні уявлення і трансформують їх в універсальну релігію, посиляючись на спільну мету всіх релігій – прагнення до Бога.

Функціонування нових релігійних течій у період постмодернізму не призводить до відмирання традиційних релігій, подекуди, навпаки, укріплює їхні позиції. «Ера постмодерну дає можливість класичному, ортодоксальному християнству також повернутися в лоно суспільного життя. У постмодерному суспільстві за таких умов користується повною довірою консервативне християнство. В наш час євангельське богослов'я уступає місце новій теології, яку подеколи називають академічною. Відбувається своєрідний «мегаперехід» від класичного протестантизму доби модерну до нового, постмодерністського розуміння Євангелія, коли, з одного боку, дещо стираються гострі кути біблійної ортодоксії, а з іншого – Євангеліє пристосовується до цінностей і характеру мислення сучасного суспільства» [39, с. 213].

Рецептом успіху християнської релігії у постмодерний період поділився відомий лютеранський богослов Дж. Вейз: «Щоб належати до епохи постмодерну, Церква має проповідувати істину Слова Божого, цінність Закону Божого і достатність Євангелія Ісуса Христа» [39, с. 215]. Над цією ж проблемою розмірковує і А. Колодний, який вважає, що «створення християнських шкіл, видавництв, художніх союзів, радіостанцій,

підприємств тощо є одним із величних досягнень Церкви XX століття. В міру розвитку постмодерністського руху ці інституції можуть надати християнству величезну послугу в його ефективному розвитку» [70]. Варто додати до церковних надбань й інші засоби соціальної комунікації, а саме – кіно, телебачення та інтернет, які забезпечують можливість для церковнослужителів «оприсутнити» Бога в житті людини. Освоєння традиційною церквою цих засобів зменшує прірву між ортодоксальним християнством і сучасною людиною, людиною інформаційного суспільства, яка, перш ніж знайти Бога в собі, шукає його характеристики, ознаки, «обличчя» у мережево-інформаційному просторі.

Проблема трансформації людської свідомості під впливом постмодерністських тенденцій вийшла за межі світського наукового дискурсу і знайшла своє відображення у працях теологів і богословів сучасності. Зокрема, Й. Ратцінгер (світське ім'я Папи Бенедикта XVI) у розмові з журналістом П. Зевальдом висловив своє ставлення до головних питань, що на початку третього тисячоліття турбують людину-християнина. «Центральною сферою сьогоденного життя є простір економічних і технічних інновацій. Там, а надто у світі розваг, пропонованих засобами масової комунікації, формуються мова і поведінка. Це, так би мовити, центральна, найдинамічніша ділянка людського буття. Релігія при цьому хоч і не зникла, але перемістилась у простір суб'єктивного. Віра тепер толерується як одна із суб'єктивних релігійних форм – або ж їй відводиться певне місце як культурного чинника» [172, с. 120–121]. Папа акцентує на суб'єктивному чиннику в питаннях релігії, на індивідуальному виборі людиною її віровчення, як виявах сучасності. Він упевнений, що «християнство і надалі пропонуватиме моделі того, як жити. У пустелі технізованого існування воно і надалі залишатиметься простором справжньої людяності» [172, с. 121].

Йдеться про те, що християнство у своїй основі, як одна із найчисленніших світових релігій, під впливом суспільних тенденцій лише

закріпить своє місце в житті окремої людини. Однак, «християнство як інститут почало сприйматись як баласт, у тому числі як баласт традиції», який людина «не скидає з себе» лише через те, що воно дає їй «здатність орієнтуватися в численних моральних настановах і догмах» [172, с. 124]. Нівелюється Церква як соціальний інститут, «через свою надмірну інституціоналізованість, інституційну регламентованість», що призводить до втрати простоти, відкритості, якої найбільше потребує людина XXI ст. Зміни, на думку богослова, повинні відбутись саме в інституті Церкви, щоб остання перетворилась для людини у «нову можливість», «шанс уціліти у сучасному світі». Й. Ратцінгер закликає Церкву до діалогу із сучасною людиною в площині, яка буде більш комфортною для останньої. На роль так званої «площини» претендує віртуальний простір, до якого адаптовані усі сфери суспільного життя і який необхідно освоїти релігійним організаціям, щоби не втратити своїх adeptів.

Тоді як Й. Ратцінгер розглядає суб'єктивний чинник як одну із можливостей існування релігії у майбутньому, ще один католицький богослов і філософ Т. Галік застерігає від надмірного індивідуалізму: «Коли ми на порозі нової епохи розділили дійсність на «об'єктивну» та «суб'єктивну», Бог став бездомним. Спроба помістити його по той чи інший бік завжди закінчувалася «смертю Бога». Бог не належить до світу речей, світу «реальностей», які можна побачити, виміряти, довести, а головне – ними маніпулювати. Але Бог – це також не «почуття», «думка», «ідея», хоча людські думки й почуття можуть на ньому зосереджуватись» [48, с. 52]. У контексті Бога філософ розглядає й інші сфери, а саме релігію та віру, які не повинні бути сегментованими, розділеними, особливо – у свідомості людини, бо це призведе до кризи.

Аналіз «постоптимістичної епохи», як Т. Галік називає сучасний суспільний стан, він починає із дослідження змін у внутрішньому світі людей, які, з його «досвіду сповідника», дозволяють передбачити зміни у зовнішньому суспільному середовищі. Він констатує факт релігійної кризи,

якій передували зменшення впливовості і стабільності традиційних релігійних інститутів, втрата довіри до систем релігійного тлумачення світу, баналізація релігії та применшення ролі Бога у світі, відкидання релігійних практик як засобів зв'язку людини з божественним та особистісні кризи в «духовному житті» індивіда. Однак закликає сприймати ці кризи «як шанс для великих можливостей, які нам відкриває Бог» [48, с. 24]. Озираючись на історію релігії в цілому та історію християнства зокрема, Т. Галік зауважує і періоди криз, і періоди оновлення, що засвідчують динамізм релігійних процесів і реакції релігій на суспільні трансформації.

Богослов також розмірковує над становищем інституту церкви в сучасному світі й заперечує заклики, особливо – у засобах масової інформації, до «модернізації Церкви», «пристосування до сучасної епохи», або прагнення традиціоналістів до «культурної війни» проти сучасного світу і ліберальних цінностей. «У першому випадку Церква повільно розчинилася б у безмежній масі постмодерного суспільства та не мала би що йому запропонувати, в другому випадку швидко перетворилася б у затхлу секту прихильників старих часів та диваків; «культурна війна» зазнала б поразки не почавшись» [48, с. 174]. Оптимальний вихід із постмодерністської кризи інституту церкви та відповідь на духовні потреби прийдешнього покоління Т. Галік вбачає у солідарності навколо спільної християнської духовності, і оновлення життя на цій основі. Попри скептичні зауваження щодо осучаснення християнства, яке полягає у його спрощенні, «заземленні у реальне життя», дослідник визначає це як нову можливість для релігії отримати в майбутньому більшу кількість adeptів.

З епохою постмодернізму пов'язана ще одна криза – це криза «малої віри». Під «малою вірою» Т. Галік розуміє «не ту людську, яка могла б загубитись між ідеологіями та світоглядами цього століття, а Божу – тобто непомітну, малу, майже невидиму у візії цього світу» [48, с. 206]. «Вогонь кризи» дасть можливість такій вірі оновитись і набути нової зрілості, яка необхідна їй з огляду на шкалу цінностей теперішнього суспільства

споживання. Сучасна епоха пропонує індивіду чимало форм віри, які, на перший погляд, здатні втамувати внутрішню, духовну спрагу, які заохочують грандіозністю, помпезністю, миттєвим ефектом, а «насправді є лише громіздким і затвердлим панциром, за яким часто криється тривога від безвиході»[48, с. 208]. Саме таке перебування в ілюзорній сфері приводить людину, до прикладу, в сектантство чи традиційні для нашої епохи нові релігійні рухи.

У цій сфері також увиразнюється типовий для постмодернізму плюралізм, який католицький богослов вбачає у різних середовищах існування грандіозної псевдовіри. «Різні групи пропонують людині середовище, де можна на короткий час, через «молитви», вигуки, плач та аплодисменти позбутися своїх тривог, пережити психологічне повернення до «мови несвідомого маляти», де присутність людей з подібними поглядами може заколисати і заспокоїти, хоча ті люди часто мають ще більші проблеми. А інші середовища пропонують найрізноманітніші скансцени церковного минулого – намагаються симулювати світ «простої людської побожності» або «незіпсований сучасністю» тип богослов'я, літургії та духовності минулих століть» [48, с. 41]. Рецепт подолання такої кризи філософ називає концепт «малої віри» – віри, як гірчичне зерно, проте згодом вона виявить свою силу і подарує віруючій людині бажане спасіння.

Криза духовності початку XXI ст. з однієї сторони викликає занепокоєння, а з іншої – свідчить про пошук сучасною людиною універсальних орієнтирів. На наш погляд, феномен тролінгу релігії варто розглянути як один із типових проявів намагання користувача інтернету віднайти власну релігійну нішу у віртуальній площині.

Однією з ключових особливостей інтернет-простору вважається анонімність, яку користувач мережею може використовувати на власний розсуд. Спеціалістів однак цікавить не стільки явище анонімності у мережі, як феномени, що вона породжує. Англійська дослідниця К. Хардакер проводить аналогії між комунікацією в мережі та перснем Гіга. У праці

«Держава» давньогрецький філософ Платон розповідає про пастуха Гіга, який спустився у щілину, що утворилася в землі унаслідок сильної грози, і там побачив мертвого чоловіка, на якому, окрім золотого персня, не було нічого. Хлопець забрав прикрасу і пішов на чергове зібрання пастухів, щоби прозвітувати перед царем про свою отару. «Так ось, коли він сидів серед пастухів, то повернув перстень каменем до долоні, і як тільки це сталося, Гіг став невидимкою, і ті, що сиділи поруч з ним говорили про нього вже як про відсутнього. Він здивувався, намацав знову перстень і повернув його каменем назовні, трохи повернув, знову став видимим. Помітивши це, він почав пробувати, чи дійсно перстень має таку властивість, і всякий раз виходило, що варто було тільки повернути перстень каменем до долоні, Гіг робився невидимим, коли ж він повертав його каменем назовні – видимим» [162, с. 300]. За допомогою персня Гіг проник у королівський двір, звабив царицю, вбив царя Лідії і захопив владу. Цю історію Платон розпочинає фразою: «У людей були б необмежені можливості робити все, що завгодно, якби у них була така властивість, якою володів Гіг» [162, с. 301]. Античний мислитель застерігав, що здатність бути невидимим (анонімним), може змінити моральне обличчя людини, підштовхнути її на жахливі вчинки.

Спільність людини XXI ст. з античним пастухом у тому, що платонівський герой розглядає перстень як певний імунітет від власних дій, тоді як юзер у віртуальному просторі також переконаний, що анонімність забезпечить йому імунітет від наслідків поведінки у мережі. Науковець К. Хардакер вважає, що анонімність загострює почуття безкарності і притуплює емпатію щодо онлайн-колег, це створює ідеальний ґрунт для популярного в останні десятиліття явища – інтернет-тролінгу [248, с. 67].

Дослідники не є одностайними стосовно етимології терміна «тролінг», здебільшого їхні роздуми базуються на скандинавській міфології та англійському перекладі терміна. Слово «тролінг» (trolling) має англійські корені та буквально перекладається як «ловіння риби на блешню». В «Оксфордському словнику англійської мови» слово «тролінг» в інтернет-

контексті згадується вперше у 1992 р. та описується у двох етимологічних значеннях – міфологічному і риболовному.

Автори словника вважають вірною першу версію, «але при цьому у словнику цитують статтю із газети TorontoStar», у якій під тролінгом розуміють «пости, написані для того, щоб спровокувати запеклу суперечку (fishforflames)» [цит за 200]. У скандинавській міфології тролів описують як потворних, неприємних істот, які створені для того, щоб робити зло і завдавати шкоди. У багатьох міфах йдеться про неприязнь тролів до сторонніх осіб, особливо на їхніх територіях. Таку ж неприязнь проявляють і тролі ХХІ століття, коли хтось намагається втрутитись у їхні товариства або ж перешкодити їхній діяльності. Відповідно обидва етимологічні значення слова «тролінг» можна вважати вірними.

Уперше в науковому обігу поняття «тролінг» з'явилося завдяки американській дослідниці, експерту в галузі сучасних медіа Дж. Донат, предметом дослідження якої стала «підробка особистості» в мережі Usenet. У її роботі «Ідентичність і вигадка у віртуальній спільноті», що була написана у 1996 р., наведено кілька прикладів тролінгу із конференції у мережі Usenet. «З моменту оформлення тролінгу у помітне явище, він розцінювався як одна із головних перешкод для формування віртуального співтовариства» [200]. Інтернет-систему Usenet створили в 1980-их роках двоє студентів Університету Дюка. Ця система містила безліч тематичних форумів, де мільйони людей знаходили співбесідників та обговорювали актуальні теми, це був сприятливий ґрунт для появи перших тролів. У період популярності соціальних мереж тролі змінюють форумне середовище на платформи у соціальних мережах.

На початку ХХІ століття дослідник Л. Далберг також звернув увагу на явище тролінгу, однак його зацікавив феномен імперсонації, або крадіжка особистості, коли одна людина видає себе за іншу. «Незалежно від того, видає троль себе за реальну людину чи одягає маску вигаданої особи, він

підриває цілісність мережевого суспільства, обдурюючи усіх його членів» [200].

Лінгвіст К. Хардакер, була першою, хто зробив глобальне дослідження явища тролінгу в інтернет-системі Usenet. Упродовж дев'яти років вона аналізувала пости в системі й дослідила, що у 2000 записів зустрічається термін «троль». Дослідниця означає «троля як користувача опосередкованої комп'ютером комунікації, який конструює ідентичність включеного у групу учасника, зацікавленого в спілкуванні, але на ділі намагається порушити комунікацію, привести товариство у стан фрустрації і роздратування» [248, с. 237]. Що ж до явища тролінгу, то вона пропонує таке визначення: «Тролінг – це навмисне використання агресії, методів ведення в оману/обману та/або маніпуляції при використанні засобів комп'ютерної комунікації з метою створення ситуації, що призводить до розв'язання або посилення конфліктної ситуації, здебільшого, заради забави» [248, с. 237].

Р. Внебрачних розуміє під «тролінгом вид віртуальної комунікації з порушенням етики мережевої взаємодії, що проявляється у вигляді проявів різних форм агресивної, принизливої та образливої поведінки» [44, с. 48]. Усі ці дослідження зводять тролінг до гри з підміною особистості заради обману свого онлайнного співбесідника, однак у сучасних наукових розвідках (Г. Коулмен, К. Менінг, Н. Дуглас, В. Філіпс) тролінг розглядається як субкультура із характерними лінгвістичними і поведінковими прийомами або ж як патологія (Е. Бакелс, П. Трапнелл, Д. Паулюс), навіть тоді, коли тролінг застосовують у якості гри, розваги тощо.

Психологію цього явища легко зрозуміти завдяки алгоритму дії троля за К. Хардакер. Перший рівень – це обман суб'єктів комунікування, що полягає у зміні імені, статі, професійної ідентичності, введення в оману учасників комунікації, уникання прямих запитань [248, с. 238]. Майданчиками розвитку та розповсюдження інтернет-тролінгу стали тематичні форуми, чати, інтернет-конференції, новинні сайти, соціальні мережі, наприклад – «ВКонтакте», Facebook, Однокласники, Instagram, Живий Журнал. Серед

великої кількості таких комунікаційних майданчиків тролі виокремлюють ті, які містять опцію «реєстрація». Під час процесу реєстрації індивід може створити в інтернет-просторі віртуальне альтер-его, зовсім нову віртуальну ідентичність, якої в реальному світі не існує. Відсутність контролю чи підтвердження ідентифікації з реальною особою створює сприятливі умови для проникнення тролів на зазначені майданчики. Другий рівень – агресивна поведінка, постійне провокування співрозмовника на конфлікт, зростання емоційної напруги, що призводить до зриву і взаємної мовної перепалки [248, с. 239]. Ще перша дослідниця тролів Дж. Донат описала їхню діяльність, як навмисну шкідливу брехню, що призводить до розвитку параної в учасників віртуальних співтовариств.

Третій етап, за К. Хардакер, полягає у руйнуванні будь-яких взаємовідносин, почуттів, як у комунікативній парі, де троль виступає учасником, так і серед тих, хто «оточує бесіду» (глядачів) [248, с. 239]. У цілому, дослідники сходяться на думці, що тролінг в комунікаційних групах спрямований на формування деструктивних ідей, поширення дезінформації, псування обговорення, руйнування почуття взаємодовіри в середовищі. Завершальною стадією дослідниця вважає максимальне залучення учасників комунікаційного процесу в сконструйовану тролем ситуацію [248, с. 239]. Інформація, яку розміщують тролі, не завжди спрямована на підбурювання, провокування агресії тощо, вона може містити як саркастичний підтекст, так і гумористичний зміст. Але мету тролі переслідують завжди одну: схилити інших користувачів залучити троля до марної конфронтації. Реакція спільноти і визначає подальшу діяльність тролів: бурхлива реакція принесе задоволення ініціатору, оскільки це утверджує його впевненість у подальших діях спрямованих на поширення хаосу.

Здебільшого дослідники розглядають тролінг як форму соціальної агресії з характерними особливостями:

1. Може існувати лише у віртуальному просторі;
2. Використання механізмів, що спричиняють сплеск негативних емоцій;

3. Відсутність реального агресора, що забирає у жертви право на фізичний чи психологічний захист [44, с. 49].

Тролі застосовують в мережі такі методи хуліганства: флеймінг, флуд, спойлеринг, доксинг, холівари. Дослідниця тролінгу У. Філіпс наголошує на необхідності розрізнення тролінгу та інших різновидів мережевого хуліганства. «Необхідно розрізняти тролів, що само ідентифікуються, займаються складностилізованим, на основі лулзів, тролінгом, від інших видів поведінки в інтернеті. В деяких випадках таку поведінку можна вважати тролінгом, в інших – ні» [210].

Серед названих вище негативних форм інтернет-взаємодії для нашого дослідження актуальні флеймінг та холівари.

Жорстким видом комунікації з негативними конотаціями вважається флеймінг (з англ. flame – вогонь, полум'я), який застосовують у випадках, коли звичайні різновиди тролінгу не призвели до бажаного ефекту. Флеймінг – це процес обміну повідомленнями на мережевих площадках з великою комунікативною аудиторією, його ще називають «словесною війною». Такі суперечки виникають у результаті непорозумінь між флеймером (особа, що займається флеймінгом) та його віртуальним співбесідником, вони набувають особистісного характеру, тому тривають безвідносно до теми початкової дискусії на віртуальному майданчику. Свобода дії та словесна свобода, що є основними характеристиками інтернету, найбільше імпонують флеймерам, які у віртуальній дискусії послуговуються не логічними доказами чи фактами, а образами у бік свого співбесідника.

Ще одним різновидом мережевої комунікації з негативними конотаціями вважається холівар (з англ. holywar – священна війна, релігійна війна). Під холіварами розуміють суперечки між людьми з діаметрально протилежними переконаннями, які не бажають змінювати свою думку незалежно від приведених аргументів. Під час цих суперечок співрозмовники не приходять до спільного знаменника і, коли холівар закінчується, кожен

залишається при своїх переконаннях. Найбільш відомі мережеві війни між користувачами iPhone та прихильниками смартфонів на Android, а також між людьми різних релігійних конфесій або атеїстами і віруючими.

Найчастіше флеймінг та холівари зустрічаються у релігійно орієнтованих групах у соціальних мережах чи на форумах, створених для обговорення питань різноманітної тематики. Під повідомленнями чи ілюстраціями сакрального характеру можна прочитати про вокативні коментарі, які стають основою для словесних конфронтацій. Усі ці зразки мережевого хуліганства можуть переростати у тролінг та перетворюватись із банальних розваг у цькування, сталкінг (пошук юзера на інших сайтах для продовження нападів на нього), доки троль не буде задоволений результатом.

Серед найбільш «протролених» тем в інтернет-середовищі – політика, релігія, освіта, економічна та культурна сфери, маргінальні групи та екологічні організації тощо. «Хоча на перший погляд ці мішені здаються зовсім різними, троль вибирає жертву, керуючись загальним принципом – здатністю до експлуатації. Тролі вважають, що нічого в житті не варто сприймати серйозно і тому розцінюють публічні прояви сентиментальності, політичних переконань чи ідеологічної обмеженості як заклики до тролінгу» [210]. Релігія – одна з улюблених тем тролів. Це пов'язано з тим, що люди найчастіше включаються у дискусію на релігійну тематику, й ці суперечки нерідко закінчуються взаємними образами. Ще одним фактором, що підштовхує тролів вступати у релігійні суперечки, є здебільшого низький інтелектуальний рівень співбесідників. Провокаційні запитання, які ставлять тролі, стосуються догматики, апології релігії, змісту текстів священних книг, наявності чи відсутності Бога як такого. Відповіді юзерів лише засвідчують, що середньостатистичний християнин не знає про свою віру нічого, не ходить до церкви, не відчуває потреби у прийнятті таїнств і не вважає гнів гріхом, тому він перетворюється на легку мішень для троля на релігійних форумах або чатах, що стосуються відповідної тематики.

Ще одним інструментом у тролінговому арсеналі стали меми – іронічні картинки зі словесними коментарями, які тролі використовують як метод критики, висміювання особи чи ситуації, події тощо. Теоретики в галузі соціальних комунікацій вказують на протиріччя дефініцій «мем» та «медіавірус», які у вітчизняному науковому дискурсі ототожнюються. У нашому дослідженні термін «мем» буде вживатись винятково у значенні частини культури тролінгу. Р. Мілнер приписує мемам роль *lingua franca*, мови-посередника, що об'єднує мережеві групи. Дослідниця тролінгу У. Філліпс вважає, що меми в середовищі тролів становлять цілісну систему значень, а також вони можуть слугувати паролем для учасників групи [210].

Інформаційний простір переповнений різноманітними шок-картинками – мемами, які висміюють явища, пов'язані із сучасною релігійною ситуацією. Для більш детального аналізу було виділено чотири типи картинок, які ми вважаємо ключовими і які найкраще характеризують суть самого явища тролінгу релігії. Ілюстрації картинок-мемів, що містяться в частині «Додатки» нашої дисертаційної роботи, подані мовою оригіналу задля збереження семантичного змісту.

Jesus is a j..k (з анг. Ісус п...к): це серія зображень на яких Ісус присутній під час буденних занять людей. За основу для них мемів взято картинки, створені у 1987 р. американським художником і ревним християнином Ларрі ван Пельтом. Автори мемів беруть картинки з цієї серії і додають до них несподівані вульгарні дописи від імені Ісуса, наприклад Ісус коментує якусь подію в житті людини або дає поради, що можуть призвести до вкрай негативних наслідків і які є аморальними за своєю суттю. Прозріння прийшло до Пельтома у 50 років, він прокинувся посеред ночі з чітким усвідомленням необхідності створити таку серію картин, нібито за бажанням Господа, божественне провидіння нібито підштовхнуло автора до ідеї їх створення. Серія ілюструє людей, які перебувають у своєму повсякденному середовищі, зайняті своїми повсякденними справами, з одним суттєвим доповненням: на всіх зображеннях присутній Ісус, який бере участь у цих

рутинних заняттях, підбадьорює зображених на картинках людей. До речі, реакція Пельта на тролінг його робіт, досить адекватна. Автор радий, що його творчість знаходить такий фідбек, завдяки тролінгу його серія картин набула величезного поширення в інтернеті [304]. Немає точної дати, коли з'явилися ранні пародії на картини Пелта, проте в пошуковій системі Google ключові слова (As...le Jesus) почали асоціюватись з серією цих картинок в 2004 р., а в 2009 р. зображення можна було знайти, ввівши в пошук слова Jesus is a j...a [див. додаток 3].

«Шах і мат атеїсти»: меми на цю тематику висвітлюють співвідношення науки і релігії, надають докази існування Бога, які є дуже примітивними, смішними. Довготривалі протистояння між релігією і наукою, які розпочалися ще в період Середньовіччя у Європі, знайшли відображення у шок-картинках ХХІ століття. На сленгу тролів такі протистояння називаються холіварами, оскільки ці суперечки не приводять до спільної істини, а співбесідники залишаються при своїх інтересах. Причина появи цих мемів пов'язана з інстинктивним прагненням учасників групи захистити свої погляди, це стосується як людей, що об'єдналися навколо ідеї атеїзму, так і тих, хто переконаний, що віра – це єдиний шлях до спасіння. Тролів меми групи «Шах і мат атеїсти» приваблюють з кількох причин, а саме: в такі суперечки здебільшого вступають не надто обізнані в питаннях науки і релігії люди або ж релігійні фанатики, знання яких про релігію обмежені. Такі особи легко піддаються словесним маніпуляціям, вступають в дискусію і потапляють на «тролів гачок». Цей тип мемів у саркастичній манері висміює релігійний фанатизм та вузьколюбість.

Як відомо, релігійні фанатики часто знаходять ознаки божественного провидіння у предметах побуту, хмарах, відблисках на церковному вітражі і т.д. Для них такі опосередковані докази існування божественного начала у світі є вкрай переконливими, тому у випадку спостереження даних сумнівних феноменів у реальному житті, ці люди впадають у стан релігійної екзальтації. Саме таку екзальтовану сліпу віру і висміює такий тип мемів. Також

предметом критики виступають сумнівні у своїй логіці рефлексії на тему доказів існування Бога [див. додаток 4].

«ПГМ» (православ'я головного мозку): розповсюджений мем, що висміює надмірне захоплення однією із течій християнства – православ'ям. «ПГМ» – це пародія на психологічне захворювання, яке полягає в ураженні головного мозку і в медицині означається як параноя. Вперше термін «православ'я головного мозку» вжив один із блогерів Живого Журналу з нікнеймом *roflocksley* у вислові «епідемія гострого містичного православ'я головного мозку». Цей вислів чи меми на дану тематику викликають неоднозначні емоції в користувачів інтернету. Ревні православні християни сприймають його як образу, але найвірогідніше, що ці меми не покликані ображати чиїсь релігійні переконання, оскільки вони є гумористично-сатиричного характеру. Фразу «православ'я головного мозку» іноді використовують самі православні люди, наприклад диякон А. Кураєв, щодо релігійних фанатиків-радикалів. Тролінг «ПГМ» представлений у формі картинок, відео, скрінів з інтернет-листування і чатів, де предметом саркастичної критики виступають релігійні фанатики. По суті, такі персонажі самі дискредитують себе і свої релігійні переконання, оскільки подібна заангажованість і логічно викривлені умовиводи дійсно нагадують ознаки психічного захворювання [див. додаток 2].

Buddy Christ (з англ. Ісус приятель, друг): прототипом для цих мемів стала статуя веселого Ісуса із сатиричного фільму «Догма» режисера Кевіна Сміта, що вийшов у 1999 р. У фільмі веселий Ісус – одна з ключових новацій католицької кампанії «Католицизм вау!», яка відбувається з метою відновлення інтересу до католицької церкви, залучення в її лави нових adeptів віри. Католицьке духовенство у фільмі вважає, що зображення розп'яття – головного християнського символу – абсолютно депресивне видовище, тому необхідно змінити основний символ християнської релігії, зробити його більш радісним та оптимістичним. Тому духовенство розробило образ радісного й оптимістично налаштованого Ісуса, який у своїй

експлікації не наштовхує на думки про страждання і жертву. Новим символом християнства повинна стати статуя Ісуса, який посміхається і підморгує, водночас, вказує на глядачів однією рукою і, затиснувши руку в кулак, показує великим пальцем догори (американський жест «клас!») [301]. На мемах із зображенням веселого Христа також додають надписи різного характеру: від «все буде добре» – до «ви грішники – смішите мене». Як у варіанті з мемом «Jesus is a j..k», ці зображення сприяють олюдненню постаті Ісуса, коли він перетворюється на брутального чи усміхненого хлопця, який говорить зі сучасними людьми на звичному для них жаргоні. Можна зробити висновок, що фанати фільму «Догма» продовжували втілювати в життя задумку режисерів фільму, а саме – популяризували новий образ Ісуса і довели його до абсурду [див. додаток 1].

Ці чотири різновиди мемів можна умовно поділити на два блоки: перший блок («Шах і мат атеїсти» та «ПГМ») більше стосується православної традиції, яка ближча слов'янським народам, зокрема українцям. У цих мемах висміюється релігійний ригоризм, мракобісся, крайній фанатизм, приклади якого можемо часто спостерігати в сучасному слов'янському православ'ї. Втім для кожної релігії характерні випадки крайнього фанатизму, тому заради справедливості слід визнати, що «ПГМ» зустрічається і в межах інших релігій та релігійних конфесій. Основою для мемів групи «ПГМ» стали напади на людей у футболках з написом «Pussy Riot», мітинги православних християн перед початком концертів рок-гуртів, сутички з гей-демонстрантами та інші види нетерпимості.

Другий блок («Jesus is a j..k» та «Buddy Christ») більше пов'язаний із західною, американською релігійною ситуацією, де простежуються тенденції спрощення культу, використання демагогії, загравання з публікою. Ісус представляється як «свій чувак», найкращий друг, який завжди поруч. Він стає настільки «своїм», що переймає в людей їхні негативні якості, або ж стає гіршим за людей в моральному плані. Ці шок-картинки висміюють надмірне олюднення Ісуса і його культу, доводять до абсурду ідеї близькості

божественного в житті людини. Усе зводиться до спрощення християнських істин, що спричиняє спекулятивне бачення релігійних проблем. Мотивом появи цього типу мемів могла послужити така тенденція в сучасній протестантській церковній традиції, як спрощення культу та релігійних догм, що призводить до спекулятивного трактування християнських істин. Можливість тлумачити християнські істини відповідно до потреб людини зумовить втрату їх сенсу. Меми на цю тематику змушують замислитися над тим, що загравання з віруючими шляхом релігійних спекуляцій та спроб модернізації культу ставлять під загрозу смислове наповнення і християнського вчення, і пов'язаних з ним ритуалів та дійств.

У дослідженнях на тему тролінгу переважають негативні оцінки цього явища. Серед аргументів «проти» найбільш актуальний – це те, що діяльність тролів суперечить етичним нормам інтернет-середовища, а також перешкоджає адекватній взаємодії та конструктивному обміну інформацією між мережевими групами. Дослідники називають лицемірство основною характеристикою тролів. Так, тролів можна розглядати як психічно неврівноважених людей, які не мають мети своєї діяльності, окрім задоволення власного еґо. Але у діяльності тролів можна знайти і раціональне зерно, спробу осмислення певних явищ культури. Анонімність тролів не дозволяє прослідкувати, чи змінюють вони свої релігійні погляди, однак їхня діяльність знаходить відгук з боку користувачів інтернету. Порушені проблеми провокують сучасну людину до рефлексії, критичного осмислення орієнтирів, нав'язаних стихійно виникаючими віруваннями, а, відтак, до пошуку власної релігійної ніші.

3.3. Український контекст релігійності у мережі інтернет

Сучасна людина не уявляє свого життя без інтернету, що за кілька десятиліть перетворився на джерело інформації, форму залежності, простір для гри та, найважливіше, майданчик для комунікації. Поступово людина

перенесла у віртуальну реальність усі сфери свого буття, включно із релігійною. Найімовірніше індивіда приваблює те, що у віртуальній реальності він займає місце активного співтворця, бере участь у загальному процесі творення.

На даний час ми можемо констатувати, що процес віртуалізації релігії перебуває в активній фазі, на що вказують численні офіційні та неофіційні сайти різних конфесій, сторінки священнослужителів у соціальних мережах, а також їхні блоги, форуми для вірян, відеопроповіді на youtube-каналах тощо. Основні християнські конфесії України (православні, католики та протестанти) спочатку з острахом поставились до інтернету, однак поступово взялися використовувати його для реалізації місіонерської, просвітницької, пропагандистської та інших релігійних функцій. Про тенденцію до процесу віртуалізації релігії, започатковану ще в другій половині XX ст. заявляє релігієзнавець Е. Мартинюк. Під віртуалізацією він розуміє «конвергентний процес зростання ролі кібернетичних засобів у сучасному релігійному житті» [140, с. 45]. Йдеться про зростання ролі електронних, цифрових комунікаційних засобів у сучасному релігійному житті. Українському віртуальному простору в контексті релігійної віртуалізації, характерна поява сайтів, повідомлень рекламного характеру, сторінок у соціальних мережах духовних осіб, формування онлайнових релігійних рухів.

Якщо порівнювати віртуалізацію українського релігійного сегменту і західного, наприклад американського, то стає очевидним, що останній вирізняється значно ширшою конвергентною комунікативною мережею (наявність віртуальних релігій, популярність кіберєвангелізму тощо). Це вказує на те, що український користувач мережі – більш традиційний і консервативний у своїх релігійних вподобаннях. Можливо тому для нашого дискурсу поки що не є актуальними проблеми, пов'язані, наприклад, із новим способом відображення релігійного життя у віртуальному просторі чи укоріненням ідеології псевдорелігійних новацій у свідомості.

Натомість поліконфесійність у межах однієї релігії, структурний розподіл у межах однієї конфесії та постійні міжцерковні антагонізми актуалізують питання ролі інтернету в релігійній комунікації в Україні. Як вдало зауважує О. Задоянчук, «виявляючи себе на рівні конфесій та релігійних громад, комунікативна функція змістовно трансформується відповідно до вимог традиції, тоді як релігійна комунікація зазнає перетворень відповідно до змін в суспільстві» [75, с. 185].

Аналіз досліджень вітчизняних науковців, а саме: М. Балаклицького, О. Добродум, О. Задоянчук, С. Козиряцької, Ю. Лавриш, Е. Мартинюка, М. Пальчинської, Л. Филипович та ін., а також аналіз власне релігійного сегменту Уанету (українського мережевого простору) нашо́вхує на думку, що, здебільшого, конвергентні медіа допомагають церкві у реалізації її місії. Проте не слід забувати, що мережеві ресурси – це лише засоби, «інструменти, що призначені для доброго або поганого застосування» [9, с. 385] і від того, до чийх рук вони потраплять, залежатиме характер їх використання. Тому виникає необхідність зрозуміти можливості й оцінити небезпеки інтернету для релігійних конфесій України.

Незалежно від конфесії, церква завжди намагалася налагодити чи поглибити зв'язок з мирянами, заохотити їх до діалогу. Попри обережне ставлення щодо користування інтернетом, духовенство все ж змогло оцінити його переваги для розширення комунікації. Так вважав митрополит УПЦ Володимир (Сабодан), називаючи інтернет – «потрібною річчю» [142]. За умови, що він «буде нести добро» [207] дав згоду на проповіді в мережі патріарх УПЦ КП Філарет. Владика Євстратій (Зоря) також позитивно відгукується про інтернет, вважає, що «церква не може обійтися без цього засобу проповіді, засобу благовісті» [188]. Проводячи аналогію з апостолами, що користувалися усіма ефективними методами для навернення – римські дороги, загальнодоступна грецька мова, владика вказує на інтернет і соціальні мережі, які церква повинна використовувати для добрих намірів.

Поряд із цим, він звертає увагу на відповідальність, що зростає з розширенням комунікативних меж.

Проблема відповідальності у такому відкритому та неконтрольованому просторі, як інтернет, є особливо гострою. Якщо йдеться про офіційні сайти церков, єпархій, дієцезій, то вони самостійно повинні дбати про достовірність розміщеної інформації. Важливо, щоби конфесійні сайти чи позаконфесійні ресурси, що працюють із релігійним контентом, стали і апологетами, й екзегетами християнських доктрин. Крім того, їхня діяльність має бути спрямована на розвінчування міфів та упереджень, пов'язаних із релігією, що забезпечить повернення останньої в публічний простір.

Порівнював інтернет з римською агорою, де «минає все суспільне життя городян» [83, с. 419], тому закликав проголошувати там Євангеліє, глава Католицької Церкви Папа Римський Іван Павло II. Його наступники Папа Бенедикт XVI та Папа Франциск, у щорічних посланнях із нагоди Дня суспільних комунікацій порушували питання необхідності використання інтернету для місіонерства, катехизації, євангелізації. Глава УГКЦ Любомир Гузар висловив тезу: «Якби Ісус Христос був тут, то Він би напевно писав на комп'ютері» [134]. Цими словами владика закликав використовувати нові засоби комунікації та фактично благословив їх від імені УГКЦ. Більше того, він вважав, що церква повинна бути частиною комунікаційного простору, застосовувати у своїй діяльності радіо й телебачення, адже це – адекватна реакція на суспільні тенденції.

Як і на римській агорі, в інтернеті кожен ризикує бути «каменованим». Це ж стосується і конфесійних ресурсів, де буде розміщено неправдиву, вірусну інформацію, пануватимуть ідеї релігійного шовінізму чи конфесійної ксенофобії. Крім того, що це призведе до критики даного ресурсу чи перетворить його на місце паразитування релігійних фанатиків, ще й відобразиться на іміджі конфесії. Прикладом цьому є повідомлення на ресурсах УПЦ, що нерідко вдаються до дезінформації віруючих, чим дестабілізують українське суспільство.

Що стосується протестантських течій, то більшість дослідників (М. Балаклицький, О. Добродум, М. Пальчинська та ін.) переконані, що вони найефективніше використовують інтернет для духовних цілей: «...завдяки ері Веб 2.0 Інтернет перетворився на остаточний центр експериментів з протестантської комунікації. Тут методами «наближення» до позацерковного споживача є розміщення релігійної інформації у світських сервісах і адаптація біблійного послання до нових засобів комунікації в мережі» [9, с. 132–133].

З початку 2000-х в Уанеті все частіше починають з'являтися офіційні сайти православних і католицької церков, які, здебільшого, виконували інформативну функцію. Натомість сайти протестантських течій одразу були достатньо інтерактивними: відкриті форуми та чати для обговорення, майданчики для спільної молитви, можливість залишати коментарі.

Процес входження українських християнських конфесій в Інтернет супроводжувався появою відповідної документації, покликаної регулювати і регламентувати роботу в мережі. У православних – це Декларація «Церква і світ на початку третього тисячоліття» (УПЦ КП), «Основи соціальної концепції Руської православної церкви» (УПЦ), «Стратегія розвитку Харківсько-Полтавської Єпархії» (УАПЦ). Католицьке духовенство послуговується енцикліками Папи Римського та його посланнями до Всесвітнього дня комунікації, «Компендіумом соціальної доктрини церкви». Серед документів протестантів (на прикладі адвентистської церкви) можна виділити такі: «Пошук віри в Інтернеті», «Робота зі ЗМІ», «Основи соціального вчення церкви АСД» тощо.

Разом з офіційними сайтами в інтернеті також почали з'являтися так звані позаконфесійні релігієзнавчі ресурси. Пропонуємо їх означити як сайти-репітери, що моніторять та ретранслюють не одне джерело новин, містять аналітичні повідомлення на актуальні теми, інформацію про діяльність релігійних організацій України, оприлюднюють їхні офіційні документи, мають авторські колонки, блоги тощо. Конфесійна незаангажованість цих сайтів забезпечує широку аудиторію верифікованою

інформацією з релігійної тематики. В Уанеті на сьогоднішній день функціонує кілька десятків таких ресурсів, з-поміж них вирізняються: РІСУ – Релігійно-інформаційна служба України (risu.org.ua) [281], Релігія в Україні (religion.in.ua) [282], УНІАН. Релігії (religions.unian.ua) [297], Філософія і Релігієзнавство (tureligious.com.ua) [298], Інститут релігійної свободи (irs.in.ua) [268], Український Богословський сайт (theology.kiev.ua) [265], Україна сектантська (ukrsekta.info) [290]. Саме такі ресурси дозволяють говорити про інтернет як про поле для міжконфесійного чи екуменічного діалогу.

Головний редактор інтернет-порталу РІСУ Т. Антошевський проаналізував зміни, які відбулися у взаємовідносинах між ЗМІ та релігійними організаціями України впродовж останнього десятиліття і відмітив вищий рівень довіри між цими соціальними інститутами. «Мені здається, що церкви свідомо починають значно конструктивніше ставитись до ЗМІ, вбачають в них силу, яку можна використати на користь місіонерству, євангелізації, особливо в служінні з молоддю, інтелігенцією тощо» [3]. Серед усіх християнських конфесій України найважче було розпочати взаємовідносини зі ЗМІ саме православним церквам. Т. Антошевський відзначає, що на сьогоднішній день найкращі релігійні медіа-проекти реалізуються саме за участю УПЦ.

Проте появу і популярність релігійних ЗМІ в Україні досі оцінюють по-різному: як ще один інструмент для маніпуляції масовою свідомістю, або ж як ресурси для комунікації та інформатизації сучасної людини. Якщо у ХХІ ст. релігійні інституції захочуть зберегти за собою статус «одного із головних культуротворчих чинників, висвітлювати і надавати вищий сенс життю нації» [70, с. 17], то їм необхідно реагувати на виклики часу і використовувати всі можливі засоби для цього, в тому числі – нові медіа, інтернет та віртуальну реальність в цілому.

Станом на сьогодні функціональні сайти християнських конфесій України тою чи іншою мірою працюють для реалізації таких конфесійних

функцій як «місіонерство, євангелізація, прозелітизм, благовістя, транслявання інформації релігійного змісту, координація служінь церкви та згуртування й утримання своїх адептів через формування необхідного інформаційного поля» [99, с. 30]. Якщо ці функції базуватимуться на принципах толерантності та чесності, особливо щодо мирян інших конфесій чи й позаконфесійних, нерелігійних осіб, то це формуватиме позитивний імідж церкви. Натомість інформаційне маніпулювання та фальсифікація реальності призведуть до редукування релігійних цінностей.

Інтернет варто сприймати як ще один можливий майданчик для реалізації місій церкви, однак абсолютизувати його не потрібно. Церква повинна дбати про живе, міжособистісне спілкування, що у світі тотальної технологізації швидше сприймається радше як альтернатива мережевому, аніж навпаки.

У контексті дослідження віртуалізації релігійного простору України неможливо залишити поза увагою позиції офіційних християнських церков (православної, католицької, протестантської). На необхідності враховувати суть місії конфесійних організацій наголошує і релігієзнавець Л. Шугаєва: «Вважаючи своїм найважливішим завданням забезпечення духовного і морального здоров'я суспільства, соціального блага, вони не можуть бути байдужими до тих процесів, які відбуваються у суспільстві» [231, с. 105]. Для розуміння ролі і значення новітніх цифрових технологій у житті церкви дослідниця пропонує проаналізувати основні документи, зокрема соціальні доктрини церкви, що є виразниками їхньої офіційної позиції.

Домінуючою конфесією на території України вважається православ'я. Це, зокрема, зумовлено історичними процесами та підтверджено соціологічними дослідженнями. Станом на 1 січня 2019 року православні церкви очолюють список релігійних організацій України [175]. Такий показник дозволяє стверджувати, що більшість українців поділяє погляди, принципи, догми та ідеали, сповідувані українськими православними церквами.

Ще одним історичним фактом, який необхідно врахувати для розкриття ключових завдань цієї роботи, є розкол в українському православ'ї. Нині в Україні діють: Українська православна церква Московського Патріархату (УПЦ), Українська православна церква Київського Патріархату (УПЦ КП), Українська автокефальна православна церква (УАПЦ). Попри дещо відмінні внутрішню та зовнішню політику українських православних церков, їхні дії все ж спрямовані на людину – адепта церкви, її виховання на основі християнського віровчення. Одним із доказів того, що церква відповідає на цивілізаційно-часові виклики, є її соціальна доктрина, що є певною нормативною програмою, яка, на думку Р. Процюка «відображає сучасний конфесійний антропологічний ідеал» [170, с. 126].

Українська православна церква Київського патріархату (УПЦ КП)

Соціальна доктрина УПЦ КП представлена у Декларації «Церква і світ на початку третього тисячоліття» [220], що була прийнята під час Ювілейного помісного собору УПЦ КП, який відбувся у Києві 9–10 січня 2001 року. У документі порушується широке коло проблем, що стосуються процесів секуляризації, глобалізації, державотворення. Окремі блоки Декларації висвітлюють ставлення церкви до біоетики, евтаназії, клонування, трансплантації органів та екологічних проблем. На відміну від Католицької церкви, яка вважається більш прогресивною у питаннях, що стосуються суспільних інновацій, УПЦ КП лише у вказаній Декларації вперше задокументувала своє ставлення до науково-технічного прогресу та засобів масової інформації.

Кінець ХХ століття ознаменований суспільною секуляризацією, що отримала негативну оцінку у релігійному середовищі. Це пов'язано зі зміною ціннісних орієнтирів та формуванням нової світоглядної установки. В документі сказано, що «сучасне суспільство зорієнтоване насамперед на матеріальні цінності» [220]. Зміна акцентів із християнської віри на світську мораль, що відкидає існування Бога як такого, найбільше непокоїть духовенство, адже це може призвести до відчуження людиною будь-якого

релігійного досвіду. Більше того, «сьогодні релігійна сфера в європейській цивілізації включає в себе різні релігійні традиції і релігійний досвід. Це може призвести до релігійного синкретизму» [220].

Примноження й осучаснення релігійних традицій, а також поява в українському середовищі нових релігійних течій зумовлені глобалізаційними процесами, науково-технічною революцією і, безумовно, впливом новітніх комунікаційних засобів. У Декларації «Церква і світ на початку третього тисячоліття» висвітлена позиція УПЦ КП щодо цих явищ: «Європейська цивілізація, духовно спустошена, покладає надії в третьому тисячолітті на науково-технічний прогрес, який таїть в собі багато суперечливого і небезпечного для майбутнього людства» [220]. Серед небезпек церква виділяє екологічні та соціальні кризи, які виникли завдяки симбіозу секулярної ідеології та зростанню рівня науково-технічного прогресу упродовж XX століття.

Православна церква також побоюється концентрації технічних новинок у «невеликій злочинній групі» (йдеться про терористів), яка зможе за короткий проміжок часу спровокувати глобальну катастрофу. Такі побоювання не є безпідставними, адже схожої думки дотримуються дослідники Е. Шмідт та Дж. Коен, технологічні експерти та автори книги «Новий цифровий світ» [225]. Вони аналізують технологічні процеси минулого й сьогодення, а також дають футуристичний прогноз щодо наслідків дисбалансу між людиною і технологією. Науковці не заперечують позитивних якостей технологій, але, як і духовенство, розглядають різні варіанти їх використання: «...технологія гарантує рівні можливості, даруючи людям засоби, якими вони можуть скористатися заради власних цілей: хтось творить щось прекрасне, а дехто, навпаки, старається завдати якнайбільшої шкоди» [225, с. 158]. Прикладом цього може бути релігійний тероризм та екстремізм, ідеї якого безконтрольно паразитують у мережевому просторі.

Причиною відчуження науки від релігії духовенство вважає дисгармонію – відлуння періоду ідеології наукового атеїзму, яка

проголошувала, що «між наукою та релігією немає нічого спільного, бо вони є антиподами». Церква пропонує розподілити обов'язки у вихованні людини між духовною та світською сферами і загалом не заперечує ролі науково-технічного прогресу «для створення земного добробуту людства» [220], та водночас побоюється, що досягнення науки і техніки можуть бути спрямовані проти людини, використовуватися для маніпуляцій її свідомістю чи іншого виду впливів.

У XII розділі Декларації, що називається «Церква і засоби масової інформації», містяться роздуми про інформатизацію у третьому тисячолітті. Під засобами масової інформації УПЦ КП розуміє телебачення, радіо, інтернет, газети, журнали, книги та будь-яке друковане слово. Перед ЗМІ церква ставить завдання «забезпечувати широкі верстви населення інформацією про все, що відбувається у світі, орієнтуючи людей у складних обставинах сьогодення» [220]. Таке формулювання свідчить про великі очікування духовенства щодо виховної і координувальної ролі ЗМІ в сучасному світі для сучасної людини.

Водночас ЗМІ повинні відчувати відповідальність за покладену на них роль «компаса» в потоках інформації і «не засмічувати» свідомість індивіда. «Засоби масової інформації не повинні пропагувати насилля, ворожнечу і ненависть, національний, соціальний і релігійний розбрат, а також гріховні людські інстинкти, в тому числі і в комерційних намірах» [220].

Загалом духовенство УПЦ КП ставиться до інформаційно-комунікаційних ресурсів позитивно й активно використовує їх у своїй діяльності. Контент-аналіз віртуального простору свідчить про велику кількість електронних ресурсів УПЦ КП. Основним вважається офіційний сайт УПЦ КП (new.cerkva.info/) [294], де містяться посилання на інтернет-ресурси єпархій, відділів, навчальних закладів, монастирів, братств, недільних шкіл УПЦ КП. А також посилання на Православний молодіжний вебпортал (hram.lviv.ua/) [279] та на екуменічний сайт «Християнство: шлях, історія, догмати» (cerkva.ks.ua/) [300]. Загалом це близько сотні

основних, так би мовити канонічних, ресурсів, адміністратори яких несуть відповідальність за наповнення, відтак ці сайти можуть бути корисними для православного християнина.

Українська православна церква

Фундаментальні богословські і церковно-соціальні питання УПЦ порушуються в «Основах соціальної концепції Руської православної церкви» [149] – документі, що був прийнятий під час Ювілейного архиєрейського собору Руської православної церкви 13–16 серпня 2000 року в Москві. Як і в Декларації УПЦ КП висловлено позиції церкви з приводу ключових проблем сучасності, а саме: творення нації та державотворчі процеси, питання взаємодії християнської етики і світського права, церкви і політики.

Достатньо уваги приділено явищу злочину і покарання та необхідності виправних дій щодо злочинця як з боку держави, так і зі сторони церкви. Порушуються питання особистої, сімейної та суспільної моралі, а також проблеми біоетики і здоров'я людини. Митрополит Київський Володимир (Сабодан) вважав, що «найважливішим богословським завданням є розвиток соціального вчення Православної Церкви... Соціальне вчення – це відповіді Церкви на сутнісні запитання сучасної людини» [149].

Актуальними для нашого дослідження є розділи XV «Церква і світські засоби масової інформації» та XVI «Міжнародні відносини. Проблеми глобалізації та секуляризму». Варто одразу ж відзначити, що в XV розділі уже в назві здійснений умовний поділ ЗМІ на церковні та світські, що відображає дистанціювання УПЦ від інформації, яка розповсюджується поза «канонічними» ресурсами церкви.

У соціальній доктрині УПЦ зроблений акцент на значенні ЗМІ в сучасному світі: «Церква з повагою ставиться до роботи журналістів, покликаних постачати широкі кола громадськості своєчасною інформацією про те, що відбувається в світі, орієнтуючи людей у нинішній складній реальності» [149]. Водночас розділ містить застереження для працівників

медійної сфери щодо поширення або неправдивої інформації, або ж такої, що може негативно відображатись на моральному стані особи та суспільства. «Неприпустимими є пропаганда насильства, ворожнечі й ненависті, національного, соціального та релігійного розбрату, а також гріховна експлуатація людських інстинктів, у тому числі з комерційною метою. ЗМІ, які мають надзвичайно великий вплив на аудиторію, несуть відповідальність за виховання людей, особливо юнацтва» [149]. У документі також засуджується розповсюдження вульгарної інформації, такої, що може призвести до розтління людської душі. Осіб, причетних до цього, церква готова піддавати канонічним покаранням.

Духовенство УПЦ лише стоїть на порозі освоєння віртуального простору, тому дуже обмежено використовує цей інструмент у своїй діяльності. Здебільшого православна церква використовує інтернет з «метою здійснення пастирської та освітньої діяльності, а також для збудження інтересів світського суспільства до різних сторін церковного життя та християнської культури» [149]. У соціальній доктрині УПЦ, на відміну від Декларації УПЦ більше уваги приділено процесам взаємодії між церквою і світськими видами ЗМІ, також обумовлене існування власних інформаційних засобів із благословення митрополита.

Розвиток технологій полегшив процес переміщення людей та предметів, спростив способи отримання та розповсюдження інформації, а також став однією із причин полікультурності і суспільної неоднорідності. Ці явища УПЦ відносить до позитивних, однак застерігає від гегемонії багатих над бідними, одних, більш розвинених культур, над убогими, що може призвести до формування і насадження єдиного секуляризованого світогляду, а це – неприпустимо у релігійній сфері: «У результаті спостерігається прагнення нав'язати як єдино можливу універсальну бездуховну культуру, засновану на розумінні свободи занепадої людини, яка не обмежує себе ні в чому, як абсолютній цінності та мірилі істини» [149].

У соціальній доктрині УПЦ не лише розглянуто позитивні та негативні сторони інноваційних технологій, але й містяться рекомендації щодо подальшого їх застосування, адже духовенство розуміє, що прогрес мережі зупинити неможливо. Церква вважає, що державні структури, громадськість, міжнародні організації та релігійні інститути повинні об'єднати зусилля для «забезпечення доступу країн і народів до базових технологічних ресурсів, що дають можливість глобального поширення й отримання інформації» [149].

Наприкінці ХХ століття, на початку реалізації проекту «православний інтернет», цю ідею сприймали як «диявольський винахід». Проте, вже на початку нового тисячоліття стало зрозумілим, що інтернет перетворюється на сприятливе середовище для будь-якого користувача, тому синод УПЦ лояльно поставився до новітньої цифрової технології: «...УПЦ вийшла не тільки на досить високий, але й якісний рівень. Використовуючи інтернет, Церква реалізовує себе у місіонерській діяльності, а також виконує дане Христом завдання – проголошення Слова Божого» [293]. Однак найбільша проблема полягає не у використанні духовенством УПЦ інтернет-технологій, а у тому, щоб не дозволити технологіям посісти центральне місце в житті людини, посунувши на другий план мораль, право і релігію.

Дослідниця О. Колібан (Задоянчук) у своїй дисертаційній роботі аналізує «Особливості сприйняття УПЦ в засобах масової інформації» [77]. Здійснивши контент-аналіз українського медійного середовища, вона стверджує, що «представники УПЦ сприймають мережу інтернет як альтернативний спосіб передачі інформації, розширення сфери свого впливу» [77, с. 182]. Водночас не йдеться про заміну традиційної комунікації – між священником і вірянами, комунікації всередині церкви – на мережеві альтернативи. Загалом дослідниця приходить до висновку, що представники УПЦ зацікавлені в широкій інформатизації шляхом використання в своїй діяльності надбань цифрової культури.

Про те, що церква використовує віртуальний простір свідчить наявність широкої мережі інтернет-ресурсів. Зокрема офіційний сайт Української

Православної Церкви – (orthodox.org.ua/) [293], де міститься уся загальна інформація про діяльність та структуру УПЦ, новинна стрічка, що постійно оновлюється (в середньому 5-6 публікацій на день), офіційні документи та рішення церкви. Сайт рубрикується відповідно до конфесійної структури, елементи якої – це активні посилання з переходом на ресурси: «Офіційна мережа сайтів УПЦ» [295] та «Синоїдально-просвітницький відділ УПЦ» [284]. Останній калькує усі новини з офіційної сторінки УПЦ, однак тут їх можна прочитати ще чотирма мовами (англійською, російською, румунською та грецькою), якщо обрати одну із запропонованих версій. Щодо «Офіційної мережі сайтів», то цей портал містить не лише новини про діяльність верховного духовенства УПЦ, але й усіх єпархій на території України. Через рубрику «Web-атлас церков» можна знайти мережеві ресурси усіх церков, монастирів та духовних закладів.

Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ)

Представники УАПЦ усвідомлюють, що для налагодження комунікації з вірянами необхідно бути частиною віртуального простору, який поступово перетворюється на невід’ємну складову життя людей. Так, ключовою тезою виступу єпископа Ігоря (Ісіченка) під час науково-практичної конференції «Духовні цінності в сучасному інформаційному світі та український вибір» були слова: «Веб-сторінки мають стати посередниками євангелізації Божого люду, а не тільки наслідком самодостатньої праці» [86, с. 8]. Отже духовенство УАПЦ усвідомлює роль і значення мережі, а також готове використовувати її ресурси для інформативно-просвітницьких цілей церкви.

Як такого документа соціальної доктрини УАПЦ немає, але в 2003 році було розроблено і прийнято «Стратегію розвитку Харківсько-Полтавської Єпархії УАПЦ» [286]. У цьому документі висвітлені ключові питання діяльності церкви у новому тисячолітті, а саме: євангелізація, духовна освіта, плекання східного благочестя, душпастирське служіння, міжцерковні взаємовідносини. Однак стратегія обмежується територіальними рамками –

Харківсько-Полтавською єпархією, парафіяни якої повинні дотримуватися прописаних у ній рекомендацій.

Також цей документ не містить жодної згадки про новітні цифрові технології, хоча прийнятий у період інформаційно-технологічних змін в українському інтернет-середовищі. Представлена стратегія розвитку охоплює досить вузьке коло питань, що виправдовує його спрямованість на конкретну єпархію.

Оскільки мережа є дуже лабільним середовищем, ніким і нічим не контрольованим, це дає можливість для розміщення в ній будь-якого контенту. Прикладом цьому може слугувати сайт Української Автокефальної Православної Церкви – канонічної (soborna.org) [291], де розміщено інформацію, не завжди достовірну, про діяльність її очільника митрополита Мойсея (Кулика) та його повчальні проповіді, що нерідко суперечать Святому Письму. Проблема в тому, що при запитах у мережевих пошуковиках, наприклад в Google, цей ресурс пропонується одним із перших. Необізнана в релігійнознавчій сфері людина може сприйняти цю інформацію за правдиву. Наявність таких ресурсів вказує на гостру проблему – відсутність цензури в мережі, а також існування великої кількості неперевіраних джерел, особливо – з релігійної тематики.

Католицька церква (УГКЦ, РКЦ)

В українському релігійному просторі представлена також ще одна гілка християнства – католицизм. Поряд із церквами східного обряду – Українськими греко-католицькими конфесіями, яких чисельно є більше, також в Україні функціонують і Римо-католицькі єпархії. У цій дисертаційній роботі ми намагаємося зрозуміти ставлення усіх християнських церков до інноваційних технологій, зокрема інтернету. Оскільки УГКЦ і РКЦ у своїй соціальній діяльності послуговуються здебільшого спільними документами, а саме папськими енцикліками, Соціальною доктриною Католицької церкви тощо, то для зручності у тексті ми будемо їх називати «католицька церква».

Упродовж усієї своєї історії, а особливо – в останні кілька десятиліть, Католицька церква реагує на різноманітні соціальні зміни. Це пов'язано не лише з тим, що християни потребують належного тлумачення Святого Письма, а в більшій мірі з тим, як «*res novaе*» впливають на традиційний інститут церкви: «Очевидно, Церква не може не виголошувати власні погляди на ці «нові речі», що притаманні нашому часові, адже її завдання – заохочувати людство робити все, аби поширити справжню культуру, орієнтовану на цілісний солідарний людський розвиток» [100, с. 8].

Католицька церква вважається однією із найбільш прогресивних (після протестантів) серед християнських церков у питаннях, що стосуються суспільних інновацій та реформування. Дотримуючись традиційних церковних канонів, представники католицизму все ж «ідуть в ногу з часом», що позитивно впливає на ставлення адептів до своєї церкви. Хорошу динаміку в освоєнні технологічного середовища церквою зауважили і дослідники. Так, науковець Н. Уріна вважає, що жоден соціальний інститут так добре не освоїв явище комунікації (у віртуальній реальності), як це зробила церква.

Першість у цій сфері вона віддає саме католицькій церкві: «...католицька ієрархія напевно, найбільш активно висловлюється з приводу новітніх цифрових технологій та їх практичного використання, демонструючи свою сучасність і прогресивність» [203]. Помітну активність щодо освоєння ЗМК (засобів масової комунікації) та світського медіапростору католиками і протестантами зауважив і дослідник М. Балаклицький.

Для того, щоби краще зрозуміти позицію Католицької церкви щодо засобів комунікації, розглянемо її формування в історичній ретроспективі. Хронологічно першим офіційним документом Католицької Церкви в сфері соціальної комунікації вважається *Vigilanti cura* (Невсипуща турбота) [237] – енцикліка Папи Пія XI про кінематограф, що датується 29 червня 1936 року. Тут розглянуто кінофільми як цінний для того часу засіб інформації, що,

однак, несе чимало загроз для свого споживача. Папа Пій XI застерігає людство від прикрого прогресу кіномистецтва та кінопромисловості, що можуть породити гріховні начала.

В енцикліці містяться не лише застереження щодо негативного впливу кіномистецтва, але й пропонуються практичні шляхи «відновлення в кіно розумних норм» [237, с. 31]. Зокрема йдеться про необхідність створення єпископами у кожній країні постійного національно-оцінювального бюро, «яке буде сприяти добрим кінофільмам, класифікувати решту стрічок і доводити свої оцінки до відома священників та вірних... Якщо Єпископи всього світу докладуть рук до здійснення такого ретельного контролю над кінематографом, то вони зроблять велику роботу, щоб захистити мораль своїх людей в години відпочинку та дозвілля» [237, с. 37–38]. Цей документ є одним із перших свідчень того, що церква слідкує за прогресом у сфері комунікації, щоби не допустити зловживань цивілізаційними благами, а перетворити їх на дієвий просвітницький засіб, зокрема в питаннях, що стосуються релігії.

Енцикліка Папи Пія XII *Miranda Prorsus* (Дивовижний поступ) [236] від 8 вересня 1957 р. стає логічним продовженням першої енцикліки про кінематограф, а також висвітлює позиції Церкви щодо радіо та телебачення. Папа розуміє, що друковане слово, яке використовують представники церкви, завдяки технічним новаціям, відходить на задній план, а електронні засоби масової інформації повинні стати новим джерелом реалізації душпастирських потреб Церкви. Попри те, що Папа вітає технічні досягнення людства, він знає, що вони «водночас криють у собі багато серйозних небезпек» [236, с. 47].

У цій енцикліці Архангел Гавриїл нарікається покровителем «тих мистецтв, завдяки яким людина може підкорити силу електрики» [236, с. 48], що є ще одним свідченням позитивного ставлення представників церкви до нових технічних можливостей. Документ також містить конкретні практичні

рекомендації для священників, на яких покладено відповідальність за належне виховання своєї пастви відповідно до засад християнської моралі.

Ще один документ *Inter Mirifica* (3-поміж дивовиж) [235] – Декрет Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації від 4 грудня 1963 р. Вперше в історії католицької церкви питання про засоби соціальної комунікації обговорювались на Вселенському Соборі та були зафіксовані документально. Це свідчить про актуальність і важливість цієї сфери, адже документи, що ухвалюються на Вселенських Соборах, мають вищу значимість порівняно з папськими енцикліками, зверненнями чи промовами.

Серед позитивних рішень у Декреті варто підкреслити офіційне запровадження терміну «соціальна комунікація», що не лише зводиться до технічних засобів поширення інформації, а вказує на спосіб спілкування людей у суспільстві: «На чільне місце Церква ставить ті технічні засоби, що за природою своєю здатні охоплювати дійовим впливом не тільки окремих осіб, а й великі маси людей, навіть, ціле суспільство. Мова йде про пресові видання, кінематограф, радіо, телебачення та інші засоби такого типу. Їх можна слушно назвати «засобами соціальної комунікації» [235, с. 79]. Цим документом було запроваджено Всесвітній день комунікації, який із 6 травня 1967 р. католицька церква відзначає щороку.

З метою належного виховання та спонукання католиків до роботи в сфері соціальної комунікації у декреті містилась пропозиція щодо створення відповідного бюро у Ватикані, яке координуватиме роботу усіх національних бюро країн світу. Цей документ вперше проголосив необхідність фахової підготовки душпастирів, які повинні відповідати вимогам часу, а також містить пункти про медіаосвіту християн.

Декрет містить чимало настанов стосовно пошуку і поширення новин, їхньої правдоподібності та змістового наповнення, що впливає на суспільні настрої: «Якщо новини про факти й події повідомляти привселюдно і своєчасно, то кожна людина матиме доступ до всієї потрібної інформації і

може дієво працювати задля спільного блага» [235, с. 80]. У прикінцевих пунктах декрету містяться заклики до правильного використання технічних засобів і визнається їхня роль у суспільному поступі: «Собор закликає всіх людей доброї волі, особливо ж керівників цих засобів, використовувати новітні технічні винаходи лише на благо людської спільноти, адже доля людства дедалі більше залежить від правильного використання їх» [150, с. 86].

Серед рішень II Ватиканського Собору було видати душпастирську інструкцію про принципи розвитку соціальної комунікації. Вона була видана 23 травня 1971 р. під назвою «*Communio et Progressio*» (Єдність і поступ) [234]. Інструкція має рекомендаційний характер, а вся відповідальність за користування технологіями лежить на людині «яка згідно із своєю совістю вирішує, як їх використовувати» [234, с. 136].

Від Другого Ватиканського Собору впродовж наступних кількох десятиліть католицька церква постійно висловлювала свої міркування з приводу існуючих технічних засобів комунікації, їхньої ролі в житті людини, впливу на індивіда і суспільство та, одночасно, активно використовувала їх для євангелізації, інформатизації, поширення папських послань тощо. Ставлення Католицької церкви до кіно, радіо та телебачення завжди було двозначним, оскільки ці технічні інструменти могли нести і добро, і зло для людини.

Новим викликом для християнської церкви стала поява комп'ютерної телекомунікації, що розпочала інформаційну добу культурного розвитку людства. «Християнське послання в комп'ютерній культурі» Папи Івана Павла II [85], що було проголошене у травні 1990 року з нагоди Всесвітнього дня комунікацій вперше містило слова «комп'ютер», «комп'ютерна доба», «комп'ютерні комунікації». У цьому посланні Папа робить акцент на страху представників католицького духовенства перед новим етапом розвитку цивілізації – інформаційною епохою. Однак Папа переконаний, що проявляючи довіру до молодих людей, які «зросли одночасно з розвитком нових технологій» Церкві вдасться поглибити діалог із сучасним світом і

використати технічні інновації для «проголошення Євангелія, катехизації та подальшого поглиблення віри» [85, с. 315].

Наступне десятиліття Католицька церква слідувала за суспільними змінами, що відбувались під впливом технологій. Щорічні папські звернення з нагоди Всесвітнього дня комунікації розглядали різні аспекти взаємодії людини і медіа. У 2000 році Папська Рада у справах соціальної комунікації видала документ «Етика в комунікації» [69], в якому задекларовано позицію Католицької церкви стосовно етичної сфери комунікації.

Серед можливих медійних засобів, у цьому документі міститься згадка і про інтернет: «Особливе занепокоєння викликає інтернет з огляду на радикальні наслідки, які він приносить: втрату цінності, що притаманна інформації; недиференційовану одноманітність повідомлень, які зводяться до простого інформування; відсутність відповідального зворотного зв'язку (feedback) і певне знеохочування підтримувати міжособові стосунки» [69, с. 382]. Однак негативні аспекти, пов'язані із технічними засобами комунікації, поступаються позитивним і зумовлюють лояльне ставлення представників церкви до них. Йдеться, зокрема, про використання телебачення, ЗМІ, інтернету для об'єднання людей навколо спільних цінностей, наприклад християнської моралі та етики.

Наступного року у посланні Папи «Проповідуйте з покрівель». Євангеліє в добу глобальної комунікації» [84] йшлося про переваги інтернету для реалізації місії Церкви: «...корисні можливості мереж інтернету в поширенні релігійної інформації та християнського вчення понад усіма кордонами та перепонами. Така широка аудиторія навіть уві сні не снилася тим, хто проповідував Євангеліє до нас. Тому сьогодні треба, щоб Церква діяльно і творчо використовувала нові технології медіа» [57, с. 416]. Папа свідомий того, що правильне використання технічних можливостей можна використати для «інкультурації Євангелія», для піднесення гідності творіння Божого – людини, а також для навернення іновірців.

Варті уваги і наступні послання Папи Івана Павла II, присвячені Всесвітньому дню комунікації, а саме – «Інтернет – новий форум для проголошення Євангелія» [83]. Тут Папа порівнює інтернет із давньоримським форумом – місцем, де «вирішують політичні та ділові справи, відправляють релігійні обряди й де минає все суспільне життя городян, – і саме там навіч проявляється все найкраще й найгірше в людській природі. Цей заюрмлений і повний гармидеру майдан ніс на собі відбиток довколишньої культури, але водночас розвивав і паростки своєї власної» [83, с. 419]. Іван Павло II зауважує, що віртуальний світ для людини нового тисячоліття перетворився на сприятливий простір, куди можна перенести усі буттєві сфери, в тому числі і релігію. Папа зауважує, що завдяки глобальній мережі Слово Боже стає легше проповідувати, однак застерігає від втрати людиною зв'язку із трансцендентним, що може статись внаслідок негативного впливу інтернету.

На папське послання прореагувала і Папська рада у справах соціальної комунікації видавши два документи «Церква та Інтернет» [219] і «Етика в комунікації» [69], де розлого висвітлені позиції Католицької церкви щодо нового технологічного інструменту – інтернету. У цьому документі виокремлено переваги інтернету та інших засобів комунікації для релігії. Сказано, що вони допомагають поширювати новини про події, ідеї та людей, пов'язаних із релігією, вони є «засобом євангелізації та катехизації», а також допомагають людям, які не мають змоги виходити з дому, щоби долучитись до релігійної сфери.

Зокрема про переваги інтернету документ декларує таку позицію Католицької церкви: «Ця система дає змогу безпосереднього і негайного доступу до важливих релігійних і духовних джерел, до великих бібліотек, музеїв і місць культу, до документів учительства, творінь святих отців і Вчителів Церкви, до вікової релігійної мудрості. Інтернет має дорогоцінну здатність долати відстані та ізоляцію, допомагаючи контактувати людям доброї волі, які творять віртуальні спільноти віри для того, щоб допомагати і

підбадьорювати один одного» [219]. У тексті документа сказано, що віртуальний простір не зможе замінити Таїнства, Літургії, проголошення Євангелія, міжособистісного спілкування священників і мирян, однак інтернет дасть можливість церкві поглибити діалог з людьми обмеженими у своїй фізичній здатності відвідувати церкву, або з людьми, чия релігійна громада знаходиться далеко від місця їхнього перебування.

Папа Бенедикт XVI продовжив традицію звертатись до людства з нагоди Всесвітнього дня комунікації і порушувати актуальні проблеми, з якими стикається людина цифрової епохи. Розмірковуючи над питанням «нових стосунків», що народились із появою соціальних мереж, Папа просить не нехтувати реальним життям. «Було б сумно, якщо би наше бажання підтримувати і розвивати дружбу online здійснювалося коштом нашої реальної участі у житті нашої сім'ї, близьких і тих, з ким ми зустрічаємося щоденно на роботі, в школі, у вільний час. Коли бажання віртуального спілкування стає нав'язливим, людина себе ізолює, припиняючи відносини у суспільстві» [22]. Папа зосереджує увагу на викликах, які постали перед церквою у XXI столітті і на які вона повинна адекватно зреагувати. Зокрема він закликає священників не стояти осторонь, а перетворюватись на активних учасників нового комунікаційного процесу: «Душпастирство в цифровому світі насправді повинно показати людям нашого часу і загубленому нинішньому людству, що «Бог є близько, що у Христі ми всі належимо один одному» [22]. Папа закликав священників і вірних до пізнання мережевого середовища і правильного використання його можливостей, щоби наповнити віртуальний простір правдивими релігійними ідеями.

Папа Франциск наслідує ставлення своїх попередників до цифрових технологій та на особистому прикладі показує, як потрібно використовувати ці цивілізаційні блага. У його посланні на 48 Всесвітній день суспільних комунікацій сказано, що «інтернет пропонує величезні можливості для зустрічі і солідарності. Це дійсно добра річ, дар від Бога» [205]. Однак «відчуття єдності людської родини» може завдяки комунікаційним

технологіям бути спрямованим у русло споживацтва чи маніпуляції, що є неприйнятним для християнського світу. Тому Папа Франциск закликає з обережністю ставитись до благ інтернету, але й не нехтувати можливістю розповсюджувати християнське послання: «Ми маємо бути здатними вступати в діалог з чоловіками і жінками сучасності, розуміти їх очікування, сумніви та надії, і приносити їм Євангеліє, Самого Ісуса Христа, утіленого Бога, Котрий помер і воскрес, щоб звільнити нас від гріха і смерті» [129].

Папське звернення на 50 Всесвітній день соціальних комунікацій з теми «Комунікація і милосердя: плідна зустріч» [206] стосується загалом правильного мовлення, хоча і з акцентом на мережевій комунікації. Зокрема лунає заклик вести відкритий діалог у мережі для взаєморозуміння, правильного донесення інформації та боротьби із дискримінацією, моральним насиллям.

Свідченням того, що Католицька церква користується перевагами інтернету є присутність з 2012 року папського акаунта @pontifex в популярній мережі мікроблогів Twitter. Спочатку свої послання там публікував Папа Бенедикт XVI, з початком понтифікату Папи Франциска ця сторінка у соціальній мережі введеться від його імені. Останній також зареєстрований у соціальній мережі Instagram, де за його діяльністю слідкує близько чотирьох мільйонів користувачів.

В українському інтернеті також є офіційний сайт УГКЦ (ugcc.ua/) [292], який, порівняно з православними ресурсами наповнюється, значно інтенсивніше, містить анонси подій і звіти про заходи, що відбулися. Ресурс містить активні переходи на сайти архиєпархій, єпархій, екзархатів, монаших чинів і згромаджень, навчальних закладів, парафіяльних сайтів, а також посилення на основні сайти УГКЦ за кордоном. Широка мережа електронних ресурсів УГКЦ лише свідчить, що її духовні лідери реагують на суспільні зміни, зокрема тенденцію до віртуалізації.

Протестанська церква (на прикладі української Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня)

Дослідження віртуалізації українського християнського релігійного сегменту було б не повним без протестантських церков, адже більшість із них мають офіційні сайти в інтернеті. Найпрогресивнішими серед протестантських релігійних організацій безумовно є Українська Лютеранська Церква, Реформаторська церква, Євангельські християни-баптисти, П'ятидесятники, Харизматичний рух, Церква християн Адвентистів Сьомого Дня та ін. Протестантські деномінації дуже органічно поєднують у своїй комунікаційній системі інноваційні засоби комунікації, зокрема інтернет, нові медіа, та традиційні (газети, журнали, радіо, телебачення). Зрештою, як вдало зауважує Х. Казанова, «традиція мусить реагувати і пристосовуватись до умов модерності» [93, с. 90], щоби зберегти своє місце в динамічному секуляризованому світі. Якщо порівнювати рівень мобільності протестантської комунікаційної системи з католицькою чи православною, то він є значно вищим і кращим у плані адаптації до змін, які відбуваються у соціальному просторі.

Через велику кількість протестантських деномінацій ми вважаємо за доцільне проаналізувати вчення та соціальну доктрину лише однієї із них – Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня – з огляду на те, що ставлення усіх протестантських церков України до засобів масової комунікації є більш-менш типовим.

Як у випадках з іншими християнськими церквами здійснюємо аналіз «Основ соціального вчення» [36] адвентистів. Уже в перших розділах соціальної доктрини декларуються ідеї розвитку особистості як найвищої цінності та необхідність враховувати усі загрози сучасного світу на її шляху. Також йдеться про взаємодію adeptів адвентистської церкви із різними суспільними сферами, що постійно поглиблюється, тому потребує належного регулювання зі сторони духовних наставників.

Щодо комунікаційних засобів, то в цьому документі згадуються світські, церковні ЗМІ, телебачення, радіо та єдиний інформаційний простір, припускаємо що йдеться саме про інтернет. Свідченням цього є високий

рівень євангелізації та місійної діяльності протестантських груп, а також їх включеності у суспільну комунікацію задля попередження спроб нав'язування релігійних поглядів у державних інститутах, наприклад школах.

Адвентисти переконані: «... у сучасний історичний період співпраця церкви і держави мають зосереджуватись, зокрема у роботі церковних і світських ЗМІ над відновленням моральності, захисту прав і свобод людини, утвердженні громадянського суспільства» [36]. Йдеться про високий кредит довіри зі сторони adeptів Церкви християн Адвентистів Сьомого Дня до світських засобів масової інформації, який може бути виправданий лише у співпраці з їхніми ресурсами.

Тобто адвентисти намагаються налагодити співпрацю зі світськими ЗМІ, однак залишити за собою право використовувати їхні ресурси для реалізації функцій власної церкви. Зрештою, це впливає з наступного твердження: «Адвентисти розраховують мати належний доступ до ЗМІ на рівні з іншими Церквами» [36]. Така вимога вказує на розуміння значення ЗМІ для сучасної людини, а також їхньої актуальності для релігійних організацій, зокрема реалізації ними місійно-пропагандистської, просвітницької чи ідеологічної функції.

Адвентисти усвідомлюють роль телебачення, радіо та газетних публікацій для впровадження своїх ідей та збільшення прихильників їхнього віровчення. Зокрема, в українському медіапросторі систематично поширюються такі видання їхньої конфесії: газети «Християнин», «Шлях до істини», журнали «Ознаки часу», «Моя здорова сім'я» тощо. Також вони періодично видають духовно-просвітницьку і соціальну-правову літературу, наприклад книги «Надія для останнього часу» М. Фінлі чи «Єдина надія» А. Буйона. Видання такого плану орієнтовані на широке коло читачів і саме завдяки цьому містять латентний меседж ставати adeptами адвентистської церкви.

У соціальному вченні адвентистів чітко вказується на роль проголошеного «слова» незалежно від його форми: усне, писемне чи

дигіталізоване, воно не втрачає своєї значущості. Традиційно для протестантських конфесій адвентисти таку ідею пояснюють шляхом прямого цитування Біблії, коли Господь говорить: «Іди по всьому світу і проповідуй Євангеліє усій тварі» [24, Мк. 16:15]. Йдеться також про те, що методи проповіді не мають суттєвого значення, важливою є лише переслідувана мета – донести слово до людини, адже воно є втіленням «Божої творчої сили».

Аналізуючи діяльність адвентистів, можна стверджувати про наявність широкої мережі комунікативних засобів: газети і журнали, друковані видання, радіо «Голос Надії» [280], телеканал «Надія» [287], які мають цифрову версію у віртуальному просторі – ресурс «www.hope.ua», що функціонує як у режимі реального часу, так і офлайн.

Усі ці засоби дозволяють реалізувати заявлену мету церкви, сприяють внутрішньоєкуменічній взаємодії (між протестантськими конфесіями), співпраці між адвентистами та українськими соціальними інститутами. Підвалинами такої взаємодії, (і на рівні світських ЗМІ) вони вважають моральну відповідальність та політичну незаангажованість.

Все ж глобалізований світ із його тенденціями до уніфікації та масовості, а також появою єдиного інформаційного простору – інтернету викликає побоювання у християн Церкви Адвентистів Сьомого Дня. «Моделювання інтересів і запитів населення з допомогою засобів масової інформації, формування смаків, запитів, поглядів, сучасної людини з допомогою ЗМІ, шляхом здійснення на нього інформаційного і культурного тиску» [36] є наслідками глобалізації та секуляризації в умовах інформаційного суспільства. Їх також насторожують загрози, пов'язані із формуванням єдиного інформаційного простору як цивілізаційного зіткнення, наслідками якого можуть бути: екологічна криза, тероризм, гегемонія владних структур, нові хвороби тощо. Водночас вони свідомі необхідності формування позитивного іміджу своєї церкви в інформаційно-комунікаційному просторі.

Висновки до розділу 3

Віртуальна реальність усе більше впливає на релігійну сферу, змушує представників релігійних організацій використовувати її можливості. Поява релігійного сегменту в інтернеті значною мірою пов'язана із тим, що сучасна людина частину свого часу проводить в мережі. Одним із перших етапів освоєння релігією віртуального простору можна вважати етап інформатизації, зумовлений появою сайтів офіційних церков, сторінок релігійних лідерів у соціальних мережах, блогів священників та новинних сайтів, форумів та вебчатів для комунікування.

Разом із цим сучасний користувач для задоволення своїх потреб створює нові форми релігійного життя у мережі: онлайн-богослужіння, інтернет-церкви, онлайн-молитви, онлайн-паломництва, кіберритуали, кіберцвинтарі, кіберрелігії тощо.

Такі характеристики віртуальної реальності, як відкритість, доступність, анонімність розцінюються користувачами інтернету як сприятливі умови для формування нової ідентичності, що в реальному світі не проявляється, а також для формування мережевих субкультур, однією з яких є тролі, діяльність (тролінг) яких скерована на критику, висміювання реальних релігійних явищ, маніпуляцію свідомістю, провокування конфліктних ситуацій. У нашій дисертаційній роботі феномен тролінгу релігії розглянуто як один із типових проявів намагання людини віднайти у віртуальній площині власну релігійну нішу.

Релігійна площа інтернету інтенсивно збільшується, щоденно розширюючи свою географію. Коли мова йде про віртуалізацію українського середовища, то тут дослідження здебільшого проводяться навколо інтернет-ресурсів, що займаються висвітленням релігійної інформації, офіційних сайтів церков як форми офлайн-релігії та розширення релігійних функцій традиційних християнських конфесій у віртуальній реальності.

Виразником настроїв релігійного сегменту українського суспільства виступає духовенство, яке через офіційні документи – соціальні доктрини, послання, декрети, енцикліки – висловлює позиції вірян. Ставлення церковної ієрархії до новітніх цифрових технологій є досить двозначним.

Оскільки віртуальний простір є глобальною мережею, де одночасно перебуває велика кількість людей, церква готова користуватись цим благом для євангелізації, місіонерства, прозелітизму, інформатизації. Водночас відсутність зворотного зв'язку в мережі, маніпуляція, споживацтво, дискримінація у віртуальному світі, що призводять до втрати людиною свого морального образу, насторожують представників усіх християнських церков, які своєю присутністю в інтернеті і вченням намагаються вберегти людину від небезпек.

Основні положення та висновки розділу відображено в таких публікаціях автора:

1. Барановська У. П. Apple religion: новий релігійний феномен чи явище корпоративної релігії. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». 2015. Вип. 17. С. 136–144.
2. Севаст'янів У. П. Католицька церква й новітні цифрові технології. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2016. Вип. 11. С. 102–105.
3. Севаст'янів У. П. Соціальна доктрина православ'я і цифрові технології сучасності. Науковий вісник «Гілея». Серія «Філософські науки». Київ : Видавництво «Гілея». 2016. Вип. 113 (10). С. 210–212.

4. Sevastianiv U. P. Phenomenon of trolling as an indicator of contemporary religious transformations. *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences*. 2017. V(20). P. 53–56.

5. Барановська У. П. Apple religion: новий релігійний феномен чи корпоративна релігія. Релігія і фундаментальна наука в добу глобалізації : матеріали XVII міжнар. наук.-практ. конф., м. Львів, берез. 2015 р. Львів. 2015. С. 75–78.

ВИСНОВКИ

Філософсько-релігієзнавче дослідження впливу віртуальної реальності на трансформацію форм релігійності сучасної людини дозволило сформулювати такі висновки:

1. Аналіз філософської, релігієзнавчої та іншої літератури дає підстави вважати, що концепт «віртуальне» не є новим, проте його актуалізація у формі оксюморона «віртуальна реальність» відбувається саме в епоху постмодернізму. Комплексний огляд філософських праць дозволив нам виокремити два підходи до концепту «віртуальне», що в дослідженні умовно означені як «дельозівський» та «бодриярівський». У бодриярівському підході віртуальне інтерпретується через симуляцію, ілюзію реальності та гіперреальність, що явно має негативні конотації.

Натомість «дельозівський» підхід вказує на реальну симуляцію як факт, дійсність, яку ми зараз проживаємо. Згідно із цим підходом актуальне і віртуальне не протиставляються. Актуальний об'єкт та віртуальний образ існують одночасно. Світ є множинністю, а будь-яка множинність передбачає як віртуальність, так і актуальність. Все залежить від сприйняття, воно є тим інструментом, що перетворює актуальне на реальне і навпаки. Зосередивши увагу на особливостях і сферах застосування концепту «віртуальне» відповідно до означених підходів, ми доводимо, що «дельозівський» підхід знаходить своє практичне втілення у віртуальній реальності.

2. З'ясовано, що попри наявність численних досліджень з теми віртуальної реальності у світовому та вітчизняному наукових дискурсах, а також появу цього терміна в сучасній довідково-енциклопедичній літературі, єдиного визначення ще немає. Зазначено, що в постмодерністському дискурсі віртуальна реальність розглядається як феномен, пов'язаний із такими філософськими поняттями, як гіперреальність, оригінал і копія, знак і симулякр, фальсифікація, ризома. Відтак розкриття метафізики віртуальної

реальності можливе лише через пізнання сутності цих понять. З огляду на це, нами було запропоновано авторську інтерпретацію поняття віртуальної реальності як багатовимірного, варіативного, змінного інформаційно-комунікаційного середовища, створеного за допомогою комп'ютерних технологій, що має здатність реорганізувати буттєвий світ людини.

3. Аналіз представленої у новітніх дослідженнях аргументації про засоби масової інформації, телебачення та нові медіа дає підстави зробити висновок, що вони є важливими формотворчими елементами віртуальної реальності. Більше того, віртуальне середовище не лише перебирає на себе їхні функції, але й розширює їх завдяки глобальній віртуалізації. Саме завдяки агрегації інформації – об'єднанню її в одну цілісну систему у віртуальному просторі, останній набуває ще більшої актуальності в житті людини.

Стверджується, що плюралізм думок, зведених до абсолюту, відсутність єдиного панівного центру контролю за інформацією – основні принципи функціонування нових медіа у віртуальній реальності. В умовах суспільства споживання будь-яка інформація може виявитись частиною маркетингової стратегії. На перший план виходить бажання продати свій продукт, натомість знання, інформація, культурні смисли, духовні коди виступають лише допоміжними засобами для досягнення цієї мети. Це стосується не тільки відверто комерційних проектів, але й багатьох соціальних інститутів, владних структур, у тому числі – церковних інституцій.

Очевидними видаються наслідки взаємодії людини з віртуальним середовищем: інтернет-залежність, кібербулінг, вебсерфінг, тролінг, що впливають на психічний стан індивіда. Це також вказує на вищий негативний потенціал віртуальної реальності порівняно із традиційними інформаційно-комунікаційними каналами.

4. Встановлено, що духовність і такий її важливий вимір, як релігійність, прямо залежать від середовища, його цінностей та смислів. Виявлено, що в основі поняття «духовність» лежить вольове ставлення людини до дійсності,

творча інтродукція зовнішніх аспектів дійсності в її внутрішній світ. Тоді як релігійність розглядається як один із ключових факторів у процесі конструювання змістів, сенсів, когнітивних рефлексій, що, вкорінюючись у свідомості, покликаний орієнтувати людину в житті.

Проникнення віртуальної реальності в усі сфери людського життя дає підстави стверджувати про трансформацію духовності та релігійності внаслідок такого впливу. Проте це не односторонній процес, адже йдеться про взаємовпливи, тобто сакралізацію віртуального середовища (кіберрелігії, онлайн-церкви, вебресурси традиційних релігійних інститутів, платформи для реалізації релігійних таїнств тощо). Зазначено, що такі особливості мережі, як когерентність та інтерактивність сприяють процесу входження релігійного сегмента у віртуальний простір та формують віртуалізовану релігійність.

5. Аналіз сакралізованого сегменту віртуального простору дав нам підстави ввести у новітній науковий дискурс концепт «віртуалізована релігійність». Отже, нові або трансформовані мережею форми релігійності, що функціонують лише в межах віртуальної реальності запропоновано означити як віртуалізовану релігійність. Блоги, профілі священників, пасторів у соціальних мережах, через які вони ведуть активні дискусії, розповсюджують повідомлення, розмірковують на моральну тематику зараз є радше нормою, аніж аномалією.

Водночас інтернет переповнений сектами, містичними організаціями сумнівного характеру, віртуальними церквами і кладовищами, кімнатами для медитації, форумами вірян та групами за релігійними інтересами у соціальних мережах. Релігійні практики зазнають віртуалізації, переходячи в режим онлайн: богослужіння, паломництва, похорони, медитації, молитви – індивід отримує можливість здійснювати ритуальну діяльність, не відходячи від екрана власного комп'ютера.

Віртуальний простір активно продукує і нові феномени, що сакралізуються самою людиною, зокрема як відповіді на маркетингові цілі

компанії (Apple religion) чи опредмечуються в мережі (картинки-меми, що забезпечують релігійний тролінг).

Досліджуючи тролінг релігійного сегменту в інтернет-просторі, пропонуємо розглядати його не тільки як свідчення духовної кризи людини, а як глибинне явище, що вказує на пошук індивідом універсальних орієнтирів не лише в межах віртуальної реальності. Аналіз чотирьох типів мемів – «Jesus is a j...k», «Шах і мат, атеїсти», «ПГМ», «Buddy Christ», дає підстави зробити висновки, що популярність релігійної тематики серед тролів зумовлена дегуманізацією всередині самих релігійних інституцій, заохочення релігійного фанатизму чи, навіть, екстремізму, ієрархізація тріади взаємовідносин «Бог – священник – людина».

6. Доведено, що віртуалізована релігійність – це важлива частина нової постмодерністської релігійності, яка викриває низку проблем у традиційних релігійних інститутах: ієрархізацію, побудову комунікації з адептами релігії у вертикальній площині, надмірну догматизацію тощо. Натомість віртуальний простір надав людині можливість пізнання, отже й можливість вибору: бути частиною тієї чи іншої релігійної спільноти, змінювати за необхідності/бажання конфесійну приналежність або повністю відмовитись від релігійної віри.

Більше того, постійно зростає кількість людей, які позитивно ставляться до процесів, які відбуваються у віртуальному просторі, до взаємодії плодів науково-технічного прогресу з людською психікою, вбачаючи у цьому справжнє відродження релігійних ідей, почуттів, інститутів. Така ситуація породила індиферентність особи щодо традиційних релігійних інститутів, верховного духовенства. Частково відбувається відхід від релігійних канонів, на зміну яким приходить вільнодумство, пропаговане (часто – у віртуальному просторі) сучасними неорелігіями. Тому традиційні релігійні інституції зобов'язані реагувати на виклики часу, зміни, що відбуваються у соціальній реальності.

Стверджується, що, незважаючи на виникнення численних релігійних течій, традиційні релігії не відмирають, а отримують «нове дихання» завдяки використанню можливостей новітніх засобів соціальної комунікації (телебачення, інтернет, кіномистецтво та ін.). Крім того, представники духовенства займають активну позицію при обговоренні гострих соціальних проблем сьогодення, акцентуючи на тій ролі, яку релігія відіграє в житті сучасної людини, а також суспільства в цілому.

Присутність традиційних релігійних інституцій у віртуальному просторі важлива ще й тому, що мережа перебрала на себе низку постмодерних тенденцій – гра із сенсами, підміна понять, фрагментарність, безликість, імітація. Ці особливості можуть негативно впливати на людину, створювати навколо неї ілюзію бажаної дійсності, викривляти сенси, творити нові імперативи тощо. Саме тому віртуальна реальність повинна містити ресурси із достовірною, верифікованою інформацією, зокрема з релігійної тематики, щоби розвінчувати міфи, сформовані в інтернет-мережі.

7. Обґрунтовано, що в Україні процес віртуалізації релігії перебуває в активній фазі, на це вказують численні офіційні та неофіційні сайти різних конфесій, сторінки священнослужителів у соціальних мережах, а також їхні блоги, форуми для вірян, відеопроповіді на youtube-каналах. Найбільш поширені християнські конфесії України (православні, католики та протестанти) спочатку з обережністю поставились до інтернету, однак поступово стали використовувати його для реалізації комунікаційної, просвітницької, благодійної, пропагандистської функцій. Поліконфесійність у межах однієї релігії, структурний розподіл у межах однієї конфесії та постійні міжцерковні антагонізми актуалізують питання ролі інтернету в релігійній комунікації в Україні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Аквинский Ф. Сумма теологии // Антология мировой философии. Москва : Наука, 1969. С. 810–823.
2. Андерс Г. Мир как фантом и матрица. Искусство кино. 2005. № 2. URL: <http://old.kinoart.ru/archive/2005/02/n2-article11> (дата звернення: 22.06.2015).
3. Антошевський Т. Церкви починають значно конструктивніше ставитись до ЗМІ. РІСУ : вебсайт. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/34290/ (дата звернення: 11.03.2018).
4. Аристотель Метафизика. Москва : Эксмо, 2016. 480 с.
5. Арістова А. В. Феномен релігійної девіації: теоретичні нариси. Київ : Інтерсервіс, 2017. 182 с.
6. Астафьева О. Н. Виртуальные сообщества: «сетевая» идентичность и развитие личности в сетевых пространствах. Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського : вебсайт. URL: http://www.nbuv.gov.ua/old_jrn/natural/vkhnu/TkPO/776/Astafeva.pdf (дата звернення: 20.05.2016).
7. Афанасьев Д. Нова ідентичність інтернет-спільнот. Науковий вісник Ужгородського національного університету. Серія «Педагогіка. Соціальна робота». 2013. Вип. 29. С. 15–18.
8. Бабаев М. Религия в киберпространстве. Русский журнал : вебсайт. URL: http://www.zhurnal.ru/staff/Mirza/rel_cyb.htm (дата звернення: 10.12.2017).
9. Балаклицький М. А. Медіатизація протестантизму в Україні 1991–2010 років: монографія. Харків, 2011. 379 с.
10. Балаклицький М. Почему нельзя креститься в интернете: ограничения массовой коммуникации в церковной работе. Интернет-газета «Путь» : вебсайт. URL: <http://www.asd.in.ua/archives/1188304083> (дата звернення: 10.09.2014).

11. Балаклицький М. Протестантське розуміння масово-інформаційної діяльності. РІСУ : вебсайт. URL: https://risu.org.ua/article_print.php?id=35340&name=masmedia&_lang=ua& (дата звернення: 16.06.2016).
12. Барановська У. П. Apple religion: новий релігійний феномен чи явище корпоративної релігії. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». 2015. Вип. 17. С. 136–144.
13. Барановська У. П. Категорія духовності та плюралізм її визначень. Історія релігій в Україні: науковий щорічник : у 2 книгах. Книга 2. Львів : Інститут релігієзнавства – філія Львівського музею історії релігії; Вид-во «Логос», 2014. С. 63–68.
14. Барановська У. П. Плюралізм виявів віртуалізації життя сучасної людини. Людинознавчі студії. 2014. Вип. 13. С. 173–181.
15. Бауман З. Глобализация: последствия для человека и общества. Москва : Весь Мир, 2004. 188 с.
16. Баумейстер А. Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди. Київ : Дух і літера, 2012. 480 с.
17. Бергер П. Эретический императив. Религия и общество : хрестоматия по социологии религии. Москва : 1996. С. 339–364.
18. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания : перев.с англ. Москва : «Медиум», 1995. 323 с.
19. Бердяев Н. О назначении человека. Москва : Республика, 1993. 383 с.
20. Бердяев Н. Философия свободного духа. Вьхи : вебсайт. URL: <http://vehi.net/berdyaev/fsduha/index.html> (дата звернення: 12.09.2016).
21. Бенедикт XVI, Папа. Мовчання і Слово як шлях євангелізації – Проповідь на Всесвітній день комунікації. 2012. Католицький оглядач : вебсайт. URL: <http://archive.catholicnews.org.ua/povnii-tekst-poslannya-papi-benedikta-xvi-na-46-ii-vsesvitni#point> (дата звернення: 19.06.2017).
22. Бенедикт XVI, Папа. Нові технології, нові стосунки. Сприяння культурі пошани, діалогу, дружби – Проповідь на Всесвітній день комунікації. 2009. РІСУ

: вебсайт. URL: <http://risu.org.ua/ua/index/projects/masmedia/27380/> (дата звернення: 19.06.2017).

23. Бенедикт XVI, Папа. Священник і душпастирство в цифровому світі: нові засоби масової інформації на служінні слова – Проповідь на Всесвітній день комунікації. 2010. Кредо : вебсайт. URL: <http://www.credo-ua.org/2010/01/13059> (дата звернення: 19.06.2017).

24. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту : перекл. І.Огієнко. 1998. 1528 с.

25. Блаженный Аврелий Августин О количестве души. Азбука : вебсайт. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o_kolichestve_dushi/ (дата звернення 05.01.2019).

26. Блаженный Иоанн Дунс Скот Избранное. Москва: Издательство Францисканцев, 2001. 538 с.

27. Блажиевський Ю. Духовність 2.0 в добу інтернет-революції : блог священика. Кредо : вебсайт. URL: <https://credo.pro/2011/02/40241> (дата звернення: 20.01.2018).

28. Богачевська І. В. Соціальні трансформації в процесі інформаційної діяльності. Економіка та управління на транспорті. 2016. Вип. 2. С. 143–150.

29. Богачевський П. С. Концепт віртуальності в сучасній науковій методологічній свідомості: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.09. Київ, 2015. 18 с.

30. Богачевський П. С. Концепт віртуальності в предметному полі сучасної філософії науки. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Серія «Філософські науки». Житомир, 2012. Вип. 65. С. 19–24.

31. Бодрийяр Ж. Пароли. Гуманитарные технологии : аналитический портал. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/3435> (дата звернення: 20.05.2017).

32. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. Гуманитарные технологии : аналитический портал. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/3413> (дата звернення: 11.05.2017).

33. Бодрийяр Ж. Фатальні стратегії. Львів : Кальварія, 2010. 192 с.

34. Боков Г. Религиозные аспекты контркультуры и проблема будущего религии. Будущее религии в Европе: сборник статей. Санкт-Петербург : Алетейя, 2010. С. 102–121.
35. Борканюк А. Людина як віртуальний конструктор. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». 2012. Вип. 11. С. 139–144.
36. Буковинська конференція Церкви Адвентистів Сьомого Дня : вебсайт. URL: <http://adventist.cv.ua/Foundations/SocialMinistries3> (дата звернення: 01.11.2018).
37. Васильев Ю. Apple. Феномен веры. Спорт и Культура. 2000. 2014. 80 с.
38. Ваторопин А. С. Религиозный модернизм и постмодернизм. Социологический аспект. Москва. 2006. 21 с
39. Вейз Дж. Времена постмодерна. Фонд «Лютеранское наследие», 2002. 240 с.
40. Великанов П. Атака церковных клонов, или о христианизации популярных интернет-брендов. Киевская Русь : вебсайт. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/navigator/1903/> (дата звернення: 19.10.2017).
41. Винер Н. Творец и робот. Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией. Москва: Прогресс, 1966. 104 с.
42. Виртуальная реальность: Философские и психологические проблемы: монография / под ред.: док. психолог. наук Н. А. Носова. Москва: 1997. 183 с.
43. Власенко Ф. П. Віртуальна реальність як простір соціалізації індивіда. Гуманітарний збірник ЗДІА. 2014. № 56. С. 208–217.
44. Внебрачных Р. А. Троллинг как форма социальной агрессии в виртуальных сообществах. Вестник Удмуртского университета. 2012. №1. с. 48–51.
45. Воронов М., Михайлов В. Доходит ли виртуальная молитва до неба? Призыв : вебсайт. URL: <https://www.prizyv.ru/2009/04/dohodit-li-virtualnaya-molitva-do-neba/> (дата звернення: 12.10.2018).

46. Габор Н. Журналізм і пост реальність. Медіакритика. 2008. № 1. URL: <http://www.mediakrytyka.info/za-scho-krytykuyut-media/falsyfikatsiya-mistyfikatsiya/zhurnalizm-i-postrealnist.html> (дата звернення: 19.09.2018).
47. Гадьо Н. Католицька церква і комунікація: від слова до онлайну. Теле та радіожурналістика. 2014. Вип. 13. С. 182–191.
48. Галік Т. Парадокси малої віри у постоптимістичну епоху : перекл. з чеської. Жовква : Місіонер, 2010. 288с.
49. Гібсон В. Нейромантик. Библиотека Максима Мошкова : вебсайт. URL: <http://www.lib.ru/GIBSON/gibso01.txt> (дата звернення 20.11.2017).
50. Гладченкова Е., Щербакова Г. Троллинг и флейминг: к определению понятий. Ассоциация лингвистов-экспертов Юга России : вебсайт. URL: http://www.lingexpert.ru/conference/langlaw2/gladchenkova_scherbakova.html (дата звернення: 11.02.2017).
51. Гудзяк Б. Про візію та місію Українського Католицького Університету. Український католицький університет : офіційний вебсайт. URL: <http://ucu.edu.ua/about/vision-and-mission/> (дата звернення: 22.09.2017).
52. Дарморіс О. Медіановації як чинник розвитку європейської культури. Europejczyk twórcą cywilizacji rozwoju i postępu : materiały XIV Międzynarodowej Konferencji PTU. Warszawa : Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Uniwersalizmu, 2013. S. 214–219.
53. Декларація Помісного Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату. РІСУ : вебсайт. URL: https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uockp_doc/34100/ (дата звернення: 28.06.2016).
54. Делез Ж. Логика смысла. Москва : Раритет, 1998 . 480 с.
55. Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. E-reding клуб : вебсайт. URL: <http://www.e-reading.club/book.php?book=102873> (дата звернення: 10.03.2015).
56. Джеймсон Ф. Постмодернізм і суспільство споживання. Культурологічний часопис «І». 2000. № 19. С. 36–39.

57. Джеффри Я. іКона: Стив Джобс. Електронна бібліотека : вебсайт. ULR: http://royallib.com/book/yang_dgeffri/ikona_stiv_dgobs.html (дата звернення: 09.07.2015).
58. Добродум О. Дигитализация религии в современном обществе. ReligioPolis : центр религиоведческих исследований : вебсайт. URL: <http://www.religiopolis.org/documents/3344-ov-dobrodum-digitalizatsija-religii-v-sovremennom-obschestve-materialy-mezhdunarodnoj-nauchno-prakticheskoy-konferentsii-religija-kak-sotsialnyj-institut-sentjabr-2011.html> (дата звернення: 23.04.2017).
59. Добродум О. Интернет-ресурси та Католицька церква. Спеціальні історичні дисципліни. 2010. № 16. С. 126–132.
60. Добродум О. Информационное общество: украинский религиоведческий дискурс : матеріали інтернет-конференції 2012. URL: <http://kulturolog.org.ua/iconference/2012/109-infconf2012/552-dobrodum2.html> (дата звернення: 11.05.2017).
61. Добродум О. Политика и религия в эпоху нетократии. URL: <http://inf.ua.edu.ua/dobrodum.html> (дата звернення: 18.04.2017).
62. Докаш В., Моргоч І. Релігія як фактор ідентифікації особистості: соціокультурний аспект. Релігія та соціум. 2014. №1-2. С. 199–208.
63. Дорош М. Сім смертних гріхів у цифровому вимірі. МедіаSapiens : вебсайт. ULR: http://osvita.mediasapiens.ua/web/online_media/sim_smertnikh_grikhiv_u_tsifrovomu_vimiri/ (дата звернення: 09.09.2016).
64. Дудченко А. Благовестие в сети Интернет: проблемы и перспективы. Православие в Украине : вебсайт. ULR: <http://arhiv2.orthodoxy.org.ua/page-2078.html> (дата звернення: 11.01.2019).
65. Эко У. Прогресс сети остановить нельзя. Частный Кореспондент : вебсайт. ULR: http://www.chaskor.ru/article/umberto_eko_progress_seti_ostanovit_nelzya_36583 (дата звернення: 24.06.2018).
66. Энциклопедия Кольера. Словарь слов : вебсайт. ULR: <http://slovarslov.ru/slovar/colier.html> (дата звернення: 17.05.2016).

67. Эпштейн М. Информационный взрыв и травма постмодерна. Русский Журнал : вебсайт. URL: <http://old.russ.ru/journal/travmp/98-10-08/epsht.htm> (дата звернення: 04.09.2018).

68. Эпштейн М. Знак пробела. Манифест протеизм. Электронный альманах о человеке : вебсайт. URL: <http://antropolog.ru/doc/persons/epshtein/epshtein> (дата звернення: 04.09.2018).

69. Етика в комунікації – Документ Папської Ради у справах соціальної комунікації. 2000. Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / упорядник і наук. ред. М. Перун. Львів: Видавництво УКУ, 2004. С. 369–390.

70. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. Львів : Видавництво УКУ, 2013. 504 с.

71. Єленський В. Прозелітизм. Людина і світ. 1999. №3-4. С. 37–40.

72. Єленський В. Про нові релігії та старі інструкції. Релігійна свобода. 2008. № 13. С. 305–311.

73. Жижек С. Глядя вскозь. Введение в психоанализ Лакана через массовую культуру. Twirpx : вебсайт. URL: <http://www.twirpx.com/file/396813/> (дата звернення 20.10.2015).

74. Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия. Искусство кино. 1998. №1. С. 119–128.

75. Задоянчук О. О. Комунікативна функція релігії у її конфесійному прояві. Релігієзнавство в Київському університеті: інституційний та персональний виміри : матеріали Всеукр. наук.-практ. конф., м. Київ, 22 вер. 2014 р. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2014. С. 184–186.

76. Задоянчук О. А. Специфика и стратегия деятельности православных СМИ в Украине. Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies. Москва. 2016. № 1(13). С. 91–102.

77. Задоянчук О. О. Особливості сприйняття УПЦ в засобах масової інформації України: дис. ...канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2016. 210 с.
78. Задоянчук О. О. Релігійна комунікація в протестантизмі. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. 2017. № 2(9). С. 74–75.
79. Звонок О. А. Інтернет як трансформаційний чинник релігійної культури сучасного соціуму: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.04. Харків, 2017. 16 с.
80. Зинчук А. Третья рука человечества. Театральная жизнь. 1998. №5/6. С. 54–56.
81. Зубков Б. Культ Apple: любовь, религия или ошибка? Republik : интернет-журнал URL: https://republic.ru/future/kult_apple_lyubov_religiya_ili_oshibka-911696.xhtml (дата звернення: 15.09.2018).
82. Зуєв П. Три спокуси сучасного православ'я. Дзеркало тижня. 2006. № 15 (594). С. 17.
83. Іван Павло II, Папа. Інтернет – новий форум для проголошення Євангелія. – Проповідь на Всесвітній день комунікації. 2002. Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / упорядник і наук. ред. М. Перун. Львів: Видавництво УКУ, 2004. С. 418–421.
84. Іван Павло II, Папа. «Проповідуйте з покрівель»: Євангеліє в добу глобальної комунікації. – Проповідь на Всесвітній день комунікації. 2001. Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / упорядник і наук. ред. М. Перун. Львів: Видавництво УКУ, 2004. С. 415–317.
85. Іван Павло II, Папа. Християнське послання в комп'ютерній культурі. Папські послання з нагоди Всесвітнього дня комунікації. 1990. Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / упорядник і наук. ред. М. Перун. Львів: Видавництво УКУ, 2004. С. 314–316.

86. Ісіченко І. Інтернет у суспільному служінні сучасних українських церков. Духовні цінності в сучасному інформаційному суспільстві: матеріали VI наук.-практ. конф., м. Київ, березень – квітень 2006 р. Київ : Національна академія управління. 2007. С. 5–13.

87. Иванов А. Е. Виртуальная реальность. История философии : энциклопедия. Минск, 2002. с. 183–186.

88. Иванов Д. Виртуализация общества. Библиотека Максима Мошкова : вебсайт. URL: http://lib.ru/POLITOLOG/ivanov_d_v.txt (дата звернення: 18.09.2016).

89. Иванов Д. В. Императив виртуализации: современные теории общественного изменения. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2002. 231 с.

90. Ильин И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. Библиотека Гумер : вебсайт. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Ilin_Post/ (дата звернення: 17.04.2017).

91. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. Библиотека Максима Мошкова URL: <http://lib.ru/POLITOLOG/karamurza.txt> (дата звернення: 01.07.2018).

92. Как связан логотип Apple со смертью Алана Тьюринга? Музей фактов : вебсайт. URL: <http://muzey-factov.ru/4238> (дата звернення: 29.03.2016).

93. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби : пер. з англ. Київ: Дух і літера, 2017. 264 с.

94. Каріна О. М. Віртуальна реальність: онтологічний статус: автореф. дис. ...канд. філос. наук : 09.00.01. Харків, 2004. 20 с.

95. Кастельс М. Галактика Интернет: размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У-Фактория: Изд-во Гуманит. ун.-та, 2004. 327 с.

96. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. Библиотека Гумер : вебсайт.

URL:http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/ (дата звернення: 17.09.2016).

97. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций : коллективная монография / Амурский государственный университет. Благовещенск. 2012. 208 с.

98. Кияк М. Римо-католицька церква та місія євангелізації в інформаційну добу. Науковий вісник «Гілея». Серія «Філософські науки». Київ : «Видавництво «Гілея», 2014. Вип. 87. С. 261–263.

99. Козицяцька С. А. Мережеві християнські видання українського медіа простору : монографія. Запоріжжя : Просвіта, 2017. 192 с.

100. Козицяцька С. А. Місце та функції конфесійних Інтернет-ресурсів у медійному мейстрімі. Вісник Харківської державної академії культури. 2012. Вип. 38. С. 172–180.

101. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації : монографія. Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. 558 с.

102. Колкунова К. А. Современные концепции квазирелигий. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Вип. 1. С. 305–313.

103. Колодний А. Конфесійний плюралізм етапу постмодерну. Релігія в Україні : інтернет-ресурс. URL: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/12455-konfesijnij-plyuralizm-etapu-postmodernu.html> (дата звернення: 13.06.2018).

104. Колодний А., Филипович Л. Природа релігійних процесів сучасності. Українське релігієзнавство. Київ. 2012. № 61. С. 5–8.

105. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. Львів : Логос, 1996. 182 с.

106. Компанцева Л. Религия в Интернете (концептуально-прагматический анализ). Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского. Серия «Политические науки». 2006. Т. 19(58). № 1. URL: <http://sn-philcultpol.cfuv.ru/wp-content/uploads/2016/12/012kompantseva.pdf> (дата звернення: 16.04.2018).

107. Кондратенко Л. О. Вплив інформаційно-комп'ютерних технологій на когнітивний розвиток дітей (між двома реальностями). Технології розвитку інтелекту. 2013. № 4. С. 173–193.
108. Костылев П. Н. Интернет-церкви и киберрелигии: попытка понимания. Человек@Религия@Интернет: материалы Междунар. научн. интернет-конф., октябрь–декабрь 2007 года. URL: <https://istina.msu.ru/publications/article/277113/> (дата звернення: 19.02.2018).
109. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. Київ : Парапан, 2003. 240 с.
110. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 367 с.
111. Крымский С. Контуры духовности: новые контексты идентификации. Вопросы философии. 1992. №12. С. 21–28.
112. Кузанський Н. О виденні Бога. Москва : Мысль, 1998. Т. 2. С. 40–50.
113. Кунде Й. Корпоративна релігія : пер. с. анг. Санкт-Петербург : Стокгольмська школа економіки в Санкт-Петербурзі, 2002. 272 с.
114. Кураев А. Человек и его компьютер или компьютер и его человек?. Правмир : вебсайт. ULR: <http://www.pravmir.ru/chelovek-i-ego-kompyuter-ili-kompyuter-i-ego-chelovek/> (дата звернення: 04.10.2016).
115. Культурологія: енциклопедичний словник / заг. ред. В. Мельника. Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2013. 508 с.
116. Культурология. XX век. Энциклопедия : в 2 т. Санкт-Петербург : Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998. Т. 1. 447 с.
117. Лавриш Ю. Бог і «Фейсбук». Газета «День» : вебсайт. ULR: <https://day.kyiv.ua/uk/article/media/bog-feysbuk> (дата звернення: 04.10.2017).
118. Лавриш Ю. Церква у нових медіях України: проблеми і пріоритети комунікації. Львів : «Компанія «Імперіал», 2017. 156 с.
119. Ланье Дж. Вы не гаджет. Москва : Астрель, 2011. 320 с.
120. Леві-Строс К. Структурна антропологія : перек. з. фр. Київ : Основи, 2000. 391 с.

121. Лем С. Сумма технологи. Библиотека Максима Мошкова : вебсайт. URL: <http://lib.ru/LEM/summa/summcont.htm> (дата звернення: 17.04.2017).
122. Ленем Р. Електронне слово: демократія, технологія та мистецтво : пер. з англ. Київ : Ніка-центр, 2005. 376 с.
123. Линдстром М. Buyology: увлекательное путешествие в мозг современного потребителя. E-reding клуб : вебсайт. URL: <http://www.e-reading.link/book.php?book=1015008> (дата звернення: 08.08.2016).
124. Ломачинська І. М. Реалізація функцій релігійної комунікації в ситуації сучасних суспільних катаклізмів. Дні науки філософського факультету – 2014 : матеріали міжнар. наук. конф. КНУ імені Тараса Шевченка, м. Київ, 15-16 квіт. 2014 р. Київ, 2014. С. 65–67.
125. Ломачинська І. М., Ломачинська С. В. Феномен віртуальної реальності в контексті релігійних комунікацій. Глобалізований світ: випробування людського буття: матеріали міжнар. наук.-теорет. конф., м. Житомир, 6-7 жовт. 2017 р. Житомир : Вид-во Євенок. О. О., 2017. С. 200–205.
126. Ломачинська С. В. Генеза феномену віртуальної реальності у вимірі релігійних комунікацій. *Evropsky filozoficky a historicky diskurs*. 2017. № 4. С. 99–105.
127. Ломачинська С. В. Інтернет як ефективний засіб сучасної релігійної комунікації. Філософія, релігія та культура у глобалізованому світі : матеріали Всеукр. наук.-теор. конф. з міжнар. участю, м. Житомир, 23 листоп. 2015 р. Житомир : Видавець О. О. Євенок, 2015. С. 216–219.
128. Лугуценко Т. В. Людина в структурі комунікативної реальності як суб'єкт віртуального простору. Науковий вісник «Гілея». Серія «Філософські науки». Київ : Видавництво «Гілея», 2014. Вип. 81. С. 179–182.
129. Лугуценко Т. В. Homo virtutes в сучасному культурному просторі: автореф. дис. ... док. філос. наук : 09.00.04. Луганськ, 2013. 36 с.
130. Лукіна М. Релігійні ресурси Інтернету. Людина і світ. 1998. С. 46–49.
131. Лукман Т. Дополнениек третьему немецкому изданию “Невидимой религии”. Социологическое обозрение. 2014. Т. 13. № 1. С. 139–154.

132. Любак А. Роздуми про церкву : пер. з фр. Київ : Дух і літера, 2010. 504 с.
133. Любивий Я. В. Глобальне інформаційне суспільство: синергетичні та віртуалістичні концепції розвитку. Інформаційне суспільство у соціально-філософській ретроспективі та перспективі. Київ : ТОВ "XXI століття: діалог культур", 2009. С. 281– 357.
134. Любомир (Гузар) Не бути присутнім у комунікаційному просторі – то самогубство. РІСУ : вебсайт. URL: <https://risu.org.ua/ua/index/projects/masmedia/43857/> (дата звернення 26.04.2017).
135. Ляйбніц Г. В. Монадологія : пер. з фр. Львів : Café Philosophique. URL: <https://issuu.com/twtdt/docs/monadologie> (дата звернення 04.01.2019).
136. Мак-Квейл Д. Теорія масової комунікації : пер. з. англ. Львів : Літопис, 2010. 538 с.
137. Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. Москва : Ника-Центр, 2003. 206 с.
138. Маклюэн М. Понимание Медиа: внешние расширения человека. Москва : КАНОН-пресс-Ц, 2003. 464 с.
139. Мартинюк Е. Конвергентні процеси у релігійному житті другої половини ХХ століття. Компаративістські дослідження релігії: наука і релігія: проблеми діалогу. Одеса : Наука і техніка, 2002. Вип.1. С. 37–49.
140. Мартинюк Э. И., Никитченко Е. Э. Феномен нетрадиционной религиозности как конвергентный процесс второй половины ХХ в. Историко-філософські та соціальні аспекти релігієзнавства. Одеса : Наука і техніка, 2007. С. 67–75.
141. Мєлков Ю. О. Віртуальна реальність як сфера самореалізації особистості. Людина в лабіринті перспектив. Київ : ПАРАПАН, 2004. С. 140–166.
142. Митрополит Володимир Інтрнет для нашої церкви – потрібна річ. Кариос : вебсайт. URL: <https://kyrios.org.ua/news/uoc-mp/4575-mitropolit-volodimir-internet-dlja-nashoyi-tserkvi-potribna-rich.html> (дата звернення: 01.02.2016).

143. Михед О. Бачити, щоб бути побаченим: реаліті-шоу, реаліті-роман та революція онлайн. Київ : ArtHuss, 2016. 344 с.
144. Мокієнко М. Трансформація суспільно-політичних поглядів євангельських християн-баптистів в Україні (XX – початок XXI ст.). Релігія та Соціум. 2013. № 2(10) URL: file:///C:/Users/User/Downloads/relsoc_2013_2_9.pdf (дата звернення: 07.04.2018).
145. Муррей-Браун Дж. Video ergo sum. Культурологічний часопис «І». 2003. Вип. 30. С. 186–205.
146. Носов Н. А. Виртуальная психология. Москва : Аграф, 2000. 432 с.
147. Носов Н. А. Виртуальная реальность. Вопросы философии. 1999. № 10. С. 152–164.
148. Носов Н. А. Манифест виртуалистики. Москва : Путь, 2001. 17 с.
149. Соціальна концепція Української Православної Церкви : офіційний вебсайт УПЦ. URL: <http://orthodox.org.ua/page/sots%D1%96alna-kontsepts%D1%96ua> (дата звернення: 04.08.2017).
150. Пальчинська М. В. Виртуальний простір в умовах соціокультурних трансформацій : монографія. Одеса : ВМВ, 2016. 337 с.
151. Папська рада «Справедливість і мир». Компендіум соціальної доктрини церкви. Київ : Кайрос, 2008. 550 с.
152. Паращевін М. Релігія та релігійність в Україні : брошура / за ред. С. Макеева. Київ : Інститут політики, Інститут соціології НАН України, 2009. 68 с.
153. Патриарх Кирилл Вера в технический прогресс – квазирелигия. Фонтанка. ру : вебсайт. URL: <https://www.fontanka.ru/2017/11/01/056/> (дата звернення: 10.12. 2017).
154. Петрушкевич М. С. Інтернет та християнська комунікація. Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Культура і соціальні комунікації». 2009. Вип. 1. С. 144–151.
155. Петрушкевич М. С. Релігійна комунікація у контексті медіа-культури. Антропологічні виміри філософських досліджень. 2014. Вип. 5. С. 56–68.

156. Петрушкевич М. С. Релігійні комунікації: християнський контекст : монографія. Острого: вид-во нац. ун-ту «Острозька академія», 2011. 228 с.
157. Петрушкевич М. С. Ритуальна модель масової релігійної комунікації та нові медіа. Науковий вісник «Гілея». Серія «Філософські науки». Київ : «Видавництво «Гілея», 2019. Вип. 140 (1). Ч. 2. С. 78–82.
158. Петрушкевич М. С. Особливості вияву комунікаційної функції релігії у християнських конфесіях: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2007. 21 с.
159. Пивоварова Н. Релігійність українців: тенденції десятиліття. Українське релігієзнавство. 2014. № 71–72. С. 77–84.
160. Пивоварова Н. Релігійність як суспільний та особистісний феномен: огляд наукових підходів, дослідницькі проблеми. Стратегія розвитку України: наук. журнал. Київ: Книжкове вид-во НАУ, 2007. Вип. 1–2. С. 585–596.
161. Пивоварова Н. Релігія і релігійність в системі цінностей і життєвих пріоритетів українців. Українське релігієзнавство. 2015. № 74–75. С. 155–162.
162. Платон Держава : пер. з. давньогрец. Київ : Основи, 2000. 355 с.
163. Платон Діалоги : пер. з. давньогрец. Київ : Основи, 1999. 395 с.
164. Платон Парменід. Psylib : психологическая электронная библиотека. URL: <http://psylib.org.ua/books/plato01/24parme.htm> (дата звернення: 21.03.2017).
165. Потятиник Б. Медіа:ключі до розуміння. Львів : Паіс, 2004. 312 с.
166. Почепцов Г. Контроль над розумом. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2012. 350 с.
167. Психологическая энциклопедия / под ред. Р. Корсини, А. Ауэрбаха. Санкт-Петербург : 2006. 1096 с.
168. Пратына Д. А. Киберрелигия: проблема интерпретации. Религиоведение. 2008. № 4. С. 104–117
169. Прохоров А. Третья реальность. Отечественные записки. 2005. № 4. URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/4/tretya-realnost> (дата звернення: 25.05.2018).
170. Процюк Р. Р. Соціальна доктрина православ'я і становлення громадянського суспільства в Україні. Грані. 2015. № 3. С. 125–130.

171. Райнз Р. Е. Одруження в часи інтернет-священиків. Право США. 2012. № 1–2. С. 95–104.
172. Рацінгер Й. Сіль землі: Християнство і Католицька Церква в ХХІ столітті : пер. з нім. Львів : Місіонер, 2007. 282 с.
173. Рашкофф Д. Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. URL: <http://mediavirus.narod.ru/content.html> (дата звернення: 21.06.2018).
174. Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. Київ : Четверта хвиля, 1996. 392 с.
175. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2019 р.). РІСУ : вебсайт. URL: https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2018/70440/ (дата звернення: 20.04.2019).
176. Рогозин Д. Четыре эмпирических проекта по изучению троллинга. Гафтер : вебсайт. URL: <http://gefter.ru/archive/18384> (дата звернення: 17.02.2017).
177. Роуд Р. Постмодернизм в евангельской церкви. Протестантська газета : вебсайт. URL: <http://www.gazetaprotestant.ru/2013/12/postmodernizm-v-evangelskoj-cerkvi/> (дата звернення: 03.09.2018).
178. Рыжов Ю. В. Медиарелигиозность: основа будущей религии? Человек. 2006. № 4. С. 119–126.
179. Руднев В. П. Возможные миры и виртуальные реальности. Royallib : электронная библиотека. URL: http://royallib.com/book/rudnev_vadim/vozmognie_miri_i_virtualnie_realnosti.html (дата звернення: 17.04.2015).
180. Руднев В. П. Словарь культуры XX века. Библиотека Максима Мошкова. URL: <http://lib.ru/CULTURE/RUDNEW/slowar.txt> (дата звернення: 20.04.2015).
181. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. Київ : Світ Знань, 2004. 910 с.

182. Самохвалова В. И. Идентичность, норма и пределы толерантности. *Философские науки*. 2008. № 4. ULR: <file:///C:/Users/User/Downloads/1257-1243-1-PB.pdf> (дата звернення: 28.08.2017).

183. Саух П. Культура і релігія перед викликами глобалізації: демаркація меж впливу. *Релігія у глобальному світі*. 2016. С. 33–36. ULR: <http://eprints.zu.edu.ua/22562/> (дата звернення: 10.10.2018).

184. Саух П. Між церковною доктриною і досвідом живої віри. *Філософія сучасного католицького модерністського руху*. *Українське релігієзнавство*. 2015. № 73. С. 21–28.

185. Саух П. Сучасні виклики глобалізованої епохи: суспільство і церква в пошуках відповідей. *Українське релігієзнавство*. 2013. № 66. С. 19–27.

186. Свириденко Д. Б. Феномен віртуальної реальності в європейській філософії на межі XX-XXI ст. (історико-філософський аналіз): дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05. Дніпропетровськ, 2008. 190 с.

187. Свириденко Д. Б. Віртуальна реальність та проблеми її методологічного аналізу. *Філософія і соціологія в контексті сучасної культури: збірник наукових праць*. Дніпропетровськ : ДНУ, 2007. С. 367–372.

188. Священики в соціальних мережах. РІСУ : вебсайт. ULR: <https://risu.org.ua/ua/index/projects/masmedia/40466/> (дата звернення: 08.02.2017).

189. Сінькевич О. Б. Ідентифікаційні практики масової культури: соціально-філософський аналіз: автореф. дис.... д-ра філос. наук : 09.00.03. Львів, 2016. 36 с.

190. Слюсар В. М. Духовна культура суспільства як чинник самореалізації особистості. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*. 2009. С. 8–12.

191. Сморжевська О. О. Неоязичництво в науковому дискурсі: огляд німецькомовної літератури. *Вчені записки Таврійського університету імені В.І. Вернадського. Серія «Історичні науки»*. 2019. Т. 30 (69). № 1. С. 82–87.

192. Севаст'янів У. П. Католицька церква й новітні цифрові технології. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2016. Вип. 11. С. 102–105.

193. Севаст'янів У. П. Соціальна доктрина православ'я і цифрові технології сучасності. Науковий вісник «Гілея». Серія «Філософські науки». Київ : Видавництво «Гілея», 2016. Вип. 113 (10). С. 210–212.

194. Севаст'янів У. П. Феномен віртуальної реальності у філософсько-релігійнознавчому дискурсі. Молодий вчений, 2018. №10. С. 641–644.

195. Севаст'янів У. П. Формування людини нового типу в умовах тотальної технологізації. Свідомість, мозок, мова: актуальні проблеми та міждисциплінарні досягнення : матеріали міжнар. наук.-практ. конф., м. Львів, 19–20 квіт. 2018 р. Львів, 2018. С. 200–201.

196. Севаст'янів У. П. Явище комунікації в концепціях модерну, постмодерну, альтермодерну. Філософія як культурна політика сучасності : тези доповідей III Всеукр. наук. конф., м. Острог, 23–24 жовт. 2015 р. Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія». 2015. С. 43–46

197. Сторі Дж. Теорія культури та масова культура. Київ : Акта, 2005. 358 с.

198. Соловій Р. «Наступна Реформація» або чому євангельські християни повинні приймати постмодернізм. Блог Р. Соловія : вебсайт. URL: <http://soloviy.org.ua> (дата звернення: 11.04.2016).

199. Сотникова О. О. Гра та комунікація в соціальній віртуальній реальності: автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03. Харків, 2005. 25 с.

200. Судариков В. Троллинг: анализ явления. Православие и мир : вебсайт. URL: <http://www.pravmir.ru/trolling-analiz-yavleniya/> (дата звернення: 21.02.2017).

201. Таратута Е. Е. Философия виртуальной реальности. Санкт-Петербург. 2007. 147 с.

202. Теркл Ш. Я не против технологий, я за разговор. Онлайн-журнал «Психологія.ru». URL: <http://www.psychologies.ru/standpoint/sherri-terkl-ya-ne-protiv-tehnologiy-ya-za-razgovor/> (дата звернення: 25.11.2018).

203. Урина Н. В. Церковь online: вечное и виртуальное. Медиаскоп : електронний журнал. URL: <http://www.mediascope.ru> (дата звернення: 23.11.2017).

204. Фандєєва Г. К. Віртосфера – новий простір формування соціальних ідентичностей. Науковий вісник «Гілея». Серія «Філософські науки». Київ: «Видавництво «Гілея», 2019. Вип. 141. С. 169–173.

205. Франциск, Папа. Комунікація на служінні справжній культурі зустрічі. Папські послання з нагоди Всесвітнього дня комунікації. 2014. РІСУ : вебсайт. URL: <http://risu.org.ua/ua/index/projects/masmedia/55363/> (дата звернення: 16.09.2016).

206. Франциск, Папа. Комунікація і милосердя: плідна зустріч. Папські послання з нагоди Всесвітнього дня комунікації. 2016. Папа Франциск : вебсайт. URL: <http://popefrancis.org.ua/?p=3990> (дата звернення: 17.09.2016).

207. Філарет вважає, що Інтернет має нести добро. УНІАН : інтернет-ресурс. URL: <https://www.unn.com.ua/uk/news/601043-filaret-vvageae,-scho-internet-mae-nesti-dobro> (дата звернення: 02.02.2016).

208. Финансовый словарь Финам. Электронная энциклопедия : вебсайт. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/fin_enc/30908 (дата звернення: 29.07.2014).

209. Філософський енциклопедичний словник: енциклопедія / за ред. В. І. Шинкарука. Київ : Абрис, 2002. 742 с.

210. Филлипс У. Трололо. Нельзя просто так взять и выпустить книгу про троллинг. RutLib : вебсайт. URL: <http://rutlib.com/book/18835> (дата звернення: 06.12.2017).

211. Филипчук С. Інформаційна політика українських християнських церков. Науковий блог : вебсайт. URL: <http://naub.org.ua/?p=604> (дата звернення: 26.12.2016).

212. Филянова В. На пути к «абсолютной свободе»: постмодернизм и христианство. Религия и политика. Москва. 2012. URL: http://en.riss.ru/images/pdf/journal/2010/4/Filianova_2010_4.pdf (дата звернення: 18.11.2017).

213. Хайм М. Метафизика виртуальной реальности. От наивного реализма к ирреализму. Royallib : электронная библиотека.

URL: http://royallib.com/book/rudnev_vadim/vozmognie_miri_i_virtualnie_realnosti.html (дата звернення: 13.01.2019).

214. Хассан И. К концепции постмодернизма. Культуролог : вебсайт. URL: <http://culturolog.ru/content/view/2765/> (дата звернення: 16.06.2018).

215. Хейлз К. Як ми стали постлюдством: Віртуальні тіла в кібернетиці, літературі та інформатиці : пер. з англ. Київ : Ніка-центр, 2013. 426 с.

216. Хэммит Ф. Виртуальная реальность. Royallib : электронная библиотека.

URL: http://royallib.com/book/rudnev_vadim/vozmognie_miri_i_virtualnie_realnosti.html (дата звернення: 15.08.2015).

217. Хоружий С. Мы должны не допускать строительства Анти-Лествицы. Правмир : вебсайт. URL: <https://www.pravmir.ru/akademik-sergey-horuzhiy-o-virtualizatsii-obshheniya-myi-dolznyi-ne-dopuskat-stroitelstva-anti-lestvitsyi/> (дата звернення: 03.09.2018).

218. Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности. Вопросы философии. 1997. № 6. С. 53–68.

219. Церква та Інтернет – Документ Папської ради у справах соціальної комунікації. Документ Папської ради у справах соціальної комунікації. 2012. URL: http://er.ucu.edu.ua/bitstream/handle/1/333/Pccs_Church%20Internet.pdf?sequence=1 (дата звернення: 04.03.2017).

220. Церква і світ на початку третього тисячоліття. Декларація Ювілейного помісного собору Української Православної Церкви Київського Патріархату, присвяч. святкуванню 2000-ліття Різдва Христового 2001 р. РІСУ : вебсайт. URL: http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uockp_doc/34099/ (дата звернення: 23.03.2017).

221. Чепурненко П. Основная идея Интернет Церкви «Эдем». «Эдем» : офіційни вебсайт. URL: <http://edem.3dn.ru/index/0-2> (дата звернення: 13.03.2016).

222. Чорноморец Ю. Украинское православие перед лицом новых реалий. РІСУ : вебсайт. URL: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/comments/41919/ (дата звернення: 18.10.2017).

223. Чудинов В. А. Троллинг как разновидность молодёжного нигилизма. Интернет-блог В. А. Чудинова. URL: <http://chudinov.ru/trolling/> (дата звернення: 12.07.2017).
224. Швейцер А. Культура и этика. Москва : Прогрес, 1993. 343с.
225. Шмідт Е., Коен Дж. Новий цифровий світ. Львів : Літопис, 2015. 368 с.
226. Щедрін А. Феномени «New Age» як індикатори соціокультурних трансформацій сьогодення. Історія релігій в Україні: науковий щорічник. Львів : Логос, 2014. с.117–125.
227. Шугаєва Л. М. Духовное христианство в Украине: типология и эволюция. Authority and society (History, Theory, Practice) (Власть и общество (История, Теория, Практика)). Грузія, м. Тбілісі. 2015. № 2 (34). С. 36–44.
228. Шугаєва Л. М. Основні тенденції розвитку релігій у глобалізованому світі. Філософія. Педагогіка. Суспільство : зб. наук. праць Рівненського державного гуманітарного університету. 2012. Вип. 2. С. 85–95.
229. Шугаєва Л. М. Особливості єретичних рухів в католицькій і православній традиціях. Україна – Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття : науковий збірник за ред. Л. Филипович і П. Яроцького. Київ: УАР, 2015. С. 324–328.
230. Шугаєва Л. М. Позацерковні релігійні об'єднання в Україні: особливості і тенденції розвитку. Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький національний університет, 2015. №1–2(17–18). С. 14–20.
231. Шугаєва Л. М. Релігія і політика в умовах сучасних українських реалій: спроба релігієзнавчого аналізу. Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. Чернівці: Чернівецький національний університет, 2014. №1–2(13–14). С. 104–109.
232. Ягодзінський С. Інформаційна екосистема як складова соціокультурного потенціалу глобальних інформаційних мереж кінця XX – початку XXI століть. Філософія як культурна політика сучасності: тези доповідей на III Всеукр. наук. конф., м. Острог, 23–24 жовт. 2015 р. Острог: Вид-во Нац. у-ту «Острозька академія», 2015. С. 40–45.

233. Янг К. Диагноз – Интернет-зависимость. Русский народный сервер против наркотиков : вебсайт. URL: <http://www.narcom.ru/ideas/common/15.html> (дата звернення: 27.13.2017).

234. *Communio et Progressio* – Душпастирська інструкція Папської комісії у справах засобів соціальної комунікації. 1971. Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / упорядник і наук. ред. М. Перун. Львів : Видавництво УКУ, 2004. С. 87–136.

235. *Inter Mirifica* – Декрет Другого Ватиканського Собору про засоби соціальної комунікації. 1963. Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / упорядник і наук. ред. М. Перун. Львів : Видавництво УКУ, 2004. С. 73–86.

236. *Miranda propropos* – Енцикліка Папи Пія XII про кіно, радіо і телебачення. 1957. Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / упорядник і наук. ред. М. Перун. Львів : Видавництво УКУ, 2004. С. 39–72.

237. *Vigilanti cura* – Енцикліка Папи Пія XII про кінематограф. 1936. Церква і соціальна комунікація: найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа / упорядник і наук. ред. М. Перун. Львів : Видавництво УКУ, 2004. С. 25–38.

238. Baudrillard J. *L'échange symbolique et la mort*. Editions Gallimard. 1979. 352 p.

239. Baudrillard J. *Simulacres et simulation*. Galilee. 1981. 240 p.

240. Bauman Z. *Płynne życie*. Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2007. 248 s.

241. Bergson H. *Matière et mémoire*. Paris : La Gaya Scienza, 2011. 301 p.

242. Caillois R. *L'homme et le sacré*. Paris : Collection Folio essais, 1988. 256 p.

243. Cicero De legibus. Loebclassics : website. URL: https://www.loebclassics.com/view/marcus_tullius_cicero-

de_legibus/1928/pb_LCL213.325.xml?fbclid=IwAR0REr-6yl4QoTuh-QY9-

IAAc_cXKld3au9sPBr8WSeQjqE8Ag2H1tMcQV0 (дата звернення: 29.06.2016).

244. Dawkins R. The selfish gene. Oxford University Press. 1990. 368 p.

245. Deleuze G. Platon et le simulacre. Logique du sens. Paris : Minuit, 1969. p. 292–307.

246. Flinn F. Scientologie: Les Caracteristigues d'une Religion. Liberte : website. URL: <http://liberte.freedommag.org/PDFs/flinn01.pdf> (дата звернення: 30.10.2015).

247. Foucault M. Ceci n'est pas une pipe. Saint-Clément-de-Rivière : Fata Morgana, 1997. 91 p.

248. Hardaker C. Trolling in asynchronous computer-mediated communication: From user discussions to academic definitions. Journal of Politeness Research, 6 (2). 2010. P. 215–242.

249. Harms J., Dickens D. Postmodern Media Studies: Analysis or Symptom? Critical Studies in Mass Communication. 1996. №13. P. 214.

250. Helland Ch. Online religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. Archiv : website. URL: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823/> (дата звернення 06.10.2017).

251. Karaflogka A. Religious discourse and Cyberspace. Religion. 2002. №32. P. 279–291.

252. Koliban O. Religion and media: modern challenges. «The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2019», International Scientific Conference. Kyiv : Publishing center «Kyiv University», 2019. P. 127–128.

253. Leibniz G. W. Discours de metaphysique, article. URL: <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1686d.pdf> (дата звернення 05.01.2019).

254. Leibniz G. W. Nouveaux essais sur l'entendement human. Berlin, 1990. 560 p.

255. Mucha O., Stawiński P. Religijność online. Nowe formy czy nowe religie? Potrzeba religii. Dynamika praktyk religijnych i rytualnych. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. S.105–116.

256. Ostrowicki M. Człowiek w rzeczywistości elektronicznego realis. Zanurzenie. Wizje i re-wizje. Wielka księga estetyki w Polsce. Kraków: Universitas, 2007. S. 539–553.

257. Parmentier M. Leibniz et le virtuel. Revue d'histoire des sciences, 2015. Tome 2 (68). P. 447–473.

258. Pope Francis says the internet, smartphones and TV 'distract attention away from what is really important' in life. The independent : website. URL: <http://www.independent.co.uk/news/people/news/pope-francis-says-the-internet-smartphones-and-tv-distract-attention-away-from-what-is-really-9651741.html> (дата звернення 19.08.2017).

259. Sevastianiv U. P. Phenomenon of trolling as an indicator of contemporary religious transformations. Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences. 2017. V(20). P. 53–56.

260. Zadoianchuk O. O. Analysis of religious media of Ukraine. Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник №1 (8), 2017. Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет». С. 17–20.

261. Zadoianchuk O. O. Mediatization of religion in Ukraine. Вестник КазНПУ им. Абая, серия «Социологические и политические науки». 2018. №1(61). с. 108–111.

262. Zdybicka Z. Religia i religioznawstwo. Lublin : redakcja wydawnictw Katolickiego uniwersytetu lubelskiego, 1992. 448 s.

Джерела

263. «Азбука віри» – православний інтернет-портал. URL: <https://azbyka.ru/> (дата звернення: 06.10.2017).

264. Богословська думка в Україні. URL: <http://www.bogoslov.org.ua/> (дата звернення: 06.10.2017).

265. Богословський портал. URL: <http://theology.in.ua/ua/bp> (дата звернення: 07.10.2017).

266. Венгерский пастор вышел в интернет // BBCRussian. URL:

http://news.bbc.co.uk/hi/russian/sci/tech/newsid_1938000/1938466.stm (дата звернення: 12.09.2016).

267. Виртуальное интернет кладбище. URL: <http://internet-cemetery.ru/> (дата звернення: 05.06.2016).

268. Інститут релігійної свободи. URL: <http://www.irs.in.ua/> (дата звернення: 26.10.2017).

269. Інформаційни ресурс УГКЦ. URL: <http://news.ugcc.ua/> (дата звернення: 26.12.2017).

270. Інтернет-церковь «Эдем». URL: <http://edem.3dn.ru/> (дата звернення: 07.06.2016).

271. Копимизм – первая официально признанная интернет-религия // Exciret. URL: <http://excitermag.net/kopimism.html> (дата звернення: 17.09.2016).

272. Лукоморье – энциклопедия современной культуры, фольклора и субкультур. URL: <http://lurkmore.to/> (дата звернення: 02.03.2017).

273. Международная христианская Интерне-Церковь. URL: <http://www.churchmeeting.net> (дата звернення: 22.06.2016).

274. Молитовник: христианський молитовний центр. URL: <http://molitva.at.ua/> (дата звернення: 23.06.2016).

275. Офіційний сайт Апостольської нунціатури в Україні. URL: <http://www.nuntiatura.kiev.ua/> (дата звернення: 15.12.2017).

276. Офіційний сайт Папи Римського. URL: www.vatican.va (дата звернення: 15.12.2017).

277. Парафія святого великомученика Димитрія Солунського УПЦ КП: офіційний сайт. URL: <http://hram.in.ua/> (дата звернення: 10.12.2017).

278. ПГМ. URL: <http://lurkmore.to/%D0%9F%D0%93%D0%9C> (дата звернення: 02.03.2017).

279. Православний молодіжний веб-портал. URL: <http://hram.lviv.ua/> (дата звернення: 09.06.2017).

280. Радіо «Голос Надії». URL: <https://radio.hope.ua/> (дата звернення: 10.02.2019).

281. Релігійно-інформаційна служба України. URL: <http://risu.org.ua/> (дата звернення: 19.04.2017).

282. Релігія в Україні. URL: <http://www.religion.in.ua/> (дата звернення: 11.02.2018).

283. Сайт священика Костянтина Пархоменка. URL: <https://azbyka.ru/parkhomenko/> (дата звернення: 10.12.2017).

284. Сайт синоїдально-просвітницького відділу УПЦ. URL: <https://news.church.ua/> (дата звернення: 25.12.2017).

285. Стіна Плачу: вебсайт. URL: <https://balticlivecam.com/ru/cameras/israel/jerusalem/western-wall/> (дата звернення: 08.08.2016).

286. Стратегія розвитку Харківсько-полтавської єпархії УАПЦ / Офіційний вебсайт релігійно-інформаційної служби України. URL: http://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/uaoc_doc/34046/ (дата звернення: 25.12.2017).

287. Телеканал «Надія». URL: <https://tv.hope.ua/> (дата звернення: 10.02.2019).

288. Талібан: сайт ісламського руху. URL: <http://shahamat.info/> (дата звернення: 14.08.2016).

289. Тимошенко Б., протоієр. Хрещення (Таїнство хрещення) у питаннях і відповідях. URL: <http://hram.in.ua/khreshchennia/khreshchennia-u-pytanniakh-ta-vidpovidiakh> (дата звернення: 03.11.2016).

290. Україна сектантська. URL: <http://ukrsekta.info/> (дата звернення: 25.12.2017).

291. Українська Автокефальна Православна церква-кононічна. URL: <http://www.soborna.org/> (дата звернення: 25.12.2017).

292. Українська Греко-Католицька церква: офіційний сайт. URL: <http://ugcc.ua/> (дата звернення: 25.12.2017).

293. Українська православна церква: офіційний сайт. URL: <http://orthodox.org.ua/> (дата звернення: 25.12.2017).

294. Українська Православна церква Київського патріархату: офіційний

сайт. URL: <https://www.cerkva.info/> (дата звернення: 25.12.2017).

295. Українська Православна церква. Офіційна мережа сайтів Української Православної Церкви. URL: <http://church.ua/> (дата звернення: 25.12.2017).

296. Український Католицький університет. URL: <http://ucu.edu.ua/> (дата звернення: 10.08.2016).

297. УНІАН-Релігії. URL: <https://religions.unian.net/> (дата звернення: 02.01.2018).

298. Філософія і релігієзнавство // інтернет-портал. URL: <https://tureligious.com.ua/> (дата звернення: 24.09.2017).

299. Християнский молитвенный центр. URL: <http://molitva.ru/> (дата звернення: 10.10.2016).

300. Християнство: шлях, історія, догмати // екуменічний ресурс. URL: <http://cerkva.ks.ua/> (дата звернення: 19.06.2017).

301. Buddy Christ. URL: <http://knowyourmeme.com/memes/buddy-christ> (дата звернення: 02.03.2017).

302. «CREDO»: католицький суспільно-релігієзнавчий часопис. URL: <https://credo.pro/> (дата звернення: 19.05.2018).

303. Faithblog. О Христе. О Евангелии. О Вере. О. Благодати // блог. URL: <http://www.faithblog.info/> (дата звернення: 16.04.2016).

304. Jesus is a J..k. URL: <http://knowyourmeme.com/memes/jesus-is-a-jerk> (дата звернення: 02.03.2017).

305. Life Church. URL: <https://www.life.church/> (дата звернення: 23.10.2016).

306. Order of Saint Isidore of Seville. URL: <http://www.st-isidore.org/> (дата звернення: 28.11.2016).

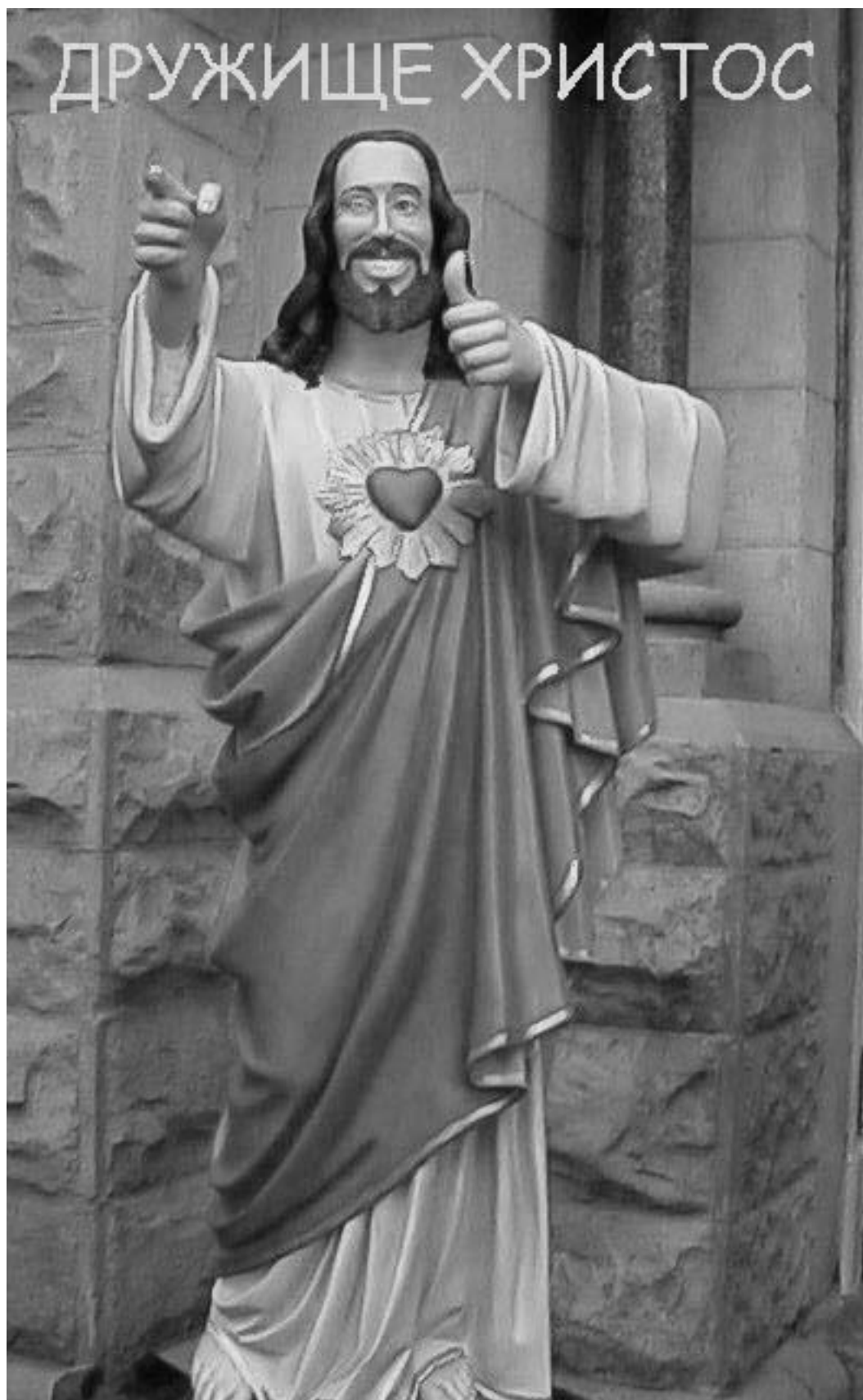
307. Partenia: віртуальна католицька єпархія. URL: <http://www.partenia.org/> (дата звернення: 17.04.2016).

308. Seven Digital Deadly Sins. URL: <http://digital-deadly-sins.theguardian.com/#/Grid> (дата звернення: 22.05.2016).

309. Universal Life Church. URL: <http://ulchq.com/> (дата звернення: 26.07.2017).

ДОДАТКИ

Додаток 1





demotivation.me

ПГМ - 4 СТАДИЯ
НЕ ЛЕЧИТСЯ

Додаток 3



