

ТЕМА НОМЕРА:

МЕДІАТИЗАЦІЯ ТА ДІДЖИТАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЇ

DOI: 10.71294/ers.2020.05

Оксана Дарморіз

**Релігія та соціальний міф
в сучасному інформаційному суспільстві**

Oksana Darmoriz

**Religion and Social Myth
in Contemporary Information-Based Society**

Abstract. This article explores the relationship between mythological and religious consciousness in the modern world. Modern social myths are emotional, sacred, and ritual-based explanations of the world and human social life that appear in politics, art, and everyday life. Social myths often use religion to form certain types of worldviews or create and broadcast stereotypes about religious communities. Simultaneously, religion itself is rooted in mythological consciousness and introduces elements of myth into daily life. Modern technology, such as cinema and virtual reality, enables religious groups and modern social myth authors to spread their ideas and integrate new people into their communities. Digital technologies are used both by traditional religions with a long history and new religious formations, so-called cyber-religions, which perceive virtuality as a new type of reality. The secular media, which spread social myths, also determine how religion is seen in the public sphere by forming both positive and negative perceptions. Mythologization of the human world and religious worldviews is conducted by emphasizing consumers' feelings, emotions, and desires. The active use of emotion in the construction of social myth leads to its further proliferation and, with it – to the proliferation of mythologies and stereotypes.

Keywords: social myth, religion, modernity, media, Internet, virtual reality.

Сучасний світ ставить перед людиною нові виклики, відкриття та активності, надає їй нові можливості та світи. Водночас вона губиться в цьому калейдоскопі знань, технологій, людей та країн, які стають їй доступними завдяки глобалізаційним процесам, розвитку науки та техніки, доступності знання тощо. У пошуках точки опори, будуючи світогляд та обираючи варіанти взаємодії зі світом, вона, як і людина давніх часів, шукає підтримки в колективній свідомості, обирає спільноту, в якій їй було б комфортно, і покладається на неї. Життя в спільності сучасній, як і багато років тому, регламентується колективними уявленнями, цінностями та правилами, які часто пов'язані із соціальним міфом і ретранслюються через нього.

Соціальний міф ґрунтується на тій формі масової свідомості, яка формує картину світу через емоційні, сакральні та ритуальні пояснення нових явищ дійсності, змін історичних процесів, особливостей розвитку спільнот тощо. У сьогоденні міфи стосуються насамперед соціального буття людини та проявляються у всіх його сферах більшою чи меншою мірою. Присутність міфу помітна в політиці, науці, мистецтві, повсякденному житті. Чи є місце в соціальному міфі для релігії та які її стосунки з соціальним міфом сьогодення, – проаналізуємо у цій розвідці.

Після часів, коли міфологічне мислення повністю визначало спосіб пізнання світу та ставлення до нього в цілому чи його елементів зокрема (як, скажімо, у первісній культурі), воно найбільш повно себе проявило через релігійну свідомість та форми релігійного життя. Релігія як світогляд і суспільний інститут увібрала багато первісних міфологічних символів, образів та навіть деякі елементи міфічного сприйняття світу. Різні релігії успадкували та відтворюють багато міфологічних сюжетів, приймають архетипи попередньої міфології та, відповідно до них, створюють власні оповіді, залучаючи їх у культ та релігійну свідомість. Та й природу і виникнення релігії зазвичай пов'язують із ранніми формами вірувань – фетишизмом, тотемізмом, анімізмом, магією, які в межах міфологічних систем утворювали проторелігію. Водночас релігія сприяє й соціокультурній регуляції, оскільки обґрунтовує суспільне життя людини також.

Проте, чи є відмінність між первісним міфом і міфом сучасним? Первісний міф виник у родовій спільноті внаслідок практичного освоєння нею світу, емоційного осмислення спільного досвіду, колективної самооцінки та самоствердження. Безпосередній практичний досвід породжував потребу освоєння світу, необхідність

здобути певні навички діяльності для досягнення запланованих результатів. Людина звикала передбачати наслідки своїх дій. Спочатку, в процесі пізнання світу об'єктивна інформація змішувалась із фантастичним домислюванням, згодом ці уявлення набували сакрального змісту. «Міфологічне мислення користується образами, взятими з чуттєвого світу. Замість того, щоб з'єднувати ідеї, воно співставляє небо і землю, землю і воду, світло і темряву, чоловіка і жінку, сире і варене, свіже і гниле... Так воно виробляє логіку чуттєвих якостей: кольору, текстури, запаху, смаку, шуму і звуку», – писав К. Леві-Строс (Леві-Строс, 2016, с.101–102).

Сучасний міф стосується здебільшого соціального співжиття людей і створений уже не через потребу практичного пізнання світу, а задля простого пояснення складних соціальних процесів та корегування поведінки людини в різних суспільно значущих ситуаціях. Більше того, різноманітні ідеології (чи то ідеологія політичної партії, чи національна ідея, чи популяризація здорового способу життя тощо) за допомогою всіх можливих засобів, серед яких визначальне місце займають засоби масової інформації, пропонують нам спожити вже створений міф. І, хоча, його творення відбувається згідно із логікою та законами міфологічного мислення, а сучасні міфи за своєю природою практично нічим не відрізняються від міфів первісних (чи усіх інших часів), вони теж пояснюють світ та місце людини в ньому засобами міфічного, але з'являється й нова характеристика, якої не було раніше, – маніпуляція людською свідомістю та поведінкою.

«Міфи – ефективний інструмент маніпуляції свідомістю, – пише один з розробників ідеології «русского міру» С. Кара-Мурза. – Сам по собі міф мало що означає. Але введений у свідомість людей та глибоко там закорінений, міф здатний довгий час (за наявності певних причин) підмінювати собою реальність. У результаті реципієнт сприймає її відповідно до трактування міфу й діє, виходячи з цього сприйняття. Міф зручний тим, що спрощуючи реальність, він позбавляє реципієнта необхідності напружено (і часто болісно) думати і осмислювати світ навколо себе. Людині вже не потрібно пізнавати світ – вона бере готову заготовку, МІФ ПРО СВІТ... Небезпека в тому, що заготовку хтось готував...» (Кара-Мурза, 2009, с. 196). Зважаючи на такий маніпулятивний характер сучасних міфів, його творці та розповсюджувачі використовують увесь наявний арсенал засобів для того, щоб міф відповідав існуючій реальності та легко б міг сприйматися сучасною людиною. Зокрема, це стосується й впровадження елементів ре-

лігійного світогляду та відповідних практик у структуру соціального міфу. З іншого боку, релігії також вводять певні елементи міфологічного в свою практику (зокрема, й зі сфери сучасного соціального міфу), адже на побутовому рівні використання впливу на емоції та апелювання до чудесного дає кращий результат, ніж раціональне пропагування догматичних норм тієї чи іншої релігійної доктрини.

Релігія та міфологія дуже близькі за своєю природою. Основою для сприйняття світу в релігії є віра, основні характеристики якої зароджуються саме в лоні міфологічного світогляду. Віра є особливим психологічним станом впевненості в досягненні цілі, настанні події, у передбачуваній поведінці людини, в істинності ідеї за умови дефіциту точної інформації про досяжність поставленої мети, про результат події, реалізацію на практиці передбачуваної поведінки тощо. Віра зазвичай починає діяти тоді, коли інших засобів, таких як: розум, досвід, почуття – недостатньо. Цей психологічний стан виникає в можливій ситуації, коли ми не можемо передбачити однозначного результату і відповідає очікуванню здійснення бажаного. Як зазначав К. Гірц, «релігія – це система символів, спрямована на створення сильних, наскрізних і довготривалих настроїв та мотивацій шляхом формулювання концепцій загального порядку існування та оточення цих концепцій такою аурую справжності, що ці настрої та мотивації видаються єдино реальними» (Гірц, 2001, с. 108).

Як і для первісних людей, які вірили в існування надприродних сил та істот, адепти релігійних віровчень сповідують об'єктивне існування гіпостазованих істот, атрибутизованих властивостей і зв'язків, а також у те, що саме ці істоти, властивості та зв'язки утворюють світ. Як і в первісні часи, сучасні релігії допускають можливість спілкування з ними, впливу на них і отримання від них допомоги. Також релігійна віра передбачає сприйняття подій, про які розповідається у священних текстах, як реальних, без верифікації та наукового обґрунтування. Важливе місце в релігійній вірі належить і релігійним авторитетам «отців», «учителів», «святих», «пророків», «харизматиків», «бодхисатв», церковних ієрархів, служителів культу тощо.

Водночас, і міф, і релігія, зберігаючи свою природу, певним чином трансформуються під впливом нових суспільних явищ, технічних досягнень та розвитку знань. Зокрема, Ю. Н. Харарі зазначає, що «у XXI столітті релігії не приносять дощу, не лікують хвороб, не виготовляють бомб – але вони насправді визначають,

хто «ми» і хто «вони», про кого ми маємо піклуватися, а кого бомбардувати» (Харарі, 2018, с. 175). І справді, сьогодні в соціальному контексті важливу роль відіграє саме здатність релігії об'єднувати людей навколо спільних цінностей та смислів. Цю її якість використовує й соціальна міфологія, для якої мобілізація спільноти навколо певної ідеї є дуже важливою.

Оскільки релігійні авторитети сприймаються як частина «свого світу», до них та їхніх слів ставляться з довірою, то багато ідеологій намагаються заручитися їхньою підтримкою, включаючи у свій соціальний міф (наприклад, використання церкви в передвиборчій агітації, впровадження релігійної складової у проведення різноманітних урочистостей світського характеру, залучення релігійних спільнот до суспільно важливої діяльності тощо). При цьому діапазон ідеологій дуже широкий – від політичних до екологічних та освітніх / виховних.

У сучасну добу, яку багато філософів (С. Гантінгтон, Ю. Габермас, М. Кінг, П. Бергер та ін.) визначають як постсекулярну, можна помітити посилення релігійної заангажованості та міфологізації релігійного життя людей і спільнот. Давні релігійні системи і новітні релігійні утворення набувають міфологічних рис та форм, послаблюючи догматичний елемент і посилюючи культові практики, містичні форми релігійного сприйняття, переводячи сакральне у повсякденне буття. Вони своїми актуальними формами і проявами зближуються з ідеологіями, що набувають рис «секулярних релігій», адже, як писав К. Леві-Строс, «ніщо так не схоже на міфічну думку, як політична ідеологія» (Леві-Строс, 2000, с. 198). Зі свого боку, Р. Арон, розглядаючи соціалізм як секулярну релігію, зауважував: «Вчення відкриває справжнім комуністам глобальне тлумачення світу, воно надихає їх почуттями, близькими до почуттів хрестоносців усіх часів. Закріплює ієрархію цінностей і визначає добру поведінку. Воно наповнює деякими функціями індивідуальну й гуртову душу, що їх соціолог, звичайно, відносить до релігій» (Арон, 2006, с. 221). Так можна говорити про будь-яку ідеологічну систему, і не лише політичну.

Розмивання поняття релігії, зникнення чітких меж між релігійною та нерелігійною свідомістю, перенесення сакральних практик у буденне життя (як пересилання молитов усім друзям у соцмережах чи вітальних листівок із приводу певних релігійних свят, незалежно від їхнього віросповідання), дає можливість співставляти з релігійними феноменами різноманітні квазірелігійні форми. І чинником, який їх об'єднує, є соціальний міф і міфоло-

гічна свідомість. При цьому важливого значення тут набувають символи і ритуали, а уявлення (навіть догматичні істини та настанови) в свідомості пересічної людини набувають лабільності і мають здатність трансформуватися відповідно до її потреб та бажань.

Е. Дюркейм писав: «Цілком природно релігійні явища поділяються на дві фундаментальні категорії: вірування й ритуали. Перші – це стани громадської думки, вони існують в уявленнях; другі це певні способи дії. Між цими двома видами чинників є та сама відмінність, що відрізняє думку від руху» (Дюркейм, 2002, с. 36–37). Для міфологічної (як і релігійної) свідомості вірування та ритуали перебувають у нерозривному взаємозв'язку: не може існувати ритуалу без міфу, а міфу без ритуалу, бо ритуал утворює міф у часі та просторі, а його постійне повторення дозволяє міфічним уявленням із певною періодичністю відтворюватися та залучати учасників до міфологічної розповіді.

У сучасності ж ритуалізація набула особливого статусу і, з одного боку, ідеології як «світські релігії» створюють нові ритуали, які виходять за межі релігійного життя спільнот, з іншого боку, – релігії включаються в ті нові ритуали з власним бекграундом. Так створюються ритуали, пов'язані виключно зі світським буттям людини, які певним чином сакралізують історичне буття групи, до якої вона належить, як то святкування Днів Незалежності, Конституції, ювілеїв національних героїв і спеціальних дат із колективної історії, проведення парадів, знаменних маршів тощо. Натомість, такий же міфологізований вплив на життя людини має залучення до світських ритуалів священнослужителів, до прикладу, освячення машин, робочих кабінетів, їхня участь у святкуваннях початку чи закінчення навчального року, спуску на воду корабля, початку будь-якої діяльності та багато іншого.

Ритуал завжди пов'язаний із двома величинами, відсутністю яких неможливо знехтувати: (1) місцем, де має відбуватися священнодійство і (2) часом, який не тільки визначає, коли має відбуватися ритуал, але й відсилає учасників до міфологічного часу, «часу першотворення, першодій та першопредметів».

Місце проведення ритуалу завжди сприймалося як світова вісь, центр світу, в сучасній соціальній міфології пов'язується здебільшого із так званими «місцями пам'яті». П. Нора пропонує розглядати під цим поняттям ті місця (в усіх значеннях слова), де укорінилася пам'ять спільноти, тобто кожному значущу одиницю матеріального та нематеріального характеру, що внаслідок людської волі або роботи часу стала символічним елементом спад-

щини спільноти (Нора, 2014, с. 244). А. Асман, роздумуючи над місцями пам'яті, прив'язує їх до конкретних місць, де вже діяла людина, в протиставленні до абстрактного простору, як сфери людського планування. Також вона надає важливого значення травматичним місцям й пов'язаним із ними травматичним роковинам, наголошуючи на необхідності виокремлення в контексті колективної пам'яті та меморіалізації спогадів міфологічною свідомістю пам'яті переможців і переможених, жертви та злочинця (і в їхньому контексті свідка) (Асман, 2014, с. 136–137). Цими місцями можуть бути й місця пов'язані з церковною історією, адже, здебільшого, остання теж вписана в колективну пам'ять, є її частиною, а отже, постає об'єктом міфологізації. Зокрема, таким стають храми, паломницькі місцевості, пам'ятники святим, які спеціально облаштовуються з метою залучення великої кількості вірян.

Ритуалізація простору, облаштування для здійснення ритуалу, сакралізує його, постійно нагадує членам спільноти про ті моменти з колективної історії, які слід зберігати в пам'яті та постійно до них звертатися з метою консолідації групи. Ознакування простору через елементи соціального міфу та позначення/створення місць для проведення суспільно значущих ритуалів виконує цю функцію щонайкраще.

У випадку з часом обираються дати, пов'язані із біографією культурного героя (ним може бути і релігійний сподвижник) чи віховими моментами з історії та життя спільноти, її церкви. Символічно час здійснення ритуалу має повертати до початку часів – у новітніх ритуалах створення держави, віднайдення незалежності, заснування чи прийняття релігії на національній території, формування групи, зокрема, і як релігійної автономної одиниці тощо.

У своїй проповідницькій діяльності представники релігій (як традиційних, так і новітніх течій та рухів) сьогодні активно використовують сучасні технології, зокрема, інтернет: створюють свої портали, молитовні групи, інтернет-спільноти, електронні журнали, навіть проводять онлайн-прощі та літургійну діяльність тощо. Використовуючи Всесвітню мережу, людина може не лише отримувати інформацію щодо релігійних уявлень та активностей певної релігійної спільноти, але це полегшує їй пошук однодумців, входження в спільноту (можна це зробити анонімно, лише декларуючи такі ж принципи, як у членів віртуальної групи), здобуття підтримки та інше. Отож релігії мають змогу стати ще ближчими до людини, охопити більшу аудиторію, розширити свій вплив на

тих, хто в пошуку, а отже вони стають ще цікавішими для розповсюдження ідей, побудови міфологічної картини світу.

У сучасному світі, а особливо у час пандемії COVID-19, навіть ті релігійні спільноти, які не особливо практикували спілкування в інтернет-просторі, змушені були перейти у формат онлайн-спілкування, використовуючи велику кількість елементів міфічного мислення, за допомогою яких намагалися зберегти активний спосіб спілкування між вірянами та спрощувати їхнє сприйняття таких форм комунікації. В УГКЦ недільні онлайнві літургії, зокрема, транслювалися «Живим телебаченням», що безперечно посилювало вагу такого формату і сакралізувало його власне вже через введення номену, якому надали форму сакральної формули. Зовнішні обмеження стимулювали активну присутність релігійних спільнот у всіх можливих форматах медіакommunікації, адже, якщо в попередні часи такі форми розглядалися лише як додаткові способи спілкування з вірними, то в часи локдауну вони стали чи не єдино можливими.

Зазначимо, що такий процес для сучасної міфологізації розпочався ще з появою нових технічних можливостей передачі образів, які є важливим компонентом розповсюдження міфів та сприйняття їх людиною. В. Полосін вважає, що першим кроком до повернення сучасної людини в добу героїв стала поява рухомого зображення (кінематографа), завдяки якому культурні герої, міфологічні персонажі з іконописного виміру переходять у більш реалістичне життя – перемагають ворогів сотнями, літають у повітрі, рятують людство або просто демонструють лицарство і благородство. Наступним етапом стала поява телебачення, яке до рухомого образу додає певну можливість особистої участі, долучення до процесу творіння чи спасіння світу. І апогеєм цього процесу є використання персональних комп'ютерів та Всесвітньої мережі, де кожен вже не лише може долучатися до діяльності міфологічного персонажа, але й бути «драконоборцем», переможцем усіх ворогів, впливати на політичну чи суспільну ситуацію (Полосин, 1999, с. 63–67). Як бачимо, на сучасному етапі релігія долучається до цього процесу дуже активно.

Водночас, не лише релігії, котрі виникли в реальному світі, поза межами інтернету, та мають більш чи менш тривалу історію, використовують цифрові технології для підвищення ефективності релігійної діяльності, але й з'являються нові релігійні форми, так звані кіберрелігії, які ґрунтуються на сприйнятті віртуальності як вищого типу реальності. Вони в мережевих спільнотах

створюють нові міфологічні та релігійні сюжети, образи нових пророків, учителів і навіть божеств. І хоча кіберрелігії не мають такої великої кількості послідовників, як традиційні релігії, їх також включають у буття того чи іншого соціального міфу як спосіб впливу на людей, котрі шукають нову реальність та готові включати її в свою картину світу.

Світські ЗМІ, що на сьогодні є основними розповсюджувачами соціальної міфології, також багато уваги приділяють висвітленню сучасних релігійних подій, створенню іміджу певних релігій (як позитивного, так і негативного), інформування про представників релігійного кліру тощо. Вони визначають, як обиватель бачить релігію в публічній сфері, впливають на обсяг, структуру та зміст цієї публічності. С. Хярвард, досліджуючи процеси медіатизації релігії, зауважував, що в процесі формування релігійних уявлень і переконань для більшості людей ЗМІ стали первинним джерелом інформації (Hjarvard, 2008, p. 12).

Така міфологізація світу людини і її релігійної картини світу відбувається через наголос на почуттях, емоціях, бажаннях споживача інформації. Усі види медіакомунікацій можуть впливати і впливають на емоції реципієнтів під час передачі інформації; у такий спосіб відбувається масове розповсюдження міфологем, стереотипів, міфологічних уявлень. І релігія тут перебуває в самому епіцентрі подій, адже саме вона є наближеною до міфологічного мислення максимально.

Отже, соціальний міф сучасності, як певний ілюзорний світогляд, що формується з уявлень про нові явища дійсності, причини зміни історичних та соціальних процесів, розвиток спільнот, включає у свою сферу й релігію. Сучасний міф є за своєю сутністю і природою є таким же, як первісний, а сучасне міфологічне мислення повністю відповідає міфологічному мисленню первісної людини чи людини будь-якого іншого часу, адже воно притаманне спільнотам на усіх етапах розвитку людства. Його головні характеристики – емоційність, чудесність, віра в надприродний характер певних подій, речей та явищ залишаються незмінними. Щоправда сучасний міф поміщений у актуальний контекст і оперує актуальними поняттями і термінами. Також він, на відміну від первісного міфу, який творився колективною свідомістю на запиту колективних потреб пізнання світу, має реальних творців, які формують його для певного маніпулятивного впливу на масову свідомість.

Релігія виникає в лоні міфологічної свідомості й перебирає багато міфічних компонентів, використовуючи їх до сьогодні. Водночас, на сучасному етапі соціальний міф теж використовує релігію для формування певних уявлень, створення картини світу (найперш у adeptів певних віровчень), і навіть створює та транслює певні стереотипні уявлення про ті чи інші релігійні спільноти. Сучасність характеризується зникненням чітких меж між сакральним і профанним, розпорошенням релігійного компоненту в повсякденній практиці, максимальною ритуалізацією буденного й суспільного позарелігійного життя. З іншого боку, варто говорити про посилення релігійної заангажованості людей і спільнот та включення релігійних практик у значну кількість подій зі світського життя, навіть тоді, коли законодавчо держава відокремлена від релігії.

Розповсюдження міфологічних та релігійних уявлень, їхній вплив на людину та спільноту відбувається через складну мережу засобів масової комунікації, старих та нових медій, де визначальна роль на сьогодні належить інтернет-середовищу. А отже, кожен член спільноти так чи інакше підпадає під їхній вплив. Розуміння цих процесів є надзвичайно важливим для осмислення сучасного світу, місця в ньому людини, взаємозв'язків людей між собою та потребує особливої уваги та детального подальшого вивчення.

Посилання

- Арон, Р. (2006) *Опій інтелектуалів*. Київ: Юніверс.
- Ассман, А. (2014) *Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая*. Москва.
- Гірц, К. (2001) *Інтерпретація культур: Вибрані есе*. Київ: Дух і Літера.
- Дюркейм, Е. (2002) *Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії*. Київ: Юніверс.
- Кара-Мурза, С. (2009) *Манипуляція сознанием*. Москва: Эксмо: Алгоритм.
- Леві-Стросс, К. (2016) *Узнавать других. Антропология и проблемы современности*. Москва: Текст.
- Леві-Стросс, К. (2000) *Структурна антропология*. Київ: Основи.
- Нора, П. (2014) *Теперішнє, нація, пам'ять*. Київ.
- Полосин, В. (1999) *Миф. Религия. Государство. Исследование политической мифологии*. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир».

Харарі, Ю.Н. (2018) *21 урок для 21 століття*. Київ: ФорсУкраїна.

Hjarvard, S. (2008), «The Mediatisation of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change», *Nortern Lights*, Vol. 6 №1, pp. 9–26.

References

Aron, R. (2006) *Opії intelektualiv*. Kyiv: Yunivers.

Assman, A. (2014) *Dlynnaiia ten proshloho: Memoryalnaia kultura y ystorycheskaia*. Moskva.

Hirts, K. (2001) *Intepretatsiia kultur: Vybrani ese*. Kyiv: Dukh i Litera.

Diurkhaim, E. (2002) *Pervisni formy relihiinoho zhyttia: Totemna systema v Avstralii*. Kyiv: Yunivers.

Kara-Murza, S. (2009) *Manypuliatsyia soznanyem*. Moskva: Eksmo: Alhorytm.

Levy-Stross, K. (2016) *Uznavat druhykh. Antropolohyia y problemy sovremennosty*. Moskva: Tekst.

Levi-Stros, K. (2000) *Strukturna antropolohiia*. Kyiv: Osnovy.

Nora, P. (2014) *Teperishnie, natsiia, pamiat*. Kyiv.

Polosyn, V. (1999) *Myf. Relyhyia. Hosudarstvo. Yssledovanye politycheskoi myfolohyy*. Moskva: Nachno-yzdatelskyi tsentr «Ladomyr».

Kharari, Yu.N. (2018) *21 urok dlia 21 stolittia*. Kyiv: ForsUkraina.

Hjarvard, S (2008), «The Mediatisation of Religion: A Theory of the Media as Agents of Religious Change», *Nortern Lights*, Vol. 6 №1, pp. 9–26.