

Образ людини в контексті метаантропологічної проблематики костюма

Костюм як духовна субстанція культури визначається в просторі метаантропологічної парадигми. Очевидний «антропоцентризм» костюма реконструюється в контексті теріоморфізму, антропних вимірів костюма, у вимірі теоцентричних настанов, коли костюм моделює у флеш-імеджі образ абсолюту.

Ключові слова: культура, людина, костюм, парадигма, образ.

В традиційному мистецтвознавстві та культурології костюм переважно вивчається як феномен матеріальної культури. Образ «людини одягненої» виникає постфактум як образотворча реальність формотворення костюма. Адаже важливо побачити вихідні конститутивні детермінанти формотворення костюма в контексті світоглядних вимірів образу людини, які у архаїчних культурах визначаються як теріоморфізм, у культурі середньовіччя та нового, новітнього часу як антропоморфізм та теоморфізм.

Метаантропологічний контекст соціокультурної динаміки формотворення костюма зазначений в працях Ю.Г. Легенького, О.М. Шандренко, Л.П. Ткаченко, З.О. Тканко та ін., адже малодослідженою залишається проблематика «міжпарадигмальних еквівалентностей», за Б.В. Дименком, осмислення костюма як чинника формування соціального простору флеш-імеджу людини.

Мета статті – надати системний аналіз соціокультурної цілісності образу людини в контексті історії костюма, моди.

Теріоморфізм назавжди залишився в костюмі як субституція тваринного витоку в костюмі. Інколи, ми просто не помічаємо, що волохаті светри дуже нагадують шкіру тварин. Ми не хочемо цього помічати і не задаємося питанням, чому вони є модними, чого вони так приваблюють. Адаже, теріоморфізм костюма є тим глибинним, інколи редукованим кодом, який співприродний вестиментарному коду костюма [4]. Антропоцентризм як іманентна належність одягу до тіла людини, або до людини, яка виходить за межі свого тіла різними засобами, в тому числі і духовними, дорівнює теоцентризму. Немає іншого шляху з'єднання з абсолютом, ніж духовний. І тому всі констеляції образного плану в костюмі, краще всього відзначити з позиції посередника, з позиції духу.

Людина як дух – це людина метаісторії костюма, яка поєднує теоцентричні, антропоцентричні і зооцентричні виміри. «Центризм» тут є поняттям генетичної історії або генеалогії костюма, але він стає перманентним динамічним поліцентризмом, або усувається взагалі, стає мінливою динамікою формотворення костюма, яку дослідники визначають як встановлення тілесних трансгресій, встановлення тілесних імплікацій, а також встановлення імплікацій духу [5].

Дух, за О.Ф. Лосевим, – сукупність і поєднання всіх функцій свідомості, що виникають як відображення дійсності, адже, сконцентрованих в єдиній індивідуальності, як знарядді свідомої орієнтації дійсності, для здійснення, для впливу на неї, і зрештою, її перетворення [5]. Таким чином, дух не є лише проста сукупність функцій свідомості, що робило б його пасивним знаряддям, адже він є активуюча сила людини. Дух виникає лише як вторинне явище в порівнянні з дійсністю, впливає однак на неї через суспільство, практику, і перероблюючи її, без чого неможлива і сама історія.

О.Ф. Лосев свідчить, що дух як активна сила культуротворення утворюється шляхом лише індивідуальності і лише певної діалектики ідеального і матеріального, яка виникає на підставах саме духовних витоків буття, що свідчать про першорух космосу, про енергію, яка переважно безформенно матерію у космос, свідчить про ноологію як глибинний фундаментальний пласт грецької філософії, який в понятті «дух» перетворюється у середньовіччі в певну креативну силу, яка спонукає до переутворення всіх світів, які задіяні в духовній діяльності [5].

Дух Святий в середньовіччі є верхівкою індивідуальності і верхівкою персоніфікації, яка пов'язана з креативним витоком і, більше того, надією. Дух є утішителем, Святий Дух є Той, хто йде, і Тим, хто принесе Третій заповіт – заповіт Святого Духа.

Нас цікавить саме ота діалектична і креативна вольова стихія духу, яку помітив О.Ф. Лосев. Вона поєднує світи, дає можливість виходу за будь-яку реальність на підставах вольової енергетичної дії людини. Її можна охарактеризувати не лише як діяльність продукування, а як єдність культурно-історичного буття будь-якої діяльності людини.

Культурно-історична антропологія костюма стає «теологією костюма», і в цьому нічого нема дивного. Більше, теологія костюма імпліцитно визначалась як реальність вестиментарного коду, а експліцитно вона називалась іншими іменами, частіше всього снувала під маскою «диференційної антропології» (прикладної антропології моди та ін.).

Ю.Г. Легенький в роботі «Метаісторія костюма» намагається визначити світоглядні моделі костюма в плані конструкції, які були характерними для цивілізацій Єгипту, Китаю, Японії, Індії. Він пише: «Можна з повною впевненістю стверджувати, що в Китаї космоморфогенез в костюмі виникає як пантеїстична модель світу, а також як релігійна філософська система, де абсолют і світ є тотожними. Абсолют розлитий в світі і в певному розумінні нейтралізований; світозабудова злита з божеством, а ця злитність виражається уже не міфологічно, а певним чином перетворюється в теоцентризм.

Пантеїзм – це вже теоцентризм. Так, Даосизм, з його культом Дао, яке є породжуючим динамічним принципом, з його піднебесною, з його великим горизонтом світу, до якого ніколи не наблизиться жодна з існуючих на землі людина, має величезний масштаб співбуття. В цьому масштабі поняття суб'єкта метаісторії визначається доктринами даосизму, вченнями про безсмертя, про здобування мікро і макрокосму. Дао є вічним і тому людина має бути також вічною. Одвічність, що отримує людина в різних складних технологіях даосизму, утворює її складну психофізіологічну режисуру релігаре, що не розкладається на певні окремі якості, адже вони всі разом також кваліфікуються і досить детально градуються в різних релігійних практиках і технологіях» [4, с.52].

Важливо, що пантеїстична модель не є єдиною, яка існує в посттеріоморфному просторі, тобто після Єгипту. Між пантеїзмом і неоплатонізмом, який виникає в таких системах, як давньогрецька філософія, існує проміжний тип, який характерний для індійських релігійних філософських систем, а також в певній мірі і для неоплатонізму, – це панантеїстична система. Панантеїстична система є проміжною між пантеїзмом і теїзмом. Бог знаходиться в світі, і знаходиться поза світом. Він розриває попередню міфологічну цілісність і, як не дивно, «осушує сльози китайців, наповнює сутність індійської культури якимось тваринним тілесним щастям, котре виникає одразу в двох світах: «тут і там». «Тут – в світі страждань, в світі насолоди, в світі сексу, в світі роботи, і там – в світі вічного блаженства, де потрібно позбутись страждань, бути ідеально холодним і безчуттєвим. Все це дається з певною практикою медитації, що символізує приєднання до трансцендентального абсолюту» [4, с.55].

Людина Античності і людина Індії чимось схожі. В своєму ексцентризмі «тут-буття» (Dasein) вони естетичні; в потойбічному бутті вони холодні, відокремлені і скульптурно-визначені як бажаний абсолют. Костюм, однак, мімікрує, костюм презентує гармонію «тут і там», адже гармонія, що реалізується там, тут вже є інтимною, вже є близькою до людини. Вона надає людині світ «там», дарує спів'єдність до блаженства «там», і воно тяжіє то існування «тут», а не там – так як це було у Єгипті. Єгиптяни при всій своїй любові до дітей і радості до тут-буття все ж таки надіялися жити «там», а Індія і Греція живуть «тут і там» [4, с.55–56].

Те, що людина існує «тут і там», в християнстві потім було визначено як синергія (обмін божественної та тварної натур), яка живиться духом, тобто енергетичним спонукаючим образом, ейдосом, нусом. Можна підшукувати багато категорій, але всі вони несуть в собі ту енергетичну ейдетику, яку зазначив О.Ф. Лосев в своїй роботі «Філософія імені» та ін. Важливо також визначити, що в певній мірі, панантеїзм як проміжна конструкція своєрідно визначається в костюмі. Бог в світі і поза світом розчиняється в світі – що характеризує теїзм, і вже далекий від цього світу – що характеризує вихід за межі теїзму. В певній мірі, системи Індії і неоплатонізму є синкретизмами. Вони і шанують, і не шанують тіло, сподіваються на душу, на дух, який ще не називається духом, а називається нусом, але в певній мірі вже є рушійним енергійним образом, який в неоплатонізмі здійснює себе як цілісна система еманаций з Єдиного.

Потрібно зазначити, що еманативна теорія, в більшій мірі, протистоїть християнській креації. Якщо християнська креація є вольовий імпульс творіння, перехід із небуття в буття, то еманация, в більшій мірі, є страждальний образ стікання. Якщо загострити цю антитетичність, то можна сказати, що еманативний принцип є в більшості принципом жіночості в культурі. Він відповідає глибинному коду «матріархату» в одязі: обіймам, підв'язкам, драпіруванню, стіканню. Це певна «каватичність», вологість давнього субстанційного витoku світу – води. Воду помічає Фалес, воду помічають в Біблії як первинну субстанцію створіння світу. Адже, настанова креації тут уходить від води і завершується вогнем, завершується горінням, тим злетом духу, який в християнстві створює нову гармонію, новий світ, нову землю і нове небо.

Можна також стверджувати, що сам простір, який існує в костюмі, в меншій мірі є наявним як світ «тут», і в більшій мірі є маркером світу «там», тобто світу, який формується як перехід межі, як єднання з трансцендентним абсолютотом. Теїстичні системи – це конструкції, які відрізняються від пантеїстичних і панестейстичних систем. Бог є далеким, знаходиться за межею цього світу. Так, виходячи з його віддаленості, його трансцендентності, виникає людське бажання звернення, причащення до абсолюту. Синергія перетворюється на відкритий екстазо, котрий реалізується також і в костюмі як гострий енен (головне вбрання), екстатика ліфа, декольте, довжини спідниць – у жіночому костюмі.

Чоловічий виток формотворення в костюмі маніфестується ім'ям Адама. Адже Адам Кадмон в Каббали і Адам Кадмон, якого реінсталує М.О.Бердяєв в свому заповіді Святого Духа (твори «Смисл творіння») – це зовсім інший Адам, ніж в християнстві [2]. Він існує на небі, він складається як ноуменальна даність продукує єдність людини і абсолюту. Тобто, можна стверджувати, що восьмий день творіння, за М.О. Бердяєвим, – це той день, коли костюм стає вже проблематичним, коли виникає нова земля і нове небо, а людина як Людина-Бог вже не потребує всіх ейдосів і ознак земного буття. Костюм стає символічним і настільки втрачає феноменологічну культурно-історичну реальність, що призводить до нової антропології, яку так широко проковує в своїх роботах М.О.Бердяєв. Здається, що його восьмий день творіння і здійснений едем на землі перетворює її на нове буття, що він зве новою землею і новим небом. Їх єдність – це і міф, і не міф. Це міф рефлексивний, міф інтелектуальний, і водночас – це певне заперечення найвного міфу, в якому так легко було з'єднати людину і Бога, людину і тварину, так легко було жити в синкретичному цілому вестиментарного коду костюма.

Ю.Г.Легенький пише: «Смислі абстракції «людина одягнена» полягає у тому, щоб підняти діяча культури, суб'єкта екзистенційно як іство, що рухається в середині простору костюма і переживає своє нове світоіснування в системі світових координат: релігаре, пантеїзм, панентеїзм, теїзм, щоб зрозуміти сам сенс продукування образів і форм костюма через реалії культури (пластику, зображення, віртуальну реальність, реальність медитації, молитви і ін.) Адже, всі ці виміри як метареальність історії, культури, мистецтва, навіть людини, – говорять про те, що «людина одягнена» не є лише суб'єкт, діяч, вона є споглядач, естетична людина або філософ-феноменолог» [4, с.59–60].

Пошук метаісторії костюма, як і пошук восьмого дня творіння – це та філософська конструкція, яка в певній мірі проблематизує саму філософську антропологію. У М.О.Бердяєв це виявилось в тому, що він став шукати антропологію не християнського зразка, а протойудейського, – синкретичну антропологію, яка трансформує першу людину – Адама християнського – до Адама єврейського. Адам Кадмон «одягнений» зовсім інакше, Адам християнський. Може він і не має одягу зовсім, про це ми не можемо нічого засвідчити. Адже проблема одягу вже і не стоїть, – стоїть проблема костюма як семантично-символічного образу нового світу, в якому, фактично, сама тілесність якщо не анігілюється, то стає проблематичною.

Метаморфози розшуку метаантропології, які виникають в контексті естетичного, філософського, культурологічного, звичайно, збагачують наше розуміння про костюм, і виносять саму історію костюма в метаісторичний простір, де існують боги, люди і звірі. Тут вони існують разом в одній іпостасі або Бога, або людини, або тварини, або існує їх гібридна, а також гротескна єдність. Всі ці метаморфози культурно-історичного та теологічного флеш-іміджу людини з єдністю систем, які ми пов'язуємо з теологічними системами: пантеїзмом, панентеїзмом і теїзмом, свідчать про певну єдність світу, і певну відокремленість цього світу. Можна стверджувати, що костюм, як

реальність, яка поєднує ці три виміри, існує на межі, існує як певна межа, яку в Китаї можна визначити як Дао, а в інших реаліях – це є абсолют іудейський, християнський і мусульманський.

Всі ці реалії в тій чи іншій мірі, відображаються в костюмі. Отже, потрібно зазначити той енергетичний продукуючий механізм або принцип, який зветься в християнському топосі «дух», а в інших топосах має свої конфігурації: «нус» – в Давній Греції, «карма» в Індії та ін.

Костюм як феномен культури та метаісторії (історії в її різних мودасах – теріоморфному, антропному, теологічному) є трансперсональним явищем і водночас персоналізується в кожному окремому акті індивідуалізації, антропоцентрично занурений в тілесні коди вестиментарного коду. Все це спонукає до того, щоб бачити певні духовні витoki формотворення костюма, які можна пов'язувати з духовними витокими християнства, можна і не пов'язувати, їх можна називати теологічними, а можна і не називати теологічними. Їх можна пов'язувати з релігаре, з релігійними системами, а можна і не пов'язувати – можна створити іманентну історію костюма як об'єктивану реальність або низку культурно-історичних реальностей, а можна створювати трансперсональну історію, яка поєднує всі світи, стає певним універсумом, стає певною метаісторією і дає можливість побачити всі синкретизми, всі диференційні структуротворчі елементи, і всю можливість образно-ейдетичного єднання вестиментарного коду в просторі метаісторії костюма [4].

Ці виміри надзвичайно складні саме в їх інтерпретації. Будь-яка історія з самого початку була метаісторією, як стверджує Ю.Г. Легенький, вона не може бути локально зосередженою в діяльності людини, бо людина завжди може свою діяльність, в тій чи іншій мірі, «делегувала» або божеству, або тотему, або якомусь іншому абсолюту. Адже, наступає той момент, коли людина розуміючи, що вона є одинокою у Всесвіті, створює нові міфи, нові дискурси, в яких костюм виглядає архаїзмом, тріумфом і занадто архаїчною практикою. Тому, як не здивуватися, що жодного слова про зовнішність Адама Кадмона, яку постулював як певний андрогін, як певний образ нового світу, М.О.Бердяєв ми не почуємо. Ми і не побачимо костюма намальованого тим же М.О.Бердяєвим.

Важко сказати, Адам Кадмон у М.О. Бердяєва – абстракція, чи то бажаний ідеал, але він позбавлений тілесності. Він є певної міри є ноуменальною конструкцією, яка знаходиться не «тут» або «там», а між світами, він скоріше належить панентеїзму, ніж теїзму або пантеїзму. Панентеїзм як намагання жити разом «тут і там», і як амбівалентність тілесного і духовного в Індії, в неоплатонізмі перетворюється в полівалентність довного та матеріального, тобто в таку образну конструкцію, де множинність образів проковує до множинності предметного ряду і, навпаки. Можна стверджувати, що всі ці витoki в костюмі можна реконструювати, їх не помічає звичайна оптика і звичайна феноменологія будь-якої історії костюма. Все це і створює ту єдність флеш-іміджу як соціокультурного явища, яку костюм проблематизує в кожному добу свого існування, в кожному стилі, в кожному конкретному образі. Ця проблематизація виникає як модерністська персоналіфікація або, навпаки, як ретроінсталяція в філософських імплікаціях, як це здійснював М.О. Бердяєв, але костюм існує як факт літературний, філософський, символічний і водночас як предметно означений вестиментарний код.

Всі ці реалії в певній мірі, визначив Р. Барт, який пише про вербальний, предметний і риторичний дискурс вестиментарного коду [1]. Саме тут вже виникає проблема риторики костюма як риторики вестиментарного коду. Тобто, метаісторія костюма, за Ю.Г. Легеньким, в певній мірі є риторична цілісність, бо вона є цілісністю трансформативного зразка, де встановлення матеріального субстрату костюма залежить від тілесних імплікацій і від тої продукуючої місії енергії духу, якщо вже визначити її в термінах християнства, яка стає тим ноологічним або ейдетичним образом (ноемоно) костюма як цілісності, де антропологічна реальність є середнім терміном між теріоморфізмом і теоморфізмом [4].

Щоб проблематизувати питання костюма, то можна поставити ще більш кардинальне питання феноменології, наявності костюма. Чи може існувати костюм без людини? Якщо є Бог, якщо є тварина, а людина є «посереднім терміном», який з'єднує «верх» і «низ» універсуму культури, то як можна «одягти» Бога, як можна «одягти» звіря або тварину і уникнути при цьому при цьому антропологічного або людино-вимірного витoku? В певній мірі це питання риторичне, костюм є антропоцентрична реальність,

людину елімінувати із неї не можна, але можна увити собі межову стадію формотворень костюму, де людини вже немає. Тобто, вона вже перетворилася в Бога, як наприклад, це відбувається в Єгипті, коли померла людина вже стає богом Озірисом, а той «костюм» в який вбирається ця людина–мумія (обмотка з полотняних смуг) накладається буквально на тіло Бога, за визначенням П. Флоренського.

Ми не дарма провели що давно метаморфозу тіла людини для того, щоб показати тісну спорідненість людини і божества у їх тілесних метаморфозах, у їх семантико–судейничних метаморфозах. Це свідчить про те, що костюм десь на верхівці злету свого духовного буття відрізняється від одягу як планетарного явища, позбувається планетарних вимірів існування «тут», існує цілком як символічна реальність, як реальність «там». В едемі, раю всіх релігій вже не має гравітації, не має тілесно–соматичних ознак планети Земля, а є вічний спокій, вічна тиша мумії, яка теж в певній мірі є костюмом, адже іконографія зображення раю свідчить про його земну образно–пластичну генеалогію – з гравітацією і відвертим антропоцентризмом.

Ми підходимо до досить цікавих проблем: як може існувати костюм, в яких вимірах він існує? І коли духовна іпостась костюма стає саме духовною і втрачає свої матеріальні риси? Як тут не згадати Христа, який явився в фаворському світлі в білому одязі перед апостолами. Це суцільний символ, це суцільна субституція (заміна одягу предметного символічним), де одяг є субститутом світла, весь осяяний світлом, а ментальне тіло Христа втрачає свої супра–натуральні риси і стає «тотальним божеством», але не таким, як в Єгипті, а суто символічним і оптико–ейдетичним.

Можна ще шукати інші аналоги, але вже можна побачити, що костюм стає не–костюмом, його важко назвати й одягом, бо це та реальність, яка існує «між» одягом і костюмом, і вже ніякого відношення до моди не має. Можна стверджувати, що вся ця проблематизація метаантропологічного типу, яка існує в історії культури і є даністю метаісторії костюма. Костюм в такому вимірі можна осмислити як реконструктивний симбіоз інтерпретативних парадигм, що продукує певну феноменологію костюма або оптику бачення костюма як своєрідної цілісності, яку не можна вже вписувати в культурно–історичні реалії, яка відривається від цих культурно–історичних реалій, існує над ними, існує на обрії можливостей свого буття – теріоморфних, теологічних, антропологічних.

Фактично, цих ознак, вже достатньо для того, щоб підходити до історії костюма з більш широкою міркою, а не баналізувати її до прикладів, до предметних ознак культурно–історичних реалій. Адже сама проблематизація онтології костюма як культурно–історичної антропології спонукає до подальших запитувань: а в майбутньому костюма, в майбутні тисячоліття і століття, як буде формуватись стратегія самовизначення вестиментарного коду, який існує «між» планетарним, антропологічним, теологічним і зооморфними вимірами? Тут можна як завжди фантазувати на тему можливих метаморфоз, але важливо накреслити найголовніші з них, як певну проєкцію на майбутній образ костюма, всіх цих ознак, які ми зазначили вже в контексті трансформації духовного і тілесного, духовного і матеріального як складових костюма в його історії і генезі.

Якщо згадати пророцтва О.О.Васильєва, який говорить, що чоловіче і жіноче в костюмі все більше і більше будуть тяжіти до андрогінізму, а бульварний унісекс перетвориться в андрогенний комплекс, то це вже і не така фантастична перспектива. Її вже намагався писати М.О. Бердяєв, але він про костюм не сказав жодного слова. Як не дивно, О.О. Васильєв теж жодного слова не говорить, яким же буде костюм в майбутньому. Констанція, що буде андрогінізм, просто підживлює стару матрицю, яка існувала від віку, яка ще продукувалася у Платона [3].

Можна сформулювати питання більш автентично, походючи з трьох констант метаантропології костюма: наскільки актуальними будуть теологічний, антропологічний і теріоморфнічній виміри костюма, і водночас наскільки довго буде існувати сама перманентна динаміка між цими трьома горизонтами або об'єрами формотворення костюма? Наскільки вони і далі будуть тяжіти до синтез, що відображують цю поліморфну або полівалентну структуру костюму як потрібну або більш складну цілісність соціо–антропогенезу людини? Якщо наслідувати тенденції розвитку постмодерну, спосіб мислення, який пов'язують з постнекласичним типом рефлексії, а також формотворення, то слід, в певній мірі, спроекувати еволюцію постмодерних інтроверсій в царину костюма і намагатися відповісти на поставлене питання таким чином: як

проєктивно–модельний конструктор або проєктивно–модельні паралелі як стратегії постмодерного вбачання розвитку вестиментарного коду або метаісторії костюма впливають на цілісне бачення костюма.

Адже постмодерна рефлексія уникає субстанціалізму культуротворчих вимірів метаісторії костюма. Так, теорія вестиментарного коду Р. Барта, його теорія міфа є семіологічно–феноменологічними інтерпретаціями. У. Еко говорить про «відсутню структуру», стверджує, що за всіма трансформаціями, які демонструють зміни форм, їх трансгресії, генезу, існує те, що не змінюється – Дух, абсолют [7]. Тобто це суто платонівський принцип, який можна побачити і в будь–якій практиці культури, зокрема, в костюмі. Але цей принцип є суто європейською моделлю.

Практика моделювання костюма свідчить про актуальність ретро–архаїзуючих моделей формотворення. Так, у чоловічому костюмі піджак необробленими краями є певним симбіозом класики і водночас занурення у тканину, шкіру, яка раніше просто накидалася на тіло людини. Ці синкретизми як вставки, як паліатив є лише правозвісниками майбутнього, свідчать про те, що одяг складно шукає себе. Якщо ХХ століття проходило під напрямком зруйнування дисциплінарних практик класики, коли тіло деформувалося корсетами, агресія костюма вже була виснажливою, то ХХІ століття знов тяжіє до дисциплінарних практик, але зовсім іншого типу, – не деформуючих, а культурно та естетично детермінованих. Це пов'язано з пошуком нових антропологічних констант костюма і антропоміричних ознак тіла людини.

Можна підсумкувати і сказати, що у футурологічному вимірі прогнозування моди не є поверхневим стилістично зазначеним, об'єктивістським принципом саморуху певних артефактів формотворення костюма, а є складний процес, який залежить від тенденцій культуротворення, визначення доміант формотворення костюма. Всезагальною стає метаекологічна доміант, коли всі феномени культуротворення визначаються в контексті збереження цілісності ойкумени людини, культурної пам'яті.

Список використаних джерел

1. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / Ролан Барт; пер. с. фр. С. Н. Зенкина. – М.: Издательство имени с. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – с. 254 – 606.
3. Васильев А.А. Русская мода / А.А. Васильев. – М.: Слово, 2004. – 448 с.
4. Легенький Ю.Г. Метаистория костюма / Ю.Г.Легенький. – НМАУ им. П.И.Чайковского, – 2003. – 284 с.
5. Лосев А.Ф. Дух / А.Ф. Лосев // Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия. – Т.2. – 1962. – С.82 – 85.
6. Хоружий С.С. Очерки синергийной антропологии / С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
7. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко.– М.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.

Бугай Н.Я. Образ человека в контексте метаантропологической проблематики костюма

Костюм как духовная субстанция культуры определяется в пространстве метаантропологической парадигмы. Извечный «антропоцентризм» костюма реконструируется в контексте теріоморфизма, антропных измерений костюма, в измерении теоцентричных установок, когда костюм моделирует в флеш–имидже образ абсолюта.

Ключевые слова: культура, человек, косям, парадигма, образ.

Bugay, N.Y. Appearance of man in the context of metaanthropology problems of suit

A suit as spiritual substance of culture is determined in space of metaanthropology paradigm. That the primordial «anthropocentrism» of suit is reconstructed in the context of terіomorphy, antropny measurements of suit, in measuring of the theocentricism settings, when a suit designs in bodiness appearance of the absolute.

Key words: culture, man, costume, paradigm, appearance.